شرح

التدمرية

تحقيق الإثبات للأسماء والصفات

وحقيقة الجمع بين القدر والشرع

تأليف

شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس

أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية

(661هـ-728هـ)

رحمه الله رحمة واسعة

شرحها فضيلة الشيخ

أ. د صالح بن عبدالعزيز سندي -حفظه الله تعالى- .

[وهي دروس ألقيت بعد العشاء يوم الجمعة والسبت والأحد من كل أسبوع

بالمسجد النبوي]

من تاريخ ١٤٣٩/١/٩ حتى ١٤٣٩/٧/٢٢

الشيخ لم يراجع التفريغ

للأخطاء والملاحظات والاقتراحات

٠٥٥١٦٠٢٤٩٥

هذا العمل انتهى قديماً قبل خمس سنوات لكن الشيخ لم يأذن بنشره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن نبينا محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا، أمَّا بعد:

فبعون الله جلَّ وعلا نبدأ في مدارسة هذا الكتاب الجليل، لمؤلفه الجليل ألا وهو: (**الرسالة التدمرية**) لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وذلك في رحاب هذا المسجد النبوي المبارك، وفي التاسع من الشهر المحرم سنة تسعٍ وثلاثين وأربعمائة وألفٍ من هجرة النبي صلى الله عليه وسلم، وقبل البداية في مدارسة ما ذكر المؤلف رحمه الله في هذا الكتاب، أُحب أن أُنبه إلى مقدمةٍ تتعلق بالمؤلِف والمؤلَف.

أمَّا المؤلِف: فإنَّه الشيخ الإمام العلامة الشهير بشيخ الإسلام، ومعنى كونه شيخ الإسلام؛ أي: أنه شيخٌ جليلٌ في الإسلام، شيخٌ له قدمُ صدقٍ في الإسلام، وهو أبو العباس تقي الدين أحمد ابن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية النُميري الحرَّاني، المولود: بحرَّان سنة (٦٦١)، والمتوفى: بدمشق مسجونًا مظلومًا سنة (٧٢٨) رحمه الله رحمةً واسعة.

والشيخ تقي الدين أشهر من أن يُعرَّف به، أو أن يُذكر شيءٌ من مناقبه، أو أن يُطنب في الثناء عليه، فشهرته تُغني عن ذلك كله، فإنَّه كان آيةً عجيبة في كل شيء.

كان آيةً في العلم والتعليم، وصَدَقَ من وصفه بأنَّ رأسه كقبة الصخرة مُلئت كتبًا، ومُلئت علمًا، هذا هو شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، لا يُشق غباره في العلم، كما أنه كان آيةً في التعليم، فكان يجلس لتعليم الناس وتبصيرهم جُلَّ وقته.

كما أنه كان آيةً في الجهاد والبذل في سبيل الله عز وجل، حتى إنَّه وقف حياته على أن تكون في سبيل الله سبحانه وتعالى، في كل مجالٍ تُطلب فيه مرضاة الله، فإن الشيخ تقي الدين كان يُسارع إلى ذلك، هذا الذي نحسبه والله حسيبه.

كما أنه كان آيةً في الأدب، والخلق، والمروءة.

كما أنه كان آيةً في العمل، والتعبُّد.

كما أنه كان آيةً في حدة الذكاء، وشدة الحفظ، وسرعة البديهة، والهمة العالية.

ماذا يقول الإنسان عن هذا الإمام الجليل عليه رحمة الله؟

إنَّ قول من قال: إنه لم يأتِ قبله مثله بقرون، ولم يأتِ بعده مثله، لاشك أنه قولٌ صادق، يُدرك ذلك من أدرك حال هذا الإمام، وحال غيره، وقد نفع الله سبحانه وتعالى بمؤلفاته، فصار لا يستغني عنها طالب علم، بل صار لا يستغني عنها موافقٌ أو مخالف، الكل يغرف من بحر هذا الإمام الجليل عليه رحمة الله الواسعة. **هذا عن المؤلِف**.

أمَّا المؤلَف: فإنَّه الكتاب الذي بأيدينا، ونسأل الله عز وجل الإعانة على أن نُفيد منه الفائدة المرجوة، ألا وهو: (الرسالة التدمرية).

وهذا الكتاب سُمي بـ(التدمرية) هكذا، وهذا كثير، وجاء في ثنايا كثيرٍ من كلام أهل العلم، أنه يُطلق عليه (**التدمرية**) فقط.

كما أنه يُسمى كما هو مرسومٌ على غلاف الكتاب، بأنه (**تحقيق الإثبات في الأسماء والصفات، وحقيقة الجمع بين القدِر والشرع**)، وهذا أيضًا اسمٌ لهذا الكتاب، وشيخ الإسلام رحمه الله سماه به في بعض كتبه.

كما أنه يُسمى كما في بعض نُسخ الكتاب بـ(**الرسالة التدمرية**).

كما أنه يُسمى بـ(**العقيدة التدمرية**).

كما أنه يُسمى بـ(**المسائل التدمرية**)، وهذا نص عليه هو رحمه الله في بعض كلامه.

فهو منسوبٌ -أعني هذا الكتاب- إلى تدمُر، وذلك لأن هذا الكتاب كان جوابًا على سؤالٍ ورده من بعض طلبة العلم من أهل تدمُر.

وتدمر مدينةٌ مشهورة في وسط الشام، بُعدها عن دمشق نحو مئتين وثلاثين كيلو متر من جهة الشمال الشرقي، واليوم هي في وسط سورية من أعمال حِمص، وتدمُر المعروفة المشهورة القديمة هي اليوم أطلال وآثار، وبجوارها بلدةٌ حديثة تُسمى تدمُر.

وشيخ الإسلام رحمه الله ومن بعده سموا هذه الرسالة بالتدمرية نسبةً إلى من سأل السؤال الذي بنى عليه هذا الـمُؤَلَف، وهذه عادةٌ مطروقة عند شيخ الإسلام، كالواسطية، والحموية.

وهذا الكتاب كتابٌ جليل القدر، عظيم النفع والفائدة، يعرف ذلك من قرأه بتأملٍ وإنصاف:

فأولًا: تميز هذا الكتاب بأنَّه قد جمع الكلام على أنواع التوحيد الثلاثة، وإن كان القِسْطُ الأكبر من هذا الكتاب، كان مُتعلقًا بتوحيد الأسماء والصفات، **فالأصل الأول** الذي تكلم عنه المؤلف وهو تحقيق الإثبات للأسماء والصفات، استغرق نحوًا من ثُلثي الكتاب.

والأصل الثاني الذي تكلم فيه عن توحيدي الربوبية والألوهية، استغرق الثلث الباقي أو نحو ذلك.

فالكتابُ مهمٌ في موضوعه، وهو البحث في أصلين:

الأول: الأسماء والصفات.

والثاني: في توحيد العبادة، أو الجمع بين الإيمان بالشرع، والإيمان بالقدر.

وفي ثنايا ذلك تكلم عما يتعلق بتوحيد الربوبية، والكلام عن القدر أصلًا فرعٌ من فروع توحيد الربوبية، كما لا يخفى هذا على طلاب العلم.

كما أنَّ المؤلَف يتميز بميزة ثانية، وهي أنه قد دَّك حصون أهل الضلال والبدع، بصورةٍ لا تكاد تجدها إلا في هذا الكتاب، فهو كان ينقض المذاهب من حيث هي، ينقض أقوالها، ويُبيِّن تناقضها، كما أنه كان ينقضُ الأصول التي انبنت عليها تلك الأقوال، وهذا من الأمر المهم أن تنظر في مذاهب المخالفين أولًا إلى أصولها، وإلى مبانيها، وإلى العُمد التي قامت عليها تلك الأقوال، فإنك إنْ تيسر لك أن تنقض هذه الأصول، سقطت الأقوال، وسقطت الشُبه التي يتذرع بها هؤلاء.

وأمرٌ ثالث يرجع إلى هذه الميزة الثانية: أنَّه أيضًا نقض جُملةً من الشُبه التفصيلية، لم يكتف فقط بنقض الأصول الكِبار التي بنى عليها المبتدعة من

أهـل الكـلام مـذهبهم في بـاب الصـفات، إنمـا أيضًـا نـاقش جُملـةً مـن الشُّـبه التفصيلية، فصار الكتاب أصلًا مهمًا لا يُستغنى عنه في هذا الباب العظيم.

أيضًا من مميزات هذه الرسالة: أنَّها قد جمعت بين التقرير والرد، وهذا مما يحتاجه طالب علم العقيدة أن يكون له عنايةٌ بتقرير الحق، وأن يكون عنده عنايةٌ أيضًا بدفع أقوال وشُبه المخالفين، والكتاب قد ضم بين دفتيه الكلام عن هذا وذاك.

أيضًا ميزةٌ خامسة لهذه الرسالة وهي: أن هذا الكتاب قد امتزج فيه البحث بين النقل والعقل، وهذا شيءٌ فريد عند شيخ الإسلام رحمه الله، حيث إنه كان يُقرر الحق بالدليل الشرعي، ويردُ مذهب المخالفين وشبهتهم بالدليل الشرعي، ولا يكتفي بذلك، بل كان أيضًا يُضيف إلى هذا المناقشة العقلية، يقرر الحق بالعقل، ويردُ على مخالفي هذا الحق بالعقل أيضًا، ويُبَيِّن أنَّ الشيء الذي يتيهون به على أهل السنة وهو أنهم أهل العقل، وأنهم أهل العناية بالمعقولات يُبيِّن أنهم مخطئون في ذلك، فلا هم بالذين تمسكوا بالنقل، ولا هم بالذين أخذوا بالعقل، إنما حقيقة الأمر أنَّهم على وَسَاوِس، لا على أدلةٍ عقلية، والعقل لا يمكن أن يُناقض النقل، بل إنَّه شاهدٌ للنقل، ومؤيدٌ للنقل، ودليلٌ على النقل.

أيضًا مما يميز هذه الرسالة: أنَّ أسلوبها أسلوبٌ مميز، فإنها قامت على طريقة التقعيد، المؤلف رحمه الله يسوق تقريره على هيئة قواعد، وعلى هيئة أصول، وعلى هيئة ضوابط، وهذا معينٌ جدًا لطالب العلم في ضبط مسائل العلم، كلما كان علم طالب العلم مبنيًا على أصول وقواعد وضوابط، كلما كان هذا أَثْبَتَ لعلمه، وكلما كان هذا أرسخ لعلمه، وكلما كان هذا أبعد له عن

التناقض والاضطراب، فهذا أسلوبٌ مميز لشيخ الإسلام رحمه الله كان في هذه الرسالة.

أيضًا ميزةٌ سابعة لهذه الرسالة: أنك تستطيع أن تقول: إنها ملخصٌ مركزٌ للمصنفات الكبرى لشيخ الإسلام رحمه الله التي قارع فيها مذاهب المتكلمين، هذه الرسالة من نظر فيها ثم قارنها بالمصنفات الكبيرة التي بسط فيها شيخ الإسلام الكلام تقريرًا وردًا يجد أنَّ ملخص تلك المصنفات الكبيرة قد أودعه في هذه الرسالة.

ولذا قارن مثلًا بين هذه الرسالة وبين ما سطره في (**بيان تلبيس الجهمية**)، أو في (**درء التعارُض**)، أو غير ذلك مباحث متفرقة في (**منهاج السنة**) في غير ذلك، تجد أن هذه الرسالة حوت الملخص، وبالتالي إذا أردت استيعاب بعض ما قد يُستشكل أو يغمض عليك في هذه الرسالة، فإنك ستجد تفصيله في موضعٍ من المواضع في كتبه الكبرى، ولعله -إن شاء الله -يأتي التنبيه على شيءٍ من ذلك أثناء مدارسة هذه الرسالة العظيمة.

إذن عرفنا ما اسم الكتاب، وعرفنا أيضًا ما موضوع الكتاب، وهو أنه يتكلم عن أصلين، هما المعنون لهما في طُرة هذا الكتاب، ما يتعلق بأصل الإيمان بالأسماء والصفات، وإثبات ما جاء في النصوص من ذلك، والأصل الثاني: ما يتعلق بالجمع بين الإيمان بالشرع والإيمان بالقدر.

كما علمنا بعضًا من مميزات هذه الرسالة.

ويبقى أن نأخذ جملةً من الكلام عن مجمل هذه الرسالة.

نأخذ لمحةً سريعة عن المسائل التي اشتملت عليها هذه الرسالة:

المؤلف رحمه الله قدَّم بمقدمةٍ إجمالية ذكر فيها **سبب تأليف الكتاب**، ثم **المنهج العام بتركيزٍ شديد لأهل السنة والجماعة فيما يتعلق بإثبات الأسماء والصفات**، ثَّم **ألمح إلماحةً إلى أقوال المخالفين** للحق في هذا الباب، ثَّم **بسط القول في بيان أنَّ مذهب أهل السنة** هو الحق، وأنَّ مذهب مخالفيهم باطل **من خلال الكلام عن أصلين، ومثلين، وسبعة قواعد**. هذه كلها تُقرر الأصل الأول الذي أودعه في هذه الرسالة، وهو ما يتعلق بالإيمان بالأسماء والصفات.

الأصل الفرعي الأول الذي يُقرر الأصل الرئيسي في الرسالة، هو قاعدة **القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.**

والأصل الثاني: القول في الصفات كالقول في الذات، وأنَّ هذا يحذو حذو هذا.

ثم أراد زيادة التوضيح بضرب مثلين:

أما المثل الأول: فهو ما يتعلق بأمور الآخرة، وما يكون في الجنة، وما إلى ذلك.

والمثل الثاني: يتعلق بالروح وما جاء فيها.

وشيخ الإسلام رحمه الله في هذين المثلين أبدع في تقريب المراد الذي يقرره أهل السنة والجماعة في كلامهم وتقعيدهم في هذا الباب.

ثم انطلق بعد ذلك في تقرير القواعد التي تُحِقُ الحق، والتي تُبطل الباطل في هذا الباب:

القاعدة الأولى: خلاصتها أنَّ الله سبحانه وتعالى موصوفٌ بالنفي والإثبات، وأن النفي في هذا الباب مآله إلى الإثبات.

القاعدة الثانية: وجوب التزام الألفاظ الشرعية، وأن الله عز وجل يُوصَفُ بما ورد في النصوص لا بالألفاظ المبتدعة المجملة المحتملة للحق والباطل، ثم بيَّن منهج التعامل مع من يستعمل هذه الألفاظ في هذا الباب.

القاعدة الثالثة: قرر فيها ما يتعلق بمسألة ظاهر نصوص الصفات، هل هو مراد أو ليس مرادًا؟ بيَّن هذا شيخ الإسلام رحمه الله بكلامٍ محكمٍ متينٍ، يُجلي الحقَ في هذه المسألة التي كثُر الخوض فيها.

ثم فرع على هذا القاعدة الرابعة: وهي المتعلقة بالمحاذير التي تلزم القائلين بأن ظاهر نصوص الصفات يفيد التشبيه، فإنَّ هذا أساس البلاء الذي انحرف لأجله كثيرٌ من المنحرفين في باب الأسماء والصفات، أصلوا أصلًا، ثم فرعوا عليه فروعًا قادتهم إلى الباطل، هذا الأصل هو أن ظاهر نصوص الصفات يفيد التشبيه، هل هذا الكلام حق؟ لاشك أنه باطل، وشيخ الإسلام رحمه الله بيَّن بطلانه، وركَّز على اللوازم، مما يُبين لك بطلان القول لازمه الباطل، فإنَّ اللازم الباطل دليلٌ على أن القول باطل.

أما القاعدة الخامسة: فهي المتعلقة بما يُعلم وما لا يُعلم من نصوص الصفات، وفي ثنايا ذلك تكلم عن موضوع الإحكام، والتشابه في النصوص، ولاسيما ما يتعلق من ذلك بنصوص الصفات.

ثم عرَّج في القاعدة السادسة: على ما يتعلق بالمنهج الصحيح في النفي والإثبات في باب الأسماء والصفات.

وأما القاعدة السابعة والأخيرة: فإنه قد خصصها للكلام على أن ما تقرر في الشرع، يمكن إدراكه بالعقل أيضًا، فثمت توافقٌ وترافقٌ بين النقل والعقل،

وليس أن بين هذا وهذا تنافرٌ وتضادٌ وتعارض، كلا، بل حتى ما دل عليه النقل، فإنه يمكن أيضًا أن يُقرر عن طريق العقل.

كل ذلك تفريعٌ عن الأصل الأول.

هذا هو بسط الأصل الأول الذي قرره الشيخ رحمه الله.

أما الأصل الثاني -وهو الشطر الثاني في الكتاب، والذي استغرق قرابة ثلث هذا الكتاب-، **فهو الكلام عن توحيد العبادة**، أو التوحيد الطلبي، **وركز شيخ الإسلام في هذا الباب على ما يتعلق بالإيمان بالشرع، والإيمان بالقدر، وأنَّه لا تعارض بين الأمرين**، بل واجبٌ أن يُجمع بين هذا وهذا، بين الإيمان بالشرع والإيمان بالقدر.

كما أنَّه تكلم عن توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وبيَّن المفهوم الخاطئ الذي وقع فيه المتكلمون في تقريرهم لمعنى التوحيد، وأنه قد أخطأوا فَهْمَ التوحيد الذي أُنزلت به الكتب، وأُرسلت به الرسل عليهم الصلاة والسلام.

ثم بعد ذلك بيَّن الحق في باب القدر، وما عليه أهل السنة والجماعة فيه، وأن هذا هو الذي لا يجوز العدول عنه، **ثم أشار إلى مذهب المخالفين، وبسط الكلام عمن خالف في هذا الباب، وهم: القدرية المشركية، والقدرية الإبليسية، والقدرية المجوسية.**

وتضمن كلامه بعد ذلك فصولًا ومباحث في غاية النفع تتعلق بتقرير **مسألة التحسين والتقبيح العقلي**، كما تكلم عن **موضوع الفناء**، وما يصحُّ منه وما لا يصح، والحق فيه والباطل، كما تكلم أيضًا عن **شرطي قبول العمل الصالح**، كما

تكلم أيضًا عن **أقسام الناس في عبادة الله والاستعانة به**، وأنهم ينقسمون إلى أربعة أقسام.

هذه إطلالةٌ إجمالية، ولمحةٌ سريعة عن موضوع هذا الكتاب، وعن المباحث التي اشتمل عليها، وفي ثنايا ذلك وأعطافه مسائل منثورة في غاية النفع والفائدة لطالب العلم.

الحق أنَّ هذا الكتاب جديرٌ أن يشدُ عليه طالب العلم بيديه، وأن يعقد عليه بخناصره، وأن يكون قريبًا منه قراءةً ودرسًا وضبطًا لمسائله وقواعده، فإنه يُغنيه عن كثيرٍ من الكتب، ويختصر عليه المسافة في باب التوحيد، ولاسيما فيما يتعلق في باب الأسماء والصفات.

وربما يقول قائل -وهذا السؤال قد سُئلته-:

هل من المناسب لطالب العلم المبتدئ أن يحضر هذا الدرس، أو أن الأولى عدم حضوره باعتبار أن الكتاب كتابٌ متقدِّم في سُلَّمِ الطلب في باب الاعتقاد؟

وأقول هاهنا: إنَّ الجواب فيه تفصيل، فلا شك أن هذا الكتاب كتابٌ عميق، وكتابٌ دقيق، ويحتاج إلى شيءٍ من مقدمات ممهدات يكون قارئ الكتاب وطالب العلم الذي يُدارس أو يدرس هذا الكتاب، قد أَلَمَّ بها، فالكتاب فيه عمق، فيه مجادلة، فيه أساليب للجدل، فيه مصطلحات كلامية ومنطقية، فيه شيءٌ من المسائل الفلسفية، كتابٌ يستحق أن يُقال إنه في غاية العمق، فهو كتابٌ مُركز.

ولكن أقول جوابًا على ما سُئلت عنه: إن كنت ستستفيد من هذا الوقت الذي يستغرقه الدرس في درسٍ آخر، يفيدك أو يُناسب مستواك العلمي، فلعل تقديمك ما يُناسبك في هذه المرحلة أولى من حضورك هذا الدرس، أمَّا إن كنت إن لم تحضر هذا الدرس سوف يضيع وقتك سُدى، يذهب عليك سبهللة في كلامٍ لا ينفع، أو في تشاغُل بأمورٍ من الفضول، أقول حينها: لا، احضر، ولو لم يكن إلا أن تنال بتوفيق الله عز وجل ورحمته ثواب حضور مجالس العلم، وأنت مستفيدٌ -إن شاء الله- ولابد ولو لم تستفد إلا بعض الفائدة فإن هذا مكسب، كونك تستفيد بعض الفائدة إن لم تستفدها كلها، لا شك أن هذا خيرٌ كثير، وعلى كل حال ستجد أن هذا الكتاب ليس مُعقدًا، ليس من قبيل الطلاسم، بعض الناس يظن هذا الكتاب في غاية الصعوبة، لا، الكلام يسير وسهل في عامته، هناك مواضع معينة فقط تحتاج شيئًا من التركيز وفَهْم للاصطلاحات، وبالتالي تنحل هذه الإشكالات القليلة، وإلا فالكتاب في عامته سَهْل ويسير، ويمكن لقارئه أن يستفيد منه فائدةً كثيرة.

فهذا ما يتعلق بالجواب عن هذا السؤال.

*طبعًا الكتاب له طبعات متعددة، لعل أجودها الطبعة التي سنقرأ فيها إن شاء الله، وهي التي حققها الدكتور محمد السعوي، لعل هذه أجود هذه الطبعات فيما أعلم، أو إلى هذا الوقت.

من أراد أن يقرأ في طبعة أخرى لا حرج، طبعة مجموع الفتاوى لا بأس بها، وإن لم تكن الأجود لكن لا بأس بها، وهي في أول المجلد الثالث من مجموع

الفتاوى، أو غيرها من الطبعات لا بأس بها، لكن يتنبه إذا كان هناك تصحيح أو شيء يتنبه ويُصحح ما في نسخته.

قال الشيخ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم -رحمه الله تعالى- في رسالة التدمرية:

الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

بدأ المؤلف رحمه الله كتابه بخطبة الحاجة، وشيخ الإسلام رحمه الله ذو عناية بهذه الخطبة، وقد أحصيتُ عشرات المؤلفات التي افتتحها بهذه الخطبة، ما بين الكتب الكبار، أو الرسائل الصِغار، ومنها هذه الرسالة التي بين أيدينا، ومنها الرسالة التي قرأناها قريبًا وهي العبودية، في سلسلة طويلة من مؤلفات الشيخ رحمه الله، فإنه كان يعتني كثيرًا بهذه الخطبة وله شرحٌ وتفصيلٌ لها في مواضع من كتبه رحمه الله، حتى أنه وصفها بأنها **عَقْدُ نِظَامِ الإسلام والإيمان**، لما شرحها وفصلها، وبيَّن أنها مشتملةٌ على أنواع التوحيد الثلاثة: الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات، وصفها بأنها: **عَقْدُ نِظَامِ الإسلام والإيمان**.

هذه خطبةٌ جليلة كان النبي صلى الله عليه وسلم كما يقول ابن مسعودٍ رضي الله عنه وقد وصفها بخطبة الحاجة، -كان يُعلمهم أعني أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم هذه الخطبة، يقدمون هذه الخطبة بين يدي حاجاتهم، سواءً تعلقت بالنكاح أو غير النكاح، خطبةٌ عظيمة وجليلة، وذات قدرٍ شريف.

حتى إنَّها كانت سببًا في إسلامِ مُشرك، هذه الكلمات التي سمعتها كلماتٌ مؤثرة وعظيمة، ومن أصغى إليها بسمعه وقلبه، فإنَّه يجد تأثيرًا عظيمًا، ضمادٌ الأزدي رضي الله عنه أسلم بسبب هذه الخطبة، سمعها فقط، فبايع النبي صلى الله عليه وسلم على الإسلام وشهد شهادة الحق، فقد أخرج الإمام مسلمٌ -رحمه

الله- في صحيحه أنَّ ضمادًا رضي الله عنه وهو من أزد شنوءة، جاء إلى مكة، وسمع الناس يتكلمون يقولون: إن محمدًا مجنون صلى الله عليه وسلم وحاشاه، وقال: إنني كنت أرقي من هذه الريح، يُريد أرقي من الجنون، فأتيت محمدًا، فقلت: إني أرقي من هذه الريح، فدعني أرقيك لعل الله عز وجل أن يشفيك، يقول: فما كان منه إلا أن قال: «**إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهدِ الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، أما بعد**»، يقول: فقلت له: «أعِد عليَّ كلماتك هذه»، يقول: فأعادها عليّ ثلاث مرات، فقال حينها: «والله لقد سمعت كلام السحرة، والكهنة، والشعراء، فما وجدت مثل هذا الكلام، إن كلماتك هذه بلغت ناعوس البحر»، وفي بعض النُسخ ولعله الأصح: «بلغت قاموس البحر-؛ يعني بلغت لُجته ووسطه- فابسُط يدك أُبايعك»، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**وتُبايعني عن قومك؟ قال: نعم، أُبايعك عن قومي**»، فأسلم رضي الله عنه كل ذلك بسبب أنه سمع هذه الخطبة العظيمة، جليلة القدر، التي اشتملت على معانٍ في غاية الأهمية يحتاجها كل إنسان، غاية الحاجة.

ومما تضمنته هذه الخطبة: أنَّها دلت العبد على طريق السعادة، وذلك أنه يحتاج في النعم إلى حمد الله، وفي الطاعات إلى الاستعانة بالله، وفي الذنوب إلى أن يستغفر الله، ومن جمع هذه الأمور، فقد حيزت له السعادة، أنه إذا نزلت عليه النعم يُقابلها بالحمد والشكر لمُسديها وهو الله سبحانه، وإذا أراد أن يقوم

بالطاعات، فيستعين بالله عز وجل، وإذا وقع في الذنوب، فإنه يستغفر الله عز وجل.

كما أنها اشتملت على الاستعاذة بالله عز وجل من أعظم الشرور، فوالله ما ثمة شرٌ أعظم من هذين المذكورين في هذا الحديث، قال صلى الله عليه وسلم: «**ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا**» فالنفوس فيها شرور، النفوس قد تكون أمَّارة بالسوء، فتقود صاحبها إلى العطب والهلاك، فيسأل العبدُ ربه أن يُعيذه من شرور نفسه، ويا سعادة من أُعيذ من شرور نفسه، وأُعين على نفسه.

وقال ثانيًا: «**ومن سيئات أعمالنا**» وهذا يحتمل أمرين:

- أن يريد الأعمال السيئة -يعني المعاصي والذنوب-، وهل يورد الإنسانَ الموارد إلا ذلك؟!

- أو يكون يُريد عليه الصلاة والسلام، وهذا ما اختاره المؤلف رحمه الله، أنه يريد بسيئات الأعمال عقوباتها.

فهو إما يريد السبب الذي يؤدي إلى عذاب الله عز وجل وسخطه، وهو سيئات الأعمال التي هي الأعمال السيئة، أو يريد المُسَبَب، وهو عذاب الله عز وجل وسخطه.

فيكون قد اشتمل كلامه هذا صلى الله عليه وسلم في هذه الخطبة على الاستعاذة بالله عز وجل من أساس الشر، ما يدعو إلى الشر، وما يُهيئه، وما يُزينه، وهو هذه الأهواء الرديئة، والخواطر السيئة، وذلك كله من فِعل النفس الأمارة بالسوء، أو من الأعمال السيئة نفسها التي تقع من العبد سواءً كانت واقعةً من

لسانه، أو واقعةً في قلبه، أو من جوارحه، أو من الآثار التي تترتب على ذلك، وهي الآثام والشرور، وما يُوقعه الله سبحانه وتعالى عقوبةً بعدله على مرتكبِ ذلك في الدنيا والآخرة.

فالمقصود أن هذه الخطبة اشتملت على هذه الاستعاذة العظيمة التي كل واحدٍ منا بحاجةٍ إلى أن يسأل الله سبحانه وتعالى بقلبٍ صادق أن يُعيذه من هذين.

كما أنها اشتملت على شهادة الحق وهي الشهادة بالتوحيد، والشهادة بالرسالة، توحيد الله -عز وجل- بالعبادة، وتوحيد الرسول -صلى الله عليه وسلم- بالاتباع.

قال: (**وأشهد**) وقد علمت -يا رعاك الله- أنَّ قولك: (أشهدُ) يعني: أنك تُخبر وتنطق بما تعلم وتتيقن، قول القائل: (أشهد) يجمع ثلاثة أمور: إخبار عن علم ويقين.

أشهدُ: أُخبر وأنطق عن علمٍ ويقين أنه لا إله إلا الله. يعني أنه لا معبود حقٌّ إلا الله، هذه الكلمة مشتملة على جزئيين على ركنين: النفي والإثبات، البراء والولاء، والبغض والمحبة، التخلية والتحلية، النفي والإثبات، فأنت تتخلى وتبرأ وتكفر بكل ما يُعبد من دون الله -عز وجل-، وتتحلى بالتوحيد، وهو أن تعبد الله وحده لا شريك له، تُحب الله -سبحانه وتعالى- وتُواليه، وتتوجه له بالذل والخضوع وحده لا شريك له، هذه هي شهادة التوحيد.

ثم قال: (**وحده لا شريك له**) قوله: (وحده) تأكيد، وقوله: (لا شريك له) تأكيد، وهذا كله تأكيدٌ بعد تأكيد لعظيم مقام التوحيد.

ثم الشهادة لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- بأنه رسول الله حقًا وصدقًا، فأنت تُخبر عن علمٍ ويقين، بأنَّ محمدًا بن عبد الله القُرشي الهاشمي صلى الله عليه وسلم رسولٌ من عند الله، وذلك يعني أن تؤمن بأنه قد بعثه الله عز وجل بالنبوة والرسالة، وأنه رسولٌ إلى الثقلين كافة: الإنس والجن، منذ مبعثه عليه الصلاة والسلام، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، كما أنك تؤمن بأنه خاتم الأنبياء والمرسلين -عليه الصلاة والسلام-.

ومقتضى هذه الشهادة: أن تُطيعه فيما أمر، وأن تُصدقه فيما أخبر، وأن تجتنب ما نهى عنه وزجر، وألا تعبد الله إلا بما شرع، فعادت هذه الرسالة ببيان أصل الدين وفرعه، وظاهره وباطنه، وهو شهادة التوحيد، هاتان الشهادتان كلمة الحق، لا نجاة إلا بهما، والناس في إيمانهم يتفاوتون بحسب تحقيقهم لهذه الشهادة، والإتيان بشروطها، والإتيان بحقوقها، والإتيان بلوازمها.

كما أن هذه الخطبة فيها: إثبات القدر الذي هو نظام التوحيد، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**من يهدِ الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له**» وذلك من مباحث القدر، مسألة الهداية والإضلال، فالهداية في هذا الكلام في هذه الخطبة، إنما **هي هداية التوفيق**، وليس المقصود هداية الإرشاد، المقصود هذه الهداية الخاصة التي خص الله -عز وجل- بفضله، خص أهل الإيمان من أراد بهم السعادة خصهم بهذه الهداية -سبحانه وتعالى-. «**فمن يهدِ الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له**».

والله عز وجل إذا فتح باب خيرٍ ورحمة على عبدٍ، فلا يمكن لأحدٍ أن يُمسك هذا الخير، كما أنه إذا أمسك هذا الباب عن أحدٍ، فلا يمكن لأحدٍ أن يفتحه، ﴿مَا

يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[فاطر:٢]، فالتوفيق منه، والخذلان منه، لكنَّ الفرق بين الأول والثاني أن التوفيق فضله، وأن الخذلان عدله، فالله عز وجل لا يُضِلُّ ظلمًا حاشاه، فقد تنزه عن الظلم، وحرَّم على نفسه الظلم، إنما إضلاله عن عدلٍ منه سبحانه وتعالى، فالإضلال عقوبةٌ تقع على مستحقيها، وهذا عدلٌ يُحمد عليه سبحانه، كما سيأتي الكلام عن هذا -إن شاء الله-.

هذه بعض الكلمات التي تتعلق بهذه الخطبة العظيمة التي هي خطبة الحاجة، وما أجدر طالب العلم إذا قرأ هذه الخطبة في أي موضع، أو سمعها أن يُحسن تأملها، فإن فيها من الخير والنفع الشيء الكثير، والله أعلم.

قال -رحمه الله-:

أما بعد: فقد سألني من تعينت إجابتهم أن أكتب لهم مضمون ما سمعوه مني في بعض المجالس، من الكلام في التوحيد والصفات، وفي الشرع والقدر، لمسيس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين، وكثرة الاضطراب فيهما، فإنهما مع حاجة كل أحد إليهما، ومع أن أهل النظر والعلم، والإرادة والعبادة، لابد أن يخطر لهم في ذلك من الخواطر والأقوال ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال، لاسيما مع كثرة من خاض في ذلك بالحق تارة، وبالباطل تارات، وما يعتري القلوب في ذلك من الشُّبه التي توقعها في أنواع الضلالات.

هذه القطعة من الرسالة فيها بيان سبب تأليف هذا الكتاب، ومعلومٌ عندك يا طالب العلم، أن أهل العلم ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ما كانوا يؤلفون الكتب ترفًا، ولا تصنُعًا، ولا تزينًا، ولا مُباهاةً، إنما كانوا يؤلفون الكتب عن الحاجة، فمتى ما وُجدت الحاجة فإنهم يؤلفون؛ لأنهم يعلمون أنَّ هذا التأليف وهذا التصنيف من باب تقرير الحق، من باب الجهاد العلمي الذي لا يقل عن الجهاد البدني أهميةً وثوابًا، وربما فاق الجهاد البدني.

المقصود أنَّ هناك أسباب تدعو إلى التأليف، وليس التأليف نوعٌ من الترف، ونوعٌ من الشيء الذي يتزين به الإنسان، فشيخ الإسلام رحمه الله كان يؤلف عن حاجةٍ.

والسبب الذي ذكره -رحمه الله- في هذه الأسطر، يمكن لنا أن نُلخصه في أربعة أسباب:

أما السبب الأول: فهو أنه قد سُئل، فتعينت الإجابة في حقه، فإن من سُئل عن علمٍ فكتمه، أُلجم بلجامٍ من نارٍ يوم القيامة، وهذا المقام يحتاج إلى تفصيل، شيخ الإسلام رحمه الله يقول: **(سألني من تعينت إجابتهم)**، ويبدو أن هؤلاء

كانوا من أهل تدمُر، وأشار إلى هذا ابن عبد الهادي -رحمه الله- في ترجمة شيخ الإسلام، ولذا سُميت الرسالة بالتدمرية.

يقول: (**من تعينت إجابتهم أن أكتب لهم مضمون ما سمعوه مني في بعض المجالس**) ما أحسن مجالس شيخ الإسلام، ويا ليت أننا قد حضرناها، مجالس مشغولة بالعلم، ومشغولة بالنفع، مشغولة بالمسائل المفيدة، يطرح فيها شيخ الإسلام رحمه الله للجالسين ما ينفعهم ويُفيدهم، ولاسيما ما يتعلق بأصل الدين، ما يتعلق بالتوحيد، ما كانت المجالس مشغولةً بالقيل والقال، ولا معمورةً بما يُوغر الصدور، ويُسود القلوب، إنما كانت مجالس فيها العلم، كانت المجالس سببًا لزيادة الإيمان، فشيخ الإسلام رحمه الله قد انتفع به مجالسوه أعظم ما يكون من النفع -عليه رحمة الله-.

المقصود أنه يذكر أنه قد تعينت الإجابة عليه.

واعلم -يا رعاك الله- أنه قد جعل الله سبحانه وتعالى في العلم حقًا على حامله، كما أن في المال حقًا على مكتسبه، كما جعل الله عز وجل في المال حقًا، يجب عليك يا صاحب المال أن تؤديه، كذلك يا صاحب العلم لله عليك حقٌّ يجب عليك أن تؤديه، وهذا هو التعليم والإفادة والإجابة وإزالة الشُبهة والإشكال، **وذلك إنما يتعين إذا كان التعليم لأهله، ولا يتعين إذا لم يكن لأهله**.

إذن التعليم يتعين في حالةٍ، ولا يتعين، وقد يُكره في حالة.

أما الحالة التي يتعين فيها التعليم، يتعين بذل العلم لأهله، وهم: **كل من كان طالبًا له، مستهديًا به، متأدبًا بأدبه**.

أهل التعليم من يتعين تعليمهم، من جمعوا هذه الأمور الثلاثة:

أن يكون طالبًا له، يبتغيه، ويحرص عليه، ويسعى إليه.

وثانيًا: **يستهدي به**، يريد أن ينتفع، يريد أن تكون له الهداية بالعلم، يجعل العلم سببًا للنجاة.

وثالثًا: **أن يتأدب بأدبه**، لا أن يكون عديم الأدب، أو قليل الأدب، وذلك أن المتعلِّم بحاجةٍ إلى الأدب حتى ينشرح إليه المعلم.

إنَّ المعلم والطبيب كلاهما لا ينصحان إذا هما لم يُكرما
فاقنع بدائك إن جفوت طبيبه واقنع بجهلك إن أهنت معلمَا

لابد من التأدب بأدب العلم، أما من لم يكن متأدبًا، فإنه لا يستحق أن يُعلَّم، وكل ذلك متأسسٌ على أصلٍ مهمٍ لابد من رعايته، وهو: أنَّ **العلم عزيزٌ، فيجب إعزازه، والعلم كريمٌ فيجب إكرامه وصيانته**، وعلى هذا توارد كلام السلف رحمهم الله.

العلم شيءٌ شريف، العلم شيءٌ عظيم يجب تعظيمه

ولو أن أهل العلم صانوه صانهم ولو عظموه فى النفوس لعُظما

يجب أن يُعظم العلم في النفوس، ويجب أن يُعز، ويجب أن يُكرم، ولا يجوز أن يُضاع وأن يُبتذل، وهاهنا بابٌ عظيم أُوصيك بقراءته يا طالب العلم، ويا من فتح الله -عز وجل- عليك بالتعليم والإفادة، أن تقرأه في كتاب الخطيب البغدادي -رحمه الله- الذي هو ((الجامع))، فإنه عقد بابًا نفيسًا أورد فيه جملةً من الآثار عنون لهذا الباب: باب من إضاعة العلم بذله لغير أهله[1]، فالعلم شريف لا يُبتذل، ومِنْ ابتذاله: أن يُبذل وأن يُعطى لمن لا يستحقه، وذلك إما أن يكون

(١) كراهية التحديث لمن لا يبتغيه، وأنَّ من ضياعه بذله لغير أهليه. ط: دار ابن الجوزي، ص٢١٥.

غير طالبٍ له، يكون معرضًا، متلهيًا، ليس عنده همة لتحصيله، فتأتي يا أيها المعلم تبذل هذا الشيء الشريف النفيس لشخصٍ ليس عنده حرصٌ عليه، هذا ابتذالٌ لا ينبغي.

يقول مطرفٌ رحمه الله: (لا تُطعم طعامك من لا يشتهيه)[٢] قال هذا في هذا المعنى، والعلم أشرف من الطعام، والطعام لا تبتذله إذا كان طعامًا حسنًا جيدًا لا تبتذله إلى من لا يشتهيه، يقول في هذا المعنى هذه الإشارة، يقول: (لا تُطعم طعامك من لا يشتهيه).

ويقول مسروقٌ رحمه الله: (لا تنشر بزَّك إلا عند من يبتغيه)[٣] إذا كان عندك البز، وهذه الثياب الفاخرة لا تنشرها لكل أحد، إنما من كان يبتغيها وحريصًا عليها، هو الذي تنشر أمامه هذا العلم، وهذا -أعني كونك لا يكون عندك همة ولا حرص على أن تُعلِّم غير الحريص- هذا ليس من كتمان العلم، بل هذا من إعزاز العلم، ومن منح الجُهال علمًا، أضاعه كما يقول الشافعي، وقد أخرج هذا عنه أبو نُعيمٍ في الحِلية، يقول:

وَمَنْ مَنَحَ الجهّالَ عِلْماً أضَاعَهُ ... وَمَنْ مَنَعَ المستوجِبين فقَدْ ظَلَم

أنت بين أمرين:

أن يكون بذْلك للعلم لغير حريصٍ عليه، إما أن يكون متلهيًا، أو يكون متفكهًا، أو يكون مستكبرًا ومعرضًا، مشغولًا عنه، لكن " أعطنا إيش عندك"، كأنه يطلب من مغنٍ أن يُغني، هذا ليس من إعِزاز العلم، أن يُبذل العلم لمن هذه

---

(٢) ص ٢١٥.

(٣) ص ٢١٥.

حاله، إنما يُبذل العلم لمن تظهر عليه أمارات الحرص، والرغبة، والشغف، هذا الذي يُعطى هذا العلم، أما من لم يكن كذلك، فإن مقلَّد العلم لغير الحريص كمقلد الزبرجد للخنازير، وهذا معنى كلام الإمام مالكٍ بن أنس رحمه الله.

والأمر الثاني: قلنا: أن يكون للطالب الذي يستهدي، يكون طالبًا للعلم حريصًا عليه مستهديًا به، أما إذا كان يطلب العلم لكن لأغراضٍ فاسدة، يُريد المجادلة، يريد المماراة، يُريد أن يقتنص شيئًا من أجوبتك ليُحقق مآرب سيئة، فهذا مما ينبغي التفطُن له، ليس هذا جديرًا بأن يُعلم، ولا أن يُجاب إلى سُئله، حتى تكون أمارة الاستهداء بالعلم باديةً عليه، وهذا يُدركه الحصيف الذكي الذي يعرف من وجه ومن كلام ومن لحن قول المتكلم ماذا يريد بهذا السؤال، وماذا يُريد بهذا الطلب للعلم.

الأمر الثالث: أن يكون متأدبًا بأدب الطلب، فإن كان عديم الأدب أو قليل الأدب، فإنه لا يستحق أن يُعلم، بل لا يُجدر بالمعلم أن يُهين العلم بإعطائه لمثل هذا، حضر أحد أولاد المهدي إلى شَريكٍ رحمه الله شريك القاضي، وجلس مستندًا إلى جِدار، وقال: حدثني يا شيخ، هذه ليست هيئة طالب العلم، فأعرض عنه ولم يلتفت إليه، ما كأنه سمع منه شيئًا، فكرر عليه السؤال، فكرر الالتفات عنه والإعراض عنه، فقال: كأنك تريد الإزراء بأولاد الخلفاء، فقال: لا، ولكنَّ العلم أزين عند أهله من أن يُضيعوه، -انظر إلى إعزاز العلم عند السلف-، قال: العلم أزين عند أهله من أن يُضيعوه، يقول: فجثى على رُكبتيه بين يديه، وسأله أن يُحدثه، فقال: هكذا يُطلب العلم، فحدثه.

إذن لابد من رعاية هذه الأمور في بذل العلم، أن يُبذل العلم لأهله، واجبٌ عليك يا عبد الله، وإذا جاءك من هو من أهله، فوالله إنَّ هذا من نعمة الله عليك، ومن الأجر الذي يسوقه الله إليك، عليك أن تنشرح صدرًا، وأن تُرحب به، وأن تقول ما أرشد إليه النبي -صلى الله عليه وسلم-: مرحبًا يا طالب العلم، الترحيب كان لمن؟ لطالب العلم، الذي يأخذه بحقه، ومن لم يكن كذلك، فإن الذي ينبغي أن يُصان العلم وأن يُعز.

أما السبب الثاني: فهو قوله رحمه الله: (**لمسيس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين**) وصدق -رحمه الله-، أهمية المسؤول عنه تُعيِّنُ الجواب عن السؤال، تجعل الجواب عن السؤال متعينًا، فإن السؤال كان عن شيءٍ في غاية الأهمية، عن شيءٍ واجبٍ في الشرع، بل هو من أوجب الواجبات، فإنَّ السؤال الذي تعلَّق بتحقيق الأصل الأول، وهو عن الحق في باب الأسماء والصفات، لا شك أنَّه من أهم المهمات.

فأي علمٍ أهمُ من العلم بالله سبحانه وتعالى؟!، الذي العلم به أعظمُ نعمةٍ على الإنسان، بل إنَّ الحياة الحقيقية ليست إلا لمن كان عَارفًا بالله سبحانه وتعالى، فمن عَرَفَ الله عز وجل عرف ما سواه، ومن جهِل ربه، فإنَّه لما سواه أجهل، هذا أعظم ما تطلبه النفوس، أعظم ما تُعْمَرُ به القلوب، معرفة الله -سبحانه وتعالى- المعرفة الحقة المبنية على الأصول الصحيحة، المستفادة من الوحي مما بينه رسل الله، مما جاء في الكتاب والسنة، سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا أهم ما يكون، وأعظم ما يكون، والحاجة إليه تفوق كل حاجة.

كيف يتسنى لك يا أيها المسلم أن تعبد من لا تعرف عنه شيئًا؟!

لو قيل لك: اعبد، صل، صم، حُج، اسجد، أَحِب، توكل، خَفْ ممن لا تعرف عنه شيئًا، هل هذا ممكن؟ والله غير ممكن، لا يمكن أن تقوم بالعبادة لمألوهٍ ومعبودٍ هو مجهولٌ لك، لا تعرف عنه شيئًا، كيف يتأتى ذلك، إنما كلما كنت به أعرف كنت له أعبد.

ولذا كان النبي صلى الله عليه وسلم أعبد الخلق لربه؛ لأنه أعلم الخلق بربه صلى الله عليه وسلم، بمقدار علمك بالله، وبصفاته، ونعوت جلاله وجماله سبحانه وتعالى، تكون عابدًا لله -سبحانه وتعالى-.

إذن مسيس الحاجة إلى هذا.

أيضًا إلى الأصل الثاني، وهو تحقيق العبودية لله وحده لا شريك له، والإيمان بالقدر، الذي هو نظام التوحيد، وقد استحسن الإمام أحمد رحمه الله قول من قال: إن القدر قدرة الله، عرَّف القدر: بأنه قدرة الله، الإمام أحمد استحسن هذا جدًا وصدق في هذا الاستحسان؛ لأن قُدرة الله سبحانه وتعالى تتجلى في قدره من أوجهٍ كثيرة، يعرف ذلك من يعرف باب القدر، وعليه فقد قدر الله حق قدره، من آمن بالقدر على وجهه، وليعلم الذي قد خاض في باب القدر على غير وجهه، أنه ما قدر الله حق قدره، وهذا سيتبين لنا في موضعه -إن شاء الله-.

إذن الحاجة مسيسه إلى معرفة هذين الأصلين الذين سُئل عنهما شيخ الإسلام رحمه الله، **هذا السبب الثاني**.

قال -رحمه الله-: (**لمسيس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين، وكثرة الاضطراب فيهما**) وأشار إلى هذا السبب بعد قليل أيضًا في قوله: (**لاسيما مع كثرة من خاض في ذلك بالحق تارة، وبالباطل تارات**). **هذا هو السبب الثالث:**

كثرة الاضطراب، شدة الخلاف الذي وقع بين المنتسبين إلى هذه الملة، سواءٌ كانوا من أهل الإسلام، أو ممن يُحكم عليهم بأنهم خارجون عن ملة الإسلام.

الخلاف في هذا الباب خلافٌ كثير، خلافٌ واسع، الاضطراب شديد، وهذا مما قد يتحير معه الجاهل، فيحتاج إلى التحقيق في هذا المقام، أن يعرف الحق، وأن يعرف الباطل، فيعرف الحق ويلتزمه، ويعرف الباطل فيجتنبه، هذا مما تشتد الحاجة إليه.

الخلاف في هذين الأصلين خلافٌ قديم، الخلاف في القدر، مخالفة ومجانبة الصراط المستقيم فيه شيءٌ قديم، كان في أثناء المائة الأولى، فإنه قد خرجت رؤوس البدعة في هذا الباب في أواخر عهد الصحابة رضي الله عنهم، وقل مثل هذا فيما يتعلق بالانحراف والاضطراب والاختلاف في باب الصفات؛ فإنه نشأ في المائة الثانية، وبالتالي فالخلاف قديم، ولم يزل يزداد إلى هذا الزمن المتأخر إلى وقت شيخ الإسلام، وإلى وقتنا المعاصر، الخلاف كثير، وكلٌ يدعي أنه على حق، وكلٌ يستدل، وكلٌ يرد على مخالفه.

إذن الخلاف والاضطراب في هذا الباب كثير، وبالتالي يحتاج المسلم إلى أن يعتصم بالأصول المستمدة من الوحي، حتى ينجو من هذا الاختلاف، كلما كان الاختلاف كثيرًا، وكلما كان الاضطراب شديدًا، كلما كان على مبتغي الحق أن يسعى في تحصيله أكثر، المقام عظيم، وبالتالي زلة القدم ربما تكون قريبة، مع كثرة هؤلاء الخائضين، وكثرة هؤلاء المتكلمين الذين زخرفوا أقوالهم وحسنوها، والجاهل ومن لم يكن عنده بصيرة ربما يقع في الخطأ.

ولاحظ -يا رعاك الله- أنَّ الخطأ في هذا الباب، ليس كالخطأ في غيره، الخطأ هاهنا يتعلق بالله -سبحانه وتعالى- بمعرفته، بالقيام بحقه سبحانه وتعالى، وبالتالي فليس الخطأ هاهنا في مسألةٍ اجتهادية، ويُقال لصاحبها: إنه قد أخطأ في أمرٍ يسير، لا، المقام مقامٌ عظيم، يحتاج الإنسان إلى أن يحترس، وأن يُحقق، وأن يبحث عن الحق من مظنته، ويُعرض عمَّا سوى ذلك.

ومن إنصاف المؤلف رحمه الله، هذه الكلمة فإنها أعجبتني كثيرًا، فإنه قال: **(لا سيما مع كثرة من خاض في ذلك بالحق تارة، وبالباطل تارات)** هذا من إنصاف الشيخ رحمه الله، فإن أقوال المخالفين، فإن تقريرات المبتدعة ليست باطلًا مئةً بالمائة، بل في أثناء ذلك وفي أعطاف كلامهم شيءٌ من الحق، ويجب أن يُقبل الحق ممن قاله، ولا يجوز أن يُرد الحق ممن قاله؛ لأنه فلان؛ لأنه القائل، الحق مقبولٌ حتى من البغيض، والباطل مردودٌ حتى من الحبيب، هذا هو مقتضى الإنصاف، مع أن هذا الأمر يزيد الأمر وعورة؛ لأنَّ وجود شيءٍ من الحق، يؤدي إلى نوع التباس.

لو كان الكلام باطلًا برمته من أوله إلى آخره، لكان التبصُر به والانصراف عنه يسيرًا، فالنفوس مجبولةٌ على بغض الباطل والانصراف عنه متى ما كان باطلًا محضًا، لا تُقبل عليه النفوس، لكنَّ المشكلة هو أنَّ هذا الباطل يشتمل على قدرٍ من الحق به يروج، لولا وجود شيءٍ من الحق في المذاهب الباطلة ما راجت، ولا انتسب إليها من انتسب، ولا أقبل عليها من أقبل، لكنك تجد أنه يقول: هذا المذهب مذهبٌ صحيح، ألم ترَ إلى أنَّ فيه كذا وكذا؟، والذي يُذكر هاهنا حق، فأدَّى هذا إلى أن تزين هذا المذهب وأصبح حسنًا في نظر هذا الجاهل، وعميَّ عن

أنَّ هذا ذرٌّ للرماد في العيون ربما يكون بقصدٍ من صاحبه، وربما لا يكون بقصد، لكن المقصود أنه سبب إلى أن ينجذب الجاهل إلى هذا المذهب الباطل.

المقصود أن هذا مما ينبغي أن يُنظر إليه ويَلتفت إليه الإنسان ينظر إليه **من جهتين**:

أولًا: من جهة قبول الحق، وعدم التعميم بأنَّ المذهب كله باطل من أوله إلى آخره، كل شيءٍ يقررونه باطل، لا، ليس الأمر صحيح، وإن كان الذي يقررونه من الباطل هو الأكثر، وهم متفاوتون في هذا تفاوتًا كثيرًا، لكن في الجملة أهل البدع بجميع أطيافهم، وجميع مناهجهم، ومذاهبهم، الباطل الذي يقررونه أكثرُ من الحق هذا لا شك فيه، لكن نسبة هذا الباطل تتفاوت، ولذا تجد أنَّ أهل السنة لإنصافهم يقولون: الفرقة الفلانية أقرب إلى أهل السنة من الفرقة الفلانية، هذه النسبية ما معيارها؟ كثرة الحق الذي عندهم أو قِلّتُه، ولاحظ أنني أقول الكثرة هاهنا أيضًا نسبية، وذلك بنسبة هذا الحق مع الحق الذي عند الفرقة الفلانية أكثر، وإن كان إذا قارنت المسائل، فالباطل عند هذه الفرقة أكثر من الحق.

أما السبب الرابع: فهو وجود خواطر تلج إلى القلوب؛ سببها شُبه تُعرض، وبالتالي يكون القلب أسيرًا لهذه الخواطر، عندنا شُبه تُسبب خواطر فاسدة، عندنا وحيٌ يُسبب اعتقادًا صحيحًا، وعندنا شُبهه تُسبب خاطرًا فاسدًا، هنا مذهب أهل السنة، وهنا مذهب أهل البدعة.

أهل البدعة مادة مذهبهم الغالبة شُبه تُعرض فتتلقفها القلوب، هذه الشُبه لا شك أن للشيطان تأثيرًا في بثها في النفوس، فإنَّ له وسوسة في القلوب، ومادة ذلك من أهل البدع والضلال الذين يُزينون هذا الباطل بالشُبه، والشبهة كاسمها

شيءٌ يشتبه عند الناظر فيه إذا لم يكون راسخًا في العلم، إن نظرت إليها تجد أنها من زاوية فيها حق، وإن نظرت إلى هذه الشبهة من زاوية تجد أنَّ فيها باطلًا، فيشتبه الأمر على الإنسان، ويقع في شيءٍ من اللبس.

إذن هناك شُبهٌ تُبث، الشيطان يوسوس، وأهل البدع يبثون، وبالتالي تَنْتُجُ الخواطر الفاسدة، التي تتعلق بالله سبحانه وتعالى، والتي يكون نتيجتها عطبٌ عظيم، فيُظنُّ بالله غير الحق، يُظنُّ بالله ظن الجاهلية، وهذه مصيبةٌ عظيمة، هؤلاء المتخرصون، هؤلاء الخائضون الذين ولجوا إلى باب الأسماء والصفات، أو إلى باب القدر بالباطل بالشُبه التي يقررونها، نتيجة ذلك أن تمتلئ قلوبهم بالخواطر الفاسدة، فيظنون بالله غير الحق، يُصبح في قلوبهم فسادٌ عظيم يتعلق باعتقادهم بالله سبحانه وتعالى.

ربما وجدت في قلوبهم ظنَّ الظلم في حق الله سبحانه وتعالى، يعني ينسبون الظلم إلى الله -سبحانه وتعالى-، والسبب الشُبْهَ، ربما تجد في قلوبهم ظلامًا؛ لأن ما يعتقدون في حق الله -عز وجل- أقرب إلى اعتقادهم العدم في الله -سبحانه وتعالى- كما يقررون: لا دخل العالم، ولا خارجه، ولا فوق، ولا تحت، ولا عن يمين، ولا عن شمال، ولا... ولا... ولا... في سلسلة طويلة من هذا النفي الذي نتيجته، وهذا كله من الشُبه، نتيجته أنهم يظنون أن الله سبحانه وتعالى عدم لا حقيقة له، مجرد شيءٍ معقول.

أما أن يكون شيئًا موجودًا حقيقةً سبحانه وتعالى، وأن له ذاتًا جليلةً، وأنه قد قام بهذه الذات صفاتٌ عظيمة، فهذا ليس من ناتج هذه الشُبه، هذا من ناتج الوحي الذي انصرفوا عنه مع الأسف الشديد.

هذه الشُبه ينبغي أن يُعلم أنها خطافة، وأن أهل العلم لهم منهجٌ في التعامل معها، أولًا: يجب النأي عن الشُبه، يجب الابتعاد عنها، الدين -يا أيها الأحبة- ليس محلًا للأخذ والرد ليس محلًا للمجازفة، الدين أغلى ما تملك، وبالتالي من تعظيمك له ألا تُعَرِضَهُ للذهاب أن تنحرف عنه، أن تنحرف عن الدين الحق، ومن أعظم الأسباب أن تُرخي السمع إلى هذه الشُبه، فالشُبه خطافة، والقلوب ضعيفة، والذين ضلوا بسبب الشُبه لا يُحصون.

الذي ينبغي عليك يا أيها المسلم أن تصون قلبك وسمعك عن الالتفات إلى هذه الشُبه، هذا هو **الأمر الأول**.

إن السلامة من سلمى وجارتها ألا تحل على حالٍ بواديها

ثانيًا: على المسلم إذا وقع في نفسه شيءٌ من هذه الشُبه التي تُزين الباطل، التي تقدح في الحق، تقدح في الوحي، عليك يا عبد الله أن تسعى السعي الدائب في إزالتها، ولا تكسل، ولا تُسوف، عليك أن تردها مباشرة، وتسعى في إزالتها، وطبيب ذاك العالِم الرباني، أن تذهب إلى أهل العلم، أن تذهب إلى كتب أهل العلم إن لم يتيسر لك سؤالهم مباشرة، أن تسعى السعي الحثيث في إزالة هذه الشُبه حتى لا تبقى في قلبك.

الأمر الثالث المهم: أنَّ عليك يا أيها المسلم أن تعتصم بالأصول الكبار التي تتكسر عندها الشُبه، وهذا من الأمر المهم، إذا وردت عليك شُبهة ولم يُمكنك الجواب عنها، فإن عليك أن تردها إلى الأصل الأصيل الذي عليه الحق، وبهذا يهون أمر الشُبهة عندك. بمعنى: ما أنت عليه من تجريد العبادة لله، من تجريد المتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، من تعظيم القرآن والسنة، من الإيمان بما

جاء فيهما، من حمل النصوص على الظاهر اللائق بالله عز وجل، من أن تعتقد أن الله لا يمكن أن يُخبر عن نفسه ما ظاهره باطلٌ وسوء، هذه أصولٌ كُبرى ينبغي أن تسطصحبها.

وبالتالي متى ما ورد عليك شُبهةٌ تُخالف ذلك، تقول لنفسك: ما أنا عليه هو الحق، وهو راسخٌ بأدلةٍ كالجبال، وبالتالي: أنا أعلم أن كل ما خالفها باطل، وبالتالي لا يمكن أن يؤثر في إيماني كوني أعرف الجواب عنها، أو كيف أردُّ هذه الشُبه وأنقضها، أو لا أعرف هذا موضوعٌ آخر، لكن المهم ألا تؤثر هذه الشُبهة في نفسك، فتُصيبك بشيءٍ من التردد، وشيءٍ من الارتياب، وشيءٍ من الشك، فإن الأمر إن تسلل إلى نفسك ولو بمقدار شعرة، فاعلم أن المجال مفتوح، هذه الشعرة ستتوسع إلى أن تكون شبرًا، ثم ذراعًا، ثم تكون باعًا، ثم تكون أميالًا، وبالتالي فإنّ الإنسان متى ما خرج عن ربقة الالتزام بالأصول والقواعد المبنية على أدلةٍ راسخة، فإنه لا حد لما تقذف به النفوس من الأهواء، وبالتالي سيخرج بعيدًا.

كم من الناس يا إخوة بسبب شُبهةٍ واحدة وصل إلى أن صار من شياطين الإنس، صار أعدى أعداء هذا الدين، صار منكرًا لله سبحانه وتعالى بالكلية، وحرِّك ترَ، ومن عرف الواقع في الحاضر والماضي فإنه يُدرك صدق كلامي، السبب: أنَّ هناك شُبهةٌ واحدة تسللت، سوَّف صاحبها في دفعها، كبُرت ونمت، وإذا به شيئًا فشيئًا يضل في باب الأسماء والصفات، يتبعه ضلالٌ في باب القدر، ويتدرج الأمر به حتى ربما يرتد -والعياذ بالله-، أو على الأقل يكون في نفاق،

يكون قلبه مرتابًا، كما أخبر الله -عز وجل- عن المنافقين، ﴿وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾[التوبة:٤٥].

إذن حذارِ من الشُبه، هذا كله في حق المسلم في الجُملة، كل مسلمٍ هذا هو الحق بالنسبة له:

ينأى عن الشُبه ولا يلتفت إليها.

إن وقعت قَدَرًا فإنه يسعى في إزالتها عن نفسه.

الأمر الثالث: أن يعتصم بالأصول والقواعد الكبرى، ويرد هذه الشُبه المشتبهة إلى هذه الأصول فيهون الأمر.

أما العالِم فإن عليه أن ينظر إلى هذه الشُبه بنور العلم الذي أتاه الله -عز وجل- إياه، ويجب أن يكون في الأمة من ينقض هذه الشُبه، هذا فرضٌ كفائي على أهل العلم، والحمد لله أنَّ أي شُبهةٍ ترد على الحق، فإن الله -سبحانه وتعالى- يُقيض من أهل الحق من ينقضها.

قال رحمه الله:

أَمَّا بعد: فقد سألني من تعينت إجابتهم أن أكتب لهم مضمون ما سمعوه مني في بعض المجالس، من الكلام في التوحيد والصفات، وفي الشرع والقدر، لمسيس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين، وكثرة الاضطراب فيهما، فإنهما مع حاجة كل أحد إليهما، ومع أن أهل النظر والعلم، والإرادة والعبادة، لابد أن يخطر لهم في ذلك من الخواطر والأقوال ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال، لاسيما مع كثرة من خاض في ذلك بالحق تارة، وبالباطل تارات، وما يعتري القلوب في ذلك من الشُّبه التي توقعها في أنواع الضلالات.

تكلمنا عن أسباب تأليف المؤلف لهذه الرسالة العظيمة التي هي الرسالة التدمرية، وقلنا: إن ذلك راجعٌ إلى أربعة أسباب:

فالسبب الأول: أنه قد سُئل؛ فتعينت الإجابة.

والسبب الثاني: مسيس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين المسؤول عنهما، وهما:

ما يرجع إلى باب الصفات وتحقيق القول فيه.

وما يرجع إلى الجمع بين الشرع والقدر.

وهذه الحاجة، أو مسيس الحاجة، تظهر من خلال أمرين:

❋الأول: من جهة أهمية الموضوع الذي يرجع إليه هذان الأصلان، -كما تكلمنا عن هذا فيما مضى-.

❋والأمر الثاني: الحاجة، فالعلم يَعْظُم بحسب أهميته -يعني أهمية موضوعه-، وبحسب أيضًا الحاجة إليه.

وهذان الأصلان اللذان هما: ما يرجع إلى باب الصفات، وما يرجع إلى توحيد العبادة أو الأمر والقدر، هذان الأصلان لا شك أَنَّهما أهم الموضوعات من

حيث هما، وأيضًا الحاجةُ ماسةٌ إلى تحقيق النَظَرِ فيهما، وكل العلوم سوى ذلك، فإنها دونٌ في الأهمية، لاشك أنَّ الرتبة العليا من العلم هي لهذين الأصلين، فكيف لا يكون مع ذلك تحقيق القول فيهما شيئًا تمسُ إليه الحاجة.

والسبب الثالث: كون هذين الموضوعين قد كثُر فيهما الاضطراب والاختلاف بين الناس، وكلما كان الأمر قد اضطربت فيه الأقوال، واختلفت فيه التوجهات، كلما كان تحقيق القول فيه أمرًا مُلحًا.

والسبب الرابع: ما يَعْرِضُ للقلوب من الشُبه والخواطر الرديئة، التي تُدفع بالإيمان والعلم، وتحقيق القول في هذين به بعون الله سبحانه وتعالى تحصيل العلم، الذي تُدفع به هذه الشُبهات، فإنَّ الشيطان يوسوس في صدور الناس، حتى الصالحون قد يَرِدُ على قلوبهم ما يرِد من خواطر رديئة تعلق بالله سبحانه وتعالى-.

وأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قد تسلل إلى بعضهم شيءٌ من ذلك، فإنه قد وقعت بعض الخواطر التي سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عنها، وأخبروه أنهم لا يستطيعون أن يتكلموا بما يرِد على قلوبهم، ولو أن يخرَّ الإنسان منهم من السماء إلى الأرض، أحب إليه من أن يتكلم بذلك، فهذا من الخواطر التي قد تعرض للإنسان حتى ولو كان صالحًا.

ولكن الشأن هاهنا في التفريق بين خاطرٍ يعرِض ويزول سريعًا، وبين شُبهةٍ تعرض فتستقر، ولا تخرجُ إلا بعد أن تترك أثرًا سيئًا في القلب، هذا إن خرجت، أقول: إنَّ التفريق بين هذا وهذا من أهم ما يكون، الشُبه التي تستقر لم تكن

تعرض للكُمَّلِ من المؤمنين، أهل العلم والتقوى، إنَّما وجودها في القلوب نتيجة ضعف الإيمان أو ضعف العلم أو كليهما، وهذا يُحتاج معه إلى معالجة هذا الأمر.

فإنَّ بعض الناس ربما إذا ورد عليه شيءٌ من الأدلة التي دلت على صفات الله سبحانه وتعالى، خالج قلبه شيءٌ من الخواطر الرديئة، إذا بلغه استواء الله عز وجل على عرشه، أو نزوله إلى سماء الدنيا، أو ما شاكل ذلك من هذه الصفات العلية، ربما يعرض لقلبه شيءٌ من الخواطر الرديئة، فَمْثلُ هذه الخواطر إنما تُدفع بالإيمان وبالعلم، إيمان يُكْسِبُ صاحبه تعظيم الله -عز وجل- فيقدُره حق قدره، وهذا الإيمان تندفع معه هذه الخواطر، وهذه الواردات.

وكذلك العلم، العلم بالله -عز وجل- وبأسمائه وصفاته مما تندفع به هذه الخواطر، فمن كان على علمٍ بصفات الله -عز وجل-، وما جاء في النصوص من كونه متصفًا بالصفات العظيمة الجليلة التي تدل على أنَّه أعظم من كل شيء، وأكبر من كل شيء، وأنه الواسعُ الكبير، العزيز القدير سبحانه وتعالى، لاشك أنَّ هذا العلم مما تندفع به هذه الخواطر، ولذا علَّم النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه وأمته، من ورد على قلبه شيءٌ من هذه الخواطر أن يدفعها بالعلم، فيُذكِّر نفسه بقوله: ﴿ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾[الإخلاص: ١-٤]، هذا علمٌ بالله -سبحانه وتعالى- دل عليه الدليل، تُذكر نفسك به، فتندفع هذه الخواطر بتوفيق الله -سبحانه وتعالى-.

أما من تركها، وجعلها تُعشعش في قلبه، فإنَّ نتيجة ذلك قد تكون نتيجةً سيئة، تعود على صاحبها بالخسارة، والخسارة في هذا المقام ليست خسارة دينار أو

درهم، إنما هي خسارة جنة، أو الوصول إليها، إما أن تخسر الجنة فذلك الخُسران المبين، أو يلطُف الله -عز وجل- بك فتفوز بها.

فهذه هي الأمور الأربعة التي ذكرها المؤلف رحمه الله في بيان سبب تأليف هذا الكتاب.

قال رحمه الله:

فالكلام في باب التوحيد والصفات هو من باب الخبر، الدائر بين النفي والإثبات، والكلام في الشرع والقدر هو من باب الطلب والإرادة، الدائر بين الإرادة والمحبة، وبين الكراهة والبغض نفيًا وإثباتًا.

يقول المؤلف -رحمه الله-: (**الكلام في باب التوحيد والصفات هو من باب الخبر، الدائر بين النفي والإثبات**).

هذا الكلام يستدعي منا أن نُقدِّم بمقدمة، وهي أنَّ الكلام ينقسم إلى خبرٍ وإنشاء، والمؤلف -رحمه الله- استعمل بدل كلمة الإنشاء فيما سيأتي كلمة الطلب، والطلب أحد قسمي الإنشاء، كما ستتكلم عن هذا إن شاء الله.

المقصود أن الكلام ينقسم: إلى خبرٍ، وإنشاء.

والبحث في هذا التقسيم بحثٌ مشهورٌ عند أهل العلم، تناولوه في عددٍ من العلوم، هذا الموضوع تكلم عنه علماء البلاغة ضمن مباحث علم المعاني، تكلم عنه علماء الأصول، تكلم عنه علماء اللغة، تكلم عنه علماء العقائد في كتب المنطق إلى غير ذلك من كتب أهل العلم.

والبحث في هذا المقام على كل حال، وتحديد ضابط الخبر والإنشاء مما جرى فيه نقاشٌ طويل، وبحثٌ عريض، وخلافٌ ممتد: ما هو ضابط الخبر؟ وما هو ضابط الإنشاء؟

الأكثر على أن الخبر: قولٌ يحتمل التصديق والتكذيب لذاته، بمعنى: أن كل ما يُمكن أن يدخل عليه تصديقٌ أو تكذيبٌ من الكلام هذا خبرٌ.

ولعل الأحسن أن نُعبر بتعبيرٍ أجود من هذا، فنقول: **إنَّ الخبر هو الكلام الذي يُقابَلُ بالتصديق أو التكذيب.**

هذا أحسن من قولنا: إنه هو الكلام أو القول الذي يحتمل التصديق والتكذيب لذاته، فإنَّ هذا الموضع مما كَثُر فيه البحث من جهة أنه يرِد عليه كلام الله عز وجل، وكلام رسوله -صلى الله عليه وسلم-، وذلك لا يحتمل أن يكون كذبًا، لا يحتمل أن يكون في ذاته كذبًا، قالوا: ندفع هذا بقولنا: لذاته؛ يعني بغض النظر عن أي شيءٍ آخر عن كونه المتكلم هو أصدق القائلين سبحانه، أو رسوله -صلى الله عليه وسلم-، إنما بحثنا من الكلام من حيث هو.

وهذا أيضًا لا يزال قد بقيَّ معه شيء ولو لم يكن إلا سوء الأدب، أن يُقال: إن كتاب الله -عز وجل- قد جاء فيه أخبار، والخبر مما يحتمل الصدق والكذب حتى ولو قلنا لذاته، لكننا لو قلنا: إن الخبر هو الكلام أو القول الذي يُقابل بالتصديق أو التكذيب، فإن هذا مستقيم ولا يرد عليه الواردُ السابق؛ لأن القرآن وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، إنما يُقابلان بالتصديق فحسب، ونحن هاهنا قد عطفنا بـ (أو)، فهذا من القسم الذي لا يرِد عليه إلا التصديق، ولا يجوز أن يُقابل إلا بالتصديق.

إذن ما أمكن أن يُقال لقائله: صدقتَ أو كذبتَ، هذا خبر، فإذا قلتُ: (صَلَّىَ عليٌّ) فهذا الكلام مما يرِدُ عليه أن يُقال صدقت أو كذبت، ولا يزال خبرًا حتى ولو كنت تراه، وأخبرك قائلٌ بهذا، فإن الكلام لا يزال خبرًا، لكنك تُقابله بالتصديق.

أما الإنشاء فهو: **الكلام الذي لا يُقابل بالتصديق أو التكذيب**، هو قسيم الخبر في الكلام، يعني ما عدا الخبر نُسميه إنشاءً، الكلام الذي لا يُقابل بالتصديق

أو التكذيب، أو على ما ذكر أكثر العلماء **أنه الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب.**

فإذا قلتُ لك: (قمْ يا محمد) فهذا الكلام لا يحسُن، ولا يتأتى أن تقول: إنَّك صادق، صدقت في هذا الكلام، لماذا؟ ما هو الصدق؟ مطابقة الكلام للواقع، وفي الإنشاء لم يكن هناك واقعٌ أصلًا، انتبه.

يُفرَّق بين الإنشاء والخبر: بأنَّ الإنشاء يقع به مدلوله.

وأمَّا الخبر فإن الخبر يتبع مدلوله.

الإنشاء يقع به مدلوله، وبذا يكون المدلول متأخرًا عن الإنشاء؟ أو متقدمًا؟ متأخرًا؛ لأنه لم يكن المدلول الذي هو الموضوع -موضوع الإنشاء- لم يكن إلا بسبب الإنشاء، فلولا أنك أمرت ما قام.

إذن ما المتقدِّم في الإنشاء؟ الإنشاء، في باب الإنشاء تقدَّم الإنشاء ثم تأخر المدلول، القيام كان بعد الأمر، بعد الإنشاء.

وأما في الخبر، فالمتقدِّم المدلول، ولذا يقولون: إن الخبر يتبع المدلول، ليس لأنك قلت هذا الكلام: (قد صلى محمدٌ) الذي حصل أنَّ الصلاة وقعت، ثم أنت جئت فأخبرت.

إذن لا يصلح في باب الإنشاء أن تقول: صدقت أو كذبت؛ لأنَّه ليس هناك أصلًا شيءٌ حتى نقول أنَّه قد طابق الواقع، أو لم يُطابق الواقع، فلا يَحْسُن بعاقلٍ أن يقول في أمرٍ أو نهيٍ: قد صدقت أو كذبت، هذا قولٌ لا يحتمل أن يُقابل بالتصديق أو بالتكذيب.

والإنشاء يُقسم إلى قسمين:

١-إنشاء طلبي.

٢-إنشاء غير طلبي.

الإنشاء الطلبي: هو الأمر، والنهي، والتمني، والاستفهام، هذه كلها من الإنشاء الطلبي، يعني يُطلب بهذا الإنشاء شيءٌ، يُطلب المدلول، فأقول: قمْ، أو أقول: لا تقمْ، أو أستفهم من الذي جاء؟، حقيقة الاستفهام هي أنني أطلب جوابًا، ففيه طلب.

وقد يكون إنشاءً غير طلبي: من ذلك ألفاظ العقود، كقولك: (بعتكَ)، كقولك: (اشتريتُ)، كذلك القَسَمْ (والله، وباللهِ، وتاللهِ)، وأمثال ذلك التعجب، هذه كلها من الإنشاء غير الطلبي، لماذا قلنا: هذه من الإنشاء؟ لأنه ينطبق عليها أنها كلامٌ لا يُقابل بالتصديق أو بالتكذيب.

هذه المقدمة حتى ننظر بعد ذلك في كلام المؤلف رحمه الله.

يقول -رحمه الله-: **(فالكلام في باب التوحيد والصفات)** وكلامه عن التوحيد هاهنا، ثم عَطْفُ الصفات عليه، يعني: عطف الصفات على التوحيد من باب عطف الخاص على العام؛ لأنَّ كلامه هاهنا عن توحيد المعرفة والإثبات، عن التوحيد العلمي، يقول: إن هذا النوع هو من باب الخبر، وقلنا: إن الخبر كلامٌ يُقابل بالتصديق أو التكذيب، فإذا قيل مثلًا: إن الله سبحانه وتعالى مستوٍ على عرشه، هذا خبرٌ أو إنشاء؟ هذا خبر، ولذلك أهل الإيمان يُقابلون هذا الكلام بالتصديق، والكافرون يُقابلون هذا بالتكذيب، الذين يُكذبون بهذا، لاشك أن من كذَّب الله -عز وجل- في كلامه، أو رسوله -صلى الله عليه وسلم- فهو كافرٌ كما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

إذن الكلام في هذا الباب هو من باب الخبر.

فالله -عز وجل- مثلًا يقول: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾[الحشر:٢٢] نقول: هذا خبر.

«إن الله ينزل إلى سماء الدنيا إذا بقي ثلث الليل الآخر» هذا خبرٌ، أهل الإيمان يُقابلون ذلك بالتصديق.

قال: (**الدائر بين النفي والإثبات**) بمعنى: أن الأخبار تنقسم:

١-أخبارٍ مثبتة.

٢- أخبارٍ منفية.

قد يكون الخبر متضمنًا الإثبات، وقد يكون الخبر متضمنًا النفي، فإذا قلت لك: (جاءَ محمدٌ) هذا خبرٌ مثبت، تضمن الإثبات، إثبات المجيء لمحمد.

وإذا قلت: (محمدٌ لم يأتِ) أو (لم يأتِ محمد) هذا يُعتبر من الخبر الذي هو نفيٌ.

في قول الله -عز وجل-: ﴿وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[الحجرات:٩] هذه الآية من قبيل الخبر، أو من قبيل الإنشاء؟ كلاهما: شطر الآية الأول ﴿وَأَقْسِطُوا﴾ إنشاءٌ، ومن أي القسمين؟ طلبي.

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ خبرٌ، ومن أي القسمين؟ من الإثبات، خبرٌ تضمن إثباتًا، أو خبرًا مثبتًا، ليس خبرًا منفيًا.

إذن صفات الله -سبحانه وتعالى- جاء في الكتاب والسنة الإخبار عن بعضها بكونه ثابتًا لله -عز وجل-، وعن بعضها بكونه منفيًا عن الله -عز وجل، سيأتي معنا من القواعد- إن شاء الله- أنَّ الله تعالى موصوفٌ بالنفي والإثبات،

فيُوصف -سبحانه وتعالى- بصفاتٍ قائمةٍ به، ويوصف بنفي صفاتٍ عنه -سبحانه وتعالى-.

﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾[البقرة:٢٥٥] هذا الشطر من الآية اشتمل على أي القسمين من الخبر؟ اشتمل على كليهما، ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ هذا إثبات، وقوله: ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾ هذا نفيٌ.

إذن ما يرجع إلى هذا المقام فيما يرجع إلى باب المعرفة والإثبات، سواءً تعلق بتوحيد الربوبية في كون إثبات أنَّ الله خالقٌ، أن الله مدبرٌ، أن الله رازقٌ، **هذا من الخبر**.

كذلك ما يرجع إلى القسم الآخر في توحيد المعرفة والإثبات، وهو باب الصفات نسبة الأسماء والصفات إلى الله -عز وجل-، إضافتها إلى الله -عز وجل- هذا من الخبر الذي قد يكون في بعض النصوص، أخبارًا مثبتة، ويكون في بعض النصوص أخبارًا منفية.

قال: (**والكلام في الشرع والقدر هو من باب الطلب والإرادة، الدائر بين الإرادة والمحبة، وبين الكراهة والبغض نفيًا وإثباتًا**) يريد المؤلف -رحمه الله- أنَّ القسم الثاني للتوحيد الذي هو توحيد القصد والطلب، والذي يتعلق به ما يرجع إلى مسألة الشرع من جهة امتثال ذلك، وهذا الامتثال راجعٌ إلى توحيد القصد والطلب، قال: هذا (**من باب الطلب والإرادة**) تستطيع أن تضع عندها يعني: الإنشاء، من باب الإنشاء.

قال: (**الدائر بين الإرادة والمحبة، وبين الكراهة والبغض نفيًا وإثباتًا**).

قوله: (**بين الإرادة والمحبة**) يعني: للمطلوب.

المطلوب قد يكون مرادًا لله -عز وجل- إرادةً دينية، بمعنى: كونه محبوبًا لله -عز وجل، وقد يكون المطلوب مكروهًا لله -عز وجل- مبغوضًا.

إذن قوله هنا: (**الدائر بين الإرادة والمحبة والكراهة والبغض**) هذا الكلام يرجع إلى **المطلوب**، الشيء الذي طلب الله سبحانه وتعالى قد يكون محبوبًا، وهذا تتعلق به الأوامر.

وقد يكون مكروهًا، وهذا تتعلق به النواهي، يطلب الله -عز وجل- نفيها، وعدم إثباتها، وعدم وقوعها.

إذن قوله هنا: (**الإرادة والمحبة والكراهة والبغض**) كل ذلك يتعلق بالمطلوب، الذي هو موضوع الطلب؛ لأنه يتكلم الآن عن الطلب.

قال: (**نفيًا وإثباتًا**) النفي هو في **الطلب** وهو النهي، نفيًا وإثباتًا.

لاحظ معي المحبة والإرادة والكراهة والبغض، هذه تتعلق بالمطلوب.

والنفي والإثبات يتعلق بالطلب.

(**نفيًا وإثباتًا**) يعني قد يكون الطلب نفيًا، وما هو هذا الطلب الذي هو نفي المسمى في علم الأصول: النهي، وقد يكون الطلب إثباتًا، وهذا المسمى في علم الأصول: الأمر.

إذن نحن نستطيع أن نُلخص هذا الكلام، يمكن أن تقول: إن المؤلف -رحمه الله- يريد بقوله: (**والكلام في الشرع والقدر هو من باب الطلب والإرادة، الدائر بين الإرادة والمحبة، وبين الكراهة والبغض نفيًا وإثباتًا**) يمكن أن نُعيد صياغة هذه الجملة بأن نقول: يريد من باب الطلب والإرادة الدائر بين الأمر بالمحبوب، والنهي عن المكروه.

هذه الجملة نُلخصها في هذا، نقول: **الكلام في الشرع والقدر هو من باب الطلب والإرادة الدائر بين الأمر بالمحبوب، والنهي عن المكروه.**

هذا هو الذي أراده المؤلف -رحمه الله- في هذه الجملة.

قال -رحمه الله-:

والإنسان يجد في نفسه الفرق بين النفي والإثبات، والتصديق والتكذيب، وبين الحبّ والبغض، والحضّ والمنع، حتى إن الفرق بين هذا النوع وبين النوع الآخر معروف عند العامة والخاصة، معروفٌ عند أصناف المتكلمين في العلم، كما ذكر ذلك الفقهاء في كتاب الأيمان، وكما ذكره المقسِّمون للكلام، من أهل النظر والنحو والبيان، فذكروا أن الكلام نوعان: خبر وإنشاء، والخبر دائر بين النفي والإثبات، والإنشاء: أمر أو نهي أو إباحة.

يقول المؤلف -رحمه الله-: هذا الذي قررته من أن هناك خبرًا، وأن هناك طلبًا أو إنشاءً أمرٌ معروف، يعرفه كل أحد، وهذا مما جُبِل الناس على معرفته، حتى إن بعض العلماء قال: إن الخبر والإنشاء لا يُحدان. لِمَ؟ لأنَّ العلم بهما ضروريٌّ، كل أحدٍ يعرف بفطرته وجبلته أن هاهنا طلبًا، يُقال: خذ، وهات، ومعلومٌ ما الذي يُقابل به ذلك من الطاعة أو المعصية، فالمتكلم ينفي أو يُثبت، يعني يأمر أو ينهى، والمخاطب يُطيع، أو يعصي.

وفي مقابل هذا الخبر قد يكون الخبر فيه إثبات شيء، وقد يكون فيه نفيٌ لشيء، فهو يدور بين النفي والإثبات من قِبل المتكلم، ويدور بين التصديق والتكذيب من قبل المخاطب، هذا كله معلومٌ بداهةً، فلا حاجة أصلًا إلى أن نُعرِّف الخبر، وأن نُعرِّف الإنشاء، كما أننا لا نحتاج إلى أن نعرف المحبة والبُغض، والغضب، وما إلى ذلك؛ لأنَّ هذه أمورٌ معلومةٌ ضرورة، كلُّ إنسانٍ يعرفها بجبلته.

فالمؤلف -رحمه الله- يقول: هذا أمرٌ مستقر، وبالتالي ليس المقام مقام تأكيدٍ وتقرير، أنا فقط أذكر هذا حتى أبني عليه ما سيأتي، إذا كانت الصفات من باب

الأخبار، من باب الخبر ومجموعها أخبار، يجب أن يُقابلها المسلم بالتصديق، وهذا هو الأصل، كل ما يتعلق بباب الأسماء والصفات مرجعه إلى هذا الأصل، وما انحرف أحدٌ عن هذا إلا لِضَعْفِ أو انعدام تمسكه بهذا الأصل، وسيأتي الكلام عن هذا إن شاء الله.

قال: (**والإنسان يجد في نفسه الفرق بين النفي والإثبات، والتصديق والتكذيب، وبين الحبّ والبغض، والحضّ والمنع**) وما يُقابَلُ به كل ذلك، يعني ما يُقابل به الخبر وهو: التصديق أو التكذيب، وما يُقابل به الطلب في الإنشاء من: الطاعة والمعصية، هذا كله معلومٌ عند كل أحد يجده الإنسان في نفسه ضرورةً.

قال: (**حتى إن الفرق بين هذا النوع وبين النوع الآخر معروفٌ عند العامة والخاصة، معروفٌ عند أصناف المتكلمين في العلم، كما ذكر ذلك الفقهاء في باب الأيمان**).

الأيمان: يعني الحلِف، يعني القسم، يتكلم العلماء عن الفرق بين الخبر والإنشاء في هذا المقام، من جهة أنَّ القَسَمَ أو الحلِف إن تعلَّق بخبرٍ، وهو أمرٌ قدْ وقع، فإنَّ هذا لا تدخله الكفارة، وإن كان القَسَمُ -والقسم كلامٌ من باب الإنشاء- فإن هذا تدخله الكفارة.

احتاج الفقهاء إلى ذكر هذا التقسيم في باب الأيمان، في باب الحلِف؛ لأجل الوصول إلى هذه الثمرة، وهي معرفة إذا كان القسم أو كانت اليمين مما يدخلها التكفير أو لا يدخلها التكفير، إذا حَنِث الحالف هل يُكفِّر أو لا يُكفِّر؟ هذا مبنيٌ على معرفة هذا القسم من أي نوعي الكلام كان، فإذا أخبر الإنسان بشيءٍ، وأقسم عليه، (واللهِ لقد جاءَ محمدٌ) هذا من أي نوعي الكلام؟ هذا خبر.

هل هذا مما يدخله التكفير لو حنِث، لو اتضح لنا أن محمدًا ما جاء، هل نقول: كفِّر يا أيها المتكلم؟ نقول: لا، لم؟ لأنَّ هذا المتكلم إن كان صادقًا، فهذا واضح، أي كفارةٍ لمن صَدَقَ في حلفه، وإن كان كاذبًا، قالوا: إن هذا الكذب أعظمُ من أن تُكفرِّه هذه الكفارة، هذا يحتاج معه إلى توبة، هذه يمينٌ غموس.

اليمين الغموس: أن يحلف الإنسان على أمرٍ واقعٍ كاذبًا متعمدًا، هذه يمينٌ غموس، تغمس صاحبها في الإثم، ثم في النار -عافاني الله وإياكم من ذلك-.

إذن هذه يمينٌ لا تدخلها الكفارة، غير مُكّفَرَة، إنما إذا حنِث الإنسان كاذبًا فعليه أن يتوب إلى الله -سبحانه وتعالى-.

أما إن كانت اليمين قد دخلت على كلامٍ من باب الإنشاء، فهذا ما تدخله الكفارة؛ لأنَّه سيتكلم الآن عن أمرٍ مستقبلي، فإذا قال مثلًا: (واللهِ إن شاء الله لأفعلن كذا وكذا) فإن هذا إذا كان على أمرٍ مستقبلي، فإن هذا يكون من اليمين التي تقبل التكفير إذا لم يفعل، فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- قد قال: «**والله إني إن شاء الله لا أحلف على يمينٍ، فأرى غيرها خيرًا منها إلا كفرّتُ عن يميني، وأتيت الذي هو خير**» ولاحظ أن هذا الكلام الذي قاله النبي -صلى الله عليه وسلم- لاشك أنه لا يتأتى إلا على أمرٍ مستقبلي.

إذن قال: (**وكما ذكره المقسِّمون للكلام، من أهل النظر والنحو والبيان**)

أهل النظر: المتكلمون، كتب الكلام، كتب المنطق مشحونةٌ بذكر هذا التفريق بين نوعي الكلام، كذلك أهل النحو يتكلمون عن هذا، كذلك أهل البيان الذين هم أصحاب علم البلاغة، ضمن مباحث علم المعاني.

(**فذكروا أن الكلام نوعان: خبرٌ وإنشاء، والخبر دائرٌ بين النفي والإثبات**)، يعني يُخبر بشيءٍ منفي، أو يُخبر بشيءٍ مثبت، (**والإنشاء أمرٌ، أو نهيٌ، أو إباحة**)، إلى آخر ما يذكر العلماء.

قال -رحمه الله-:

وإذا كان كذلك فلابد للعبد أن يُثبت لله ما يجب إثباته له من صفات الكمال، وينفي عنه ما يجب نفيه عنه مما يضادّ هذه الحال.

أجمع العلماء على أن الأخبار التي جاءت في الكتاب والسنة، يجب أن تُقابل بالتصديق، ولا يجوز أن تُقابل بالتكذيب، بل من كذَّب كلمة أو حرفًا من كلام الله، أو رسوله صلى الله عليه وسلم، فإنه كافرٌ بالإجماع المعلوم ضرورةً بين المسلمين.

لم يجب علينا أن نُصدِّق الأخبار التي جاءت في النصوص؟

أقول: إنَّ ذلك راجعٌ إلى ثلاثة أمور:

أولًا: أنَّ ما جاء في الكتاب والسنة حقٌ وصدق، والعقلاء متفقون على أنَّ الصدق يجب أن يُقابل بالتصديق، كلُّ عاقلٍ يُدرك أنَّ المتعين أن يُقابِل الصدق بالتصديق، وأنه متى حاد الإنسان عن ذلك، فهو قد أخطأ وضلَّ واتَّبع هواه؛ لأنَّ هذا صدقٌ مطابقٌ للواقع، فكيف يُكذبه الإنسان، لا شك أنَّ هذا من اتباع الهوى.

إنما إذا كان الكلام صدقًا، فواجبٌ أن يُقابل بالتصديق، ولاشك ولا ريب أن كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم أصدق الكلام، فالله عز وجل أصدق القائلين ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾[النساء:١٢٢]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾[النساء:٨٧]، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾[الأنعام:١١٥]. فالله عز وجل كلامه صدقٌ وحق، ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾[يونس:٥٣].

إذن كلام الله -عز وجل- لا شك أنه أصدق الكلام، فواجبٌ أن يُقابل بالتصديق.

كذلك النبي -صلى الله عليه وسلم- كلامه كله حقٌ وصدق؛ لأنه لا ينطق عن الهوى، لا يخرج من شفتيه -صلى الله عليه وسلم- إلا الحق، اللّهم صلِّ عليه وسلم.

إذن متى ما كان الكلام صادقًا، فإنَّ النفوس المنصفة لا يتأتى لها إلا أن تُذعن لهذا بالتصديق.

وثانيًا: لأن تصديق الأخبار التي جاءت في الوحي، هذا من أصل الدين والإيمان، وهذا أمرٌ معلومٌ من الدين بالضرورة، ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِنْ قَبْلُ**﴾[النساء:١٣٦].

إذن هذا من حقيقة الإيمان، هذا لُب الإيمان وأساسه، وأول ما يُطالب به الإنسان، أن يُصدِّق بالله -عز وجل-، برسوله -صلى الله عليه وسلم- بما جاء في كتاب الله، وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم-. هذا أول ما يُطالب به الإنسان، فأي إيمانٍ، وأي دينٍ، وأي إسلامٍ لمن كذَّب الله أو كذَّب رسوله -صلى الله عليه وسلم-.

الأمر الثالث: أنَّ الله -عز وجل- قد حكم بكفر من كذَّب الله أو رسوله، وتوعد على ذلك بالعذاب الأليم في الآخرة، والله -عز وجل- يقول: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِلْكَافِرِينَ﴾[الزمر:٣٢]، فحكم الله -عز وجل- على الذين كذبوا بأنهم كافرون، ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[البقرة:٣٩].

إذن من كذَّب الله أو رسوله صلى الله عليه وسلم، فلا شك ولا ريب أنه قد وقع في هذا الكفر العظيم الذي هو مقتضٍ للعذاب المؤبد في النار -نسأل الله السلامة والعافية-.

هذا كله من المؤلف توطئة لما هو قادم ستجد -يا رعاك الله- أن الكتاب يشتمل على بحثٍ وجدلٍ طويلٍ مع المخالفين للحق في باب الأسماء والصفات، أو باب القدر، والمؤلف -رحمه الله- قد أحسن ما شاء الله أن يُحسن، حينما قدَّم بهذه المقدمة؛ ليذكر بأمرٍ مهم ينبغي استصحابه أثناء النظر في هذا الموضوع، وهو: **أن البحث ها هنا بحثٌ إيماني قبل أن يكون بحثًا جدليًا، المسألة مسألةٌ إيمانية قبل أن تكون نظرًا وبحثًا وتأملًا عقليًا.**

الأمر راجعٌ إلى تحقيق الإيمان بالله -سبحانه وتعالى-، وبالتالي من حاد عن الصراط المستقيم، فليعلم أنه قد أُوتيَ من قِبل ضعف إيمانه، أو عدم إيمانه، كل من حاد عن هذا

الصراط، ما حقق الإيمان كما ينبغي، الله -عز وجل- يُخبر عن نفسه بصفات، ثم يكون لك رأيٌ في ذلكّ! أين إيمانك يا عبد الله؟!

نبيك -صلى الله عليه وسلم- يقول ويُعيد ويُكرر اتصاف الله -عز وجل- بصفات، يقول: إن الله ينزل، ويُكرر هذا كثيرًا، والحديث متواتر، ثم أنت تقول: والله هذا يليق، أو هذا لا يليق بالله -عز وجل-، الأمر قبل أن يكون بحثًا جدليًّا أمرٌ إيماني، راجع إيمانك يا عبدالله، واعلم أنك أوتيت من خلل فيه، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ﴾[غافر:٥٦] مِنْ هنا كان الخلل، هنا موضع العطب، هنا الداء، هنا أساس الورم.

الآن لو أُصيب الإنسان بالورم -عافاني الله وإياكم- أول ما يُفعل من قِبل الأطباء يبحثون أين محل الورم، ثم يستأصلونه، ما يبدؤون بأي علاج، كيف يُعالجون هذا الجسد ولا يزال الورم موجودًا، ما يتأتى العلاج، كلما عالجوا سيتولد مرة أخرى هذا الورم.

إذن لابد من استئصال أساس البلاء، أساس البلاء هنا ضعف الإيمان مهما كان، التسليم التام، التسليم يُقابله: الكِبْر، لو كان هناك تسليم سببه إيمانٌ عظيم، ما كان هذا الخلاف أصلًا، الكل سيسمع ويُسلِّم ويتقبل هذه النصوص بالقبول الحسن، لا يتردد، ولا يتلوم، ولا ينتابه شكٌ البتة، أخبر الله عن نفسه بشيء، نُصدِّق سمعًا وطاعة، على الرأس وعلى العين.

أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن شيء، الحمد لله مقبول، ولا تردد في قبوله، ولا يمكن أن نُعمِلَ عقولنا فيها، ولا يمكن أن نسمح لأنفسنا بأن تنظر في هذا الكلام، وبالتالي تبني القبول أو لا، يقول: والله العقل لا يوافق على هذا الكلام، عقلي أبى أن يقبل هذا الكلام، يا لله العجب! عندك مشكلة في عقلك، وعندك مشكلة في إيمانك، عليك أن تُعالج ذلك.

إذن المؤلف رحمه الله بنى كتابه بناءً صحيحًا، وأصَّل الأصل المهم في هذا المقام، هذا خبر كل ما يتعلق بباب الأسماء والصفات يرجع إلى باب الخبر، وما الواجب عليك يا

عبدالله؟ التصديق، وإلا فأعِد النظر في إيمانك، إن كنت مؤمنًا قابل هذا بالتصديق، سلِّم بهذا.

وبالتالي ثِق أن أي إشكالٍ سيزول، آمن وسلِّم ﴿إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ﴾[النحل:١٠٤]، هؤلاء ليسوا أهلًا للهداية، أُتوا من قِبل أنهم ما آمنوا، وعليه مفهوم المخالفة: إن الذين آمنوا بآيات الله يهديهم الله، استشكلت أمرًا، مر بك نص، وقع في قلبك شيءٌ من الإشكال فيه، سواءٌ في باب الاعتقاد، أو في باب العمل، عليك يا عبد الله أولًا: أن تُسلِّم، وأبشر بالخير سيهديك الله، ويفتح على قلبك هذا الذي أُغلِق عليك سيُفتح عليك، من ثمرة ومن ثواب هذا الإيمان أنه سيُفتح عليك، وستهتدي إلى الحق فيه بتوفيق الله -عز وجل- ورحمته.

فالأمر أمرٌ إيماني، أُعيد وأُكرر في هذا الأمر، فإن بعض الناس من طلبة العلم، ربما إذا بحث في هذا الموضوع يستغرق في البحث الجدلي مع المخالفين مع أنه ينبغي أن يقف وقفة تذكيرية تتعلق بإعادة هذا المخالف إلى الأصل الذي انبنى عليه إيمانه، وهو أصل التصديق، ثم بعد ذلك ينظر إلى هذه المخالفة، أهي موافقةٌ ومنسجمةٌ مع الأصل الذي ينبغي وهو التسليم والتصديق والقبول أم لا.

المسلم (لا إله إلا الله) لا تنفعه، حتى يقوم به شرط القبول، وقلنا -إن كنتم تذكرون-: إن شرط القبول يتلخص في أن **يُقابل الأخبار: بالتصديق، ويُقابل الأوامر والنواهي بالالتزام** ومتى ما لم يتحقق منه لذلك، فإنه ما قام به شرط القبول، وأنت تعلم أن هذا شرط، والشرط يلزم من عدمه العدم. شرط الانتفاع بـ:لا إله إلا الله أن يكون قائلها قد تحقق فيه القبول، وهذا هو معنى القبول، أي قبولٍ هذا إذا جاءك الخبر عن الله -عز وجل- ما صدقته، لاشك أن هذا منافٍ للتصديق، منافٍ للقبول، ومنافٍ للإيمان.

قال -رحمه الله-:

ولابدّ له في أحكامه من أن يُثبت خلقه وأمره:

فيؤمن بخلقه المتضمِّن كمال قدرته، وعموم مشيئته.

ويُثبت أمره المتضمِّن بيان ما يحبه ويرضاه، من القول والعمل.

ويؤمن بشرعه وقدره إيمانًا خاليًا من الزلل.

انتقل المؤلف -رحمه الله- إلى القسم الثاني، قال: (**ولابدّ له في أحكامه من أن يثبت خلقه وأمره، فيؤمن بخلقه المتضمِّن كمال قدرته، وعموم مشيئته، ويثبت أمره المتضمِّن بيان ما يحبه ويرضاه، من القول والعمل، ويؤمن بشرعه وقدره إيمانًا خاليًا من الزلل**).

انتقل الآن إلى ما يتعلق بالإنشاء، أو ما عبَّر عنه بـ:الطلب.

قال: (**ولابدّ له في أحكامه**).

الحكم قسمان:

١-حكمٌ قدري.

٢-حكمٌ شرعي.

قال: (**لابدّ له في أحكامه**) حكمٌ قدري، وحكمٌ شرعي.

قال تعالى: ﴿وَاصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾[يونس:١٠٩] هذا هو الحكم القدري، هذا هو الحكم الكوني.

وقال -جلَّ وعلا-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[المائدة:١] هذا هو الحكم الشرعي.

إذن عندنا حكمان، ما الذي يجب أن يُقابِل المسلم كلًا منهما، قال: (**ولابدّ له في أحكامه من أن يثبت خلقه وأمره**) كيف ذلك؟ قال: (**فيؤمن بخلقه المتضمِّن كمال قدرته، وعموم مشيئته**) هذا ما يرجع إلى الحكم الكوني، لابد أن يؤمن بحكم الله -عز وجل- الكوني، فيؤمن بأن الله -عز وجل- على كل شيءٍ قدير، ويؤمن بأن الله -عز وجل- مشيئته واسعة

لكل ما أراد -جلَّ وعلا-، فما شاء الله كان، كل ما شاء الله فإنه يكون، ولا يمكن أنْ يتخلف كونه عن مشيئته، لا يمكن أن يتخلف هذا الذي شاءه الله -عز وجل-.

إذن لابد من تحقيق الإيمان الكوني، لابد من تحقيق الإيمان بالأمر أو بالحكم الكوني.

وفي مقابل ذلك قال: (**ويثبت أمره المتضمِّن بيان ما يحبه ويرضاه، من القول والعمل**) كل ما أمر الله -عز وجل- به أمرًا شرعيًا، أو كل ما حكم الله -عز وجل- به حكمًا شرعيًا، فقد أحبه، هذه قاعدة مطردة **كل أمرٍ، كل حكمٍ شرعي فإنه متعلقٌ بما يُحبه الله سبحانه وتعالى**.

إذن الأوامر والأحكام الشرعية تضمنت بيان ما يُحبه الله -سبحانه وتعالى-، فإذا قال الله -عز وجل-: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ**﴾[البقرة:٤٣] علمنا أنَّ إقامة الصلاة شيءٌ محبوبٌ لله -سبحانه وتعالى-، والكلام في النهي على وِزان ذلك، فإذا نهى الله -عز وجل- فقال: ﴿**وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى**﴾[الإسراء:٣٢] علمنا أن الزنا مبغوضٌ لله -سبحانه وتعالى-، **كل ما أمر الله -عز وجل- به أو حكم به شرعًا فإنه محبوبٌ له، وفي المقابل كل ما نهى عنه فإنه مبغوضٌ له.**

قال: (**ويؤمن بشرعه وقدره إيمانًا خاليًا من الزلل**).

يريد المؤلف -رحمه الله- أن على المؤمن فيما يتعلق بالأمر الشرعي إذا علِم **أولًا** واعتقد أن ما أمر الله -عز وجل- به فهو محبوبٌ له، وبالتالي عليه أن يُحب ما يُحبه الله، وهذا يدلك على أنَّ كل أمرٍ شرعي، أو حكمٍ شرعي قد تعلَّق به شيءٌ عقدي، بمعنى: هذا الأمر الشرعي أو هذا الحكم الشرعي الذي أمر الله به وحكم به يُحبه الله -سبحانه وتعالى-، وعليه عليك أن تعتقد أنه محبوبٌ لله، وعليك أيضًا أن تُحبه، فتجمع بين قول القلب وعمل القلب، **هذا أولًا**.

ثانيًا: عليك أن تفعل، وهذا ما يرجع إلى عمل الجوارح.

الإيمان قول القلب واللسان، وعمل القلب والجوارح، قول القلب: كونك تُصدِّق بأن الله -عز وجل- يُحب كذا، وكون الله -عز وجل- يُبغض كذا، وأما ما يرجع إلى عمل الجوارح فهو: أن تفعل، أن تُطبق، أن تُطيع.

فإذا سمعت قول الله -عز وجل-: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[البقرة:٤٣] المؤلف يقول: عليك أولًا أن تعلم أن هذا يُحبه الله، هذا التصديق، وعمل القلب أن تُحبه، ويبقى عليك عمل الجوارح، أو إذا كان متعلقًا باللسان، فإنه يكون عمل لسان.

إذن قال: (**ويؤمن بشرعه**) تقدَّم ما يتعلق بالإيمان بالأمر الشرعي والحكم الشرعي الذي يتعلق بالقلب قولًا وعملًا، وجاء الآن أن يؤمن بالشرع من جهة العمل، من جهة العمل بجوارحه ولسانه، وذلك بأنْ يُطيع، وذلك بأن يُطبِّق، وذلك بأن يفعل؛ لأنك تعلم أن العمل من الإيمان، وهذا مما أجمع عليه أهل السنة والجماعة العمل من الإيمان.

إذن إذا استصحبت ما قدَّمه المؤلف، ثم ما قاله بعد ذلك: (**ويؤمن بشرعه**) علمت أنه يُريد العمل بالجوارح الذي هو جزءٌ من الإيمان.

قال: (**وقدره إيمانًا خاليًا من الزلل**) كأني بالمؤلف -رحمه الله- يقول: لابد أن يكون عندك جمعٌ بين الإيمان بالشرع والإيمان بالقدر، وهذا مما أقام عليه المؤلف -رحمه الله- شطرًا من هذه الرسالة، والآن يُلخص لك ما سيفصله لاحقًا، لابد أن تجمع بين الإيمان بالشرع والإيمان بالقدر.

وهذا الذي وفق الله أهل السنة إليه، وأمَّا غيرهم فإنهم قد خالفوا، بعضُ النَّاس نظروا إلى الأمر، وما نظروا إلى القدر، نفوا القدر وما التفتوا إليه، وهؤلاء القدرية، عندهم قيامك بهذا الشرع فعلك له، هذا شيءٌ أحدثته أنت في نفسك، أنت الذي أحدثت هذا، وهذا لا علاقة له بقدر الله -سبحانه وتعالى-، هؤلاء ما جمعوا بين الإيمان بالشرع والإيمان بالقدر.

في مقابلهم هناك أُناسٌ نظروا فقط إلى القدر دون الشرع، وهؤلاء هم الجبرية، والحق هو أن تجمع بين الأمرين، فتقوم بالعمل مستصحبًا، وعندك شهود أنَّ هذا العمل هداك الله

-عز وجل- إليه، وشاءه -سبحانه وتعالى-، ولولا ذلك ما حصل، وأنه مخلوقٌ له -سبحانه وتعالى-، فتجمعُ بين كونك قمت بالإيمان بالشرع، وقمت بالإيمان بالقدر، ولذا قال: **(ويؤمن بشرعه وقدره إيمانًا خاليًا من الزلل)** لا يطغى عنده جانبٌ على جانب، يلتفت إلى باب الشرع فقط، ويُلغي جانب القدر كما فعلت القدرية، أو أنه ينظر إلى جانب القدر ويُلغي جانب الشرع كما فعلت الجبرية، هذا كله من الزلل، والمسلم مطالبٌ أن يجتنب ذلك، يؤمن بالشرع وبالقدر إيمانًا خاليًا من الزلل، يفعل ويُطيع ويُطبق مع شهوده قَدَرَ الله -سبحانه وتعالى- في فعله، وهذا فيما يبدو -والله أعلم- ما جعل المؤلف -رحمه الله- يُدرج موضوع القدر ضمن ما يتعلق بتوحيد العبادة الذي هو توحيد القصد والطلب.

تُلاحظ في ابتداء كلامه وفي أثنائه، وإلى ما وصلنا إليه، تجد أنه يتكلم عن التوحيد والصفات، ويتكلم عن الشرع والقدر، يُريد بالأول توحيد المعرفة والإثبات، ويريد بالثاني توحيد القصد والطلب، مع أن الأصل أن بحث القدر راجعٌ إلى توحيد المعرفة والإثبات؛ لأنه فرعٌ من فروع توحيد الربوبية، القدر فرعٌ من فروع توحيد الربوبية.

وعليه فهل هو من توحيد المعرفة والإثبات، أو من توحيد القصد والطلب؟

من توحيد المعرفة والإثبات، والمؤلف -رحمه الله- أدرجه هنا الأصل الثاني، ما جعله مع الأصل الأول، السبب: أنه لا يمكن أن يقوم إيمانك بالشرع قيامًا صحيحًا إلا باستصحاب الإيمان بالقدر، لا يمكن أن يتأتى منك تحقيق توحيد العبودية لله -سبحانه وتعالى-، توحيد الألوهية لله -عز وجل- إلا إذا جمعت في توحيدك لله بالعبادة شهود القدر.

أرأيت -يا رعاك الله- أمَّا إن لم يكن الأمر كذلك، فإنَّ قيامك بتوحيد العبادة قيامٌ غير صحيح، لا يمكن أن تكون عبادتك عبادةً صحيحة، لا يمكن أن تكون طاعتك للأوامر طاعة صحيحة إلا مع شهود القدر، إلا مع شهودك أنَّ ما قمت به إنما هو من الله -سبحانه وتعالى- هدايةً، ومشيئةً، وخلقًا له -سبحانه وتعالى-، ها هنا تكون قد قُمْتَ بتوحيد الألوهية، بتوحيد القصد والطلب.

أُلخص ما أقول: لا يتأتى القيام بالأصل الثاني الذي هو توحيد العبادة إلا بتحقيق الإيمان بالقدر، وهذا الذي لأجله جعل المؤلف -رحمه الله- موضوع القدر مع الأصل الثاني، وليس مع الأصل الأول، **قلنا: إنَّ المؤلف جعل كتابه في أصلين:**

الأصل الأول: ما يرجع إلى التوحيد والصفات.

والثاني: ما يرجع إلى توحيد العبادة المتضمن -هكذا يقول- المتضمِن للإيمان بالشرع والقدر.

إذن لا يمكن أن تقوم بالأصل الثاني الذي هو توحيد الله -عز وجل- بعبادته؛ يعني الإيمان بالشرع، إلا بضميمة الإيمان بالقدر، لابد من الجمع بينهما.

قال -رحمه الله-:

وهذا يتضمن التوحيد في عبادته وحده لا شريك له، وهو التوحيد في: القصد والإرادة والعمل، والأول يتضمن التوحيد في العلم والقول.

لاحظت هذا كيف جعل الإيمان بالشرع والقدر داخلًا ضمن توحيده في عبادته هو بهذا، لا يمكن أن تكون موحدًا بالعبادة حتى يصحب ذلك إيمانك بالقدر.

المؤلف -رحمه الله- يقول: **(ويُثبت أمره المتضمن...)** إلى آخره، هذا هو توحيد الله -عز وجل- في عبادته وحده لا شريك له.

والأول الذي تكلم عليه سابقًا، ما يتعلق بخبر الله -عز وجل-، وكونه يُقابل بالتصديق، قال: **(والأول يتضمن التوحيد في العلم والقول)**.

إذن المؤلف هنا يُقسم لنا التوحيد إلى قسمين، ما هما؟

قال: **(التوحيد في القصد والإرادة والعمل)** هذا الأول.

الثاني: **(التوحيد في العلم والقول)**.

إذن التوحيد قسمان.

وهذا الذي ذكره المؤلف -رحمه الله-، ذكر معناه في مواضع أخرى من كتبه، وهكذا غيره من أهل العلم ذكروا تعبيراتٍ أخرى، الاختلاف بينها في الألفاظ، والمعنى واحد؛ يعني الأمر كما ذكر المؤلف فيما رأيت، وقد تجد أنهم يُعبرون عن التوحيدين بقولهم: **توحيد المعرفة والإثبات**، وهذا هو الذي عبَّر عنه المؤلف بأنه: **التوحيد في العلم والقول.**

والقسم الثاني: توحيد القصد والطلب، وهذا الذي عبَّر عنه المؤلف بأنه: **التوحيد في القصد والإرادة والعمل.**

قد تجد من أهل العلم من يُعبر عن النوع الأول بقوله: **التوحيد العلمي الخبري الاعتقادي.**

والثاني يقول: **هو التوحيد القصدي الطلبي الإرادي**، هو هو، ما خرجنا إلى شيءٍ آخر، لا نزال ندور في القسمين، لكن الاختلاف في التعبير.

قد تجد من أهل العلم من يقول: **التوحيد العلمي**، ويقول: **التوحيد العملي**، هو هو لا نزال في نفس التقسيم.

وقد تجد من أهل العلم من يجعل القسمة ثلاثية، فيقول:

١- توحيد الربوبية.

٢- توحيد الألوهية.

٣- توحيد الأسماء والصفات.

هل هذا مخالفٌ لما تقدَّم؟ لجواب: ليس مخالفًا، إنما الاختلاف فقط في التعبير والألفاظ، وإلا فتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات هو هو توحيد المعرفة والإثبات، أو التوحيد العلمي، أو ما عبَّر عنه المؤلف -رحمه الله- بقوله: (**التوحيد في العلم والقول**).

توحيد الألوهية هو: توحيد القصد والطلب، هو توحيد العبادة، هو التوحيد الإرادي القصدي الطلبي، عبِّر بما شئت فالنتيجة واحدة.

قد يقول قائل: ما الدليل على هذا التقسيم؟

أين في كتاب الله؟ أين في سنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- إن التوحيد ينقسم إلى قسمين أو ينقسم إلى ثلاثة أقسام؟ ما رأيك؟

الجواب عن هذا أن يُقال: **إنَّ الدليل هو الاستقراء**، الاستقراء: تصفُح الأفراد، والاستقراء للنصوص أنتج أنّ التوحيد ينقسم إلى هذين القسمين، أو إلى هذه الأقسام الثلاثة بحسب اختلافهم اللفظي هنا.

وهذه الأدلة تنقسم إلى قسمين:

منها: أدلةٌ جمعت الأنواع الثلاثة، أو جمعت النوعين في سياقٍ واحد.

ومنها: أدلةٌ دلت على كل نوعٍ بانفراد، يعني: هناك أدلة دلت على توحيد الربوبية فقط، وأدلة دلت على توحيد الألوهية فقط، وأدلة دلت على توحيد الأسماء والصفات فقط.

وهناك أدلة جمعت هذه الثلاثة في سياقٍ واحد، كقوله تعالى: ﴿**رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا**﴾[مريم:٦٥] تجد أنه قد جُمع لك في هذا السياق الواحد الأنواع الثلاثة، وهناك أدلة مفردة تتعلق بكل نوعٍ على حده.

ثم يُقال: هذا الذي يطرح هذا السؤال إذا كان يُريد الإنكار على هذا التقسيم ومن قسمه، فإنه يُقال: إنَّ كلامه من قبيل المـُغالطة والمشاغبة؛ لأنَّ هذا الكلام هو في حقيقته قول مُؤلفٌ من قضايا شبيهةٍ بالحق، وليست حقًا؛ بمعنى: لا يُقال: إنَّ هذا التقسيم لا دليل عليه، إذا كان الذي يريد أن نأتي بدليل فيه هذه الأقسام، أو التنصيص على هذه الأقسام، تقول: **هذا مغالطة، لا يتأتى هذا السؤال في مسألة التقسيم.**

الذي يتأتى هو السؤال: هل التقسيم حاصرٌ أو غير حاصر؟ تقسيم صحيح أو غير صحيح؟ أما أن تقول لي: والله ما في دليل، من أين الدليل؟ من أين لكم هذا الكلام، نقول: هذا تقسيم، والتقسيم هل يأتي بعلمٍ جديد؟

حينما تُقسِّم فتقول: التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أقسام، **دعك من هذا.**

إذا قلت: إن الفعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ماضٍ، ومضارع، وأمر، هل أتيتُ بعلمٍ جديد، أو أبرزت موجودًا؟ أنا ما أتيت بشيءٍ جديد، الكلام هو هو ينقسم إلى اسمٍ وفعل وحرف، أو الفعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام، قسمتُ أو لم أُقسم، الأقسام موجودة، أنا ما أتيت بشيءٍ جديد، أنا مجرد أبرزت هذا الموجود، ربما كان في الداخل أنا أخرجته ونظفته، وجعلته فوق المنضدة واضحًا لا أقل ولا أكثر، ما أتيت بشيءٍ جديد.

فالتقسيم ليس فيه إحداثُ شيءٍ جديد، حتى يُقال: أنت مطالبٌ بالدليل، إنما حدثني وناقشني هل تجدُ قسمًا آخر؟ هنا كلامك مستقيم، إذا أتيت بالحُجة، أنا أُسلِّم لك، إذًا

ناقش في التقسيم في كونه حاصرًا أو غير حاصر، يعني: أنا أرى أنا بعض الناس يستغرق مع بعض أهل البدع في النقاش ويقول: سَبَقَ فلان، وقال فلان، يعني حينما يُنكرون، يقولون: ابن تيمية أول من قسَّم مثلًا.

نقول: سلمنا جدلًا أنه أول من قسم، فكان ماذا؟ ما المشكلة هنا؟ ليكن هو أول من قسم، السؤال: هل هو أول من أحدث هذه الأنواع؟ هو الذي أتى بها من جيبه؟ أو هو قال: يا جماعة الذي في النصوص كذا... وكذا... وكذا، أنا أقول بس عبرت عنه، جعلته في قوالب لا أقل ولا أكثر، فلا يُهمني من الذي قسَّم، أو من أول من قسَّم، وليس هذا موضعًا للنقاش، ولا تقبل أن يستجِرك المبتدع إلى نقاشٍ من هذا النوع، هذه مغالطة، ليكن الذي قسَّم موجودًا اليوم، فكان ماذا؟ كلمني، **هل هذا التقسيم حاصر أو غير حاصر؟ هل هو تقسيم صحيح من حيث هو أو غير صحيح**؟ أما فلان أول من أحدث هذا، وليس هناك دليل، هذا كله لا يتأتى من شخصٍ منصف، هذه مغالطة ومشاغبة.

إذن البحث ينبغي أن ينطلق مع هؤلاء من هذه الجهة.

والعجيب أنك لا تجد هؤلاء يُثيرون الموضوع نفسه في أمورٍ أخرى، لا تجد أحدًا يفتح الموضوع مثلًا فيقول: ما الدليل؟ من أول من قسَّم شروط الصلاة إلى تسعة؟ أو أركان الصلاة إلى أربعة عشر؟ لا يبحثون هذا، بل هم أنفسهم، طائفة من المتكلمين الذي يُثيرون هذا الموضوع في بعض الكتب أو في بعض المواقع هم أنفسهم إذا جاءوا إلى التوحيد من هؤلاء المتكلمين، يقولون: توحيد الله في ذاته، توحيد الله في صفاته، توحيد الله في أفعاله، من أين لكم هذا التقسيم؟ ومن سبَق إلى هذا؟ وما الدليل عليه؟ أهو حلالٌ لكم حرامٌ على غيركم؟

إذن مسألة التقسيم هذه، تقسيم التوحيد، وربما يقع في قلوب بعض الناس يعني شيء من الحرج من طرح هذا الموضوع، بسبب تشغيبات المتكلمين، **أنا أقول: هذا لا يتأتى أصلًا، هذا ليس نقاشًا صحيحًا**.

حينما تقول لي: أعطني الدليل على هذه التقسيمات؟ أقول: إذًا أنت تُلغي كل التقسيمات في كل العلوم، كل التقسيمات في كل العلوم ينبغي إلغائها؛ **لأنك لا تجد دليلًا نصيًا عليها بهذه الألفاظ، إنما القضية في التقسيم إبراز شيءٍ موجودٍ أصلًا، فيُشكر الإنسان على أنه قرَّب العلم لا أقل ولا أكثر**. فلان الذي ذكر هذا التقسيم نقول: جزاه الله خيرًا هو ما أتى بشيءٍ جديد، لكن قرَّب العلم، سهله، جعل مأخذه سهلًا، لا أقل ولا أكثر.

قال رحمه الله:

والأول يتضمن التوحيد في العلم والقول، كما دلت على ذلك سورة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[الإخلاص:١].

ودلت على الآخر سورة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾[الكافرون:١].

وهما سورتا الإخلاص، وبهما كان يقرأ صلى الله عليه وسلم بعد الفاتحة في: ركعتي الفجر، وركعتي الطواف، وغير ذلك.

مضى معنا الكلام عن نوعي التوحيد اللذين تكلم عنهما المؤلف -رحمه الله-، فسمَّى الأول: التوحيد في القصد والإرادة والعمل، وسمَّى الثاني: التوحيد في العلم والقول، وهما ما علمت من توحيد المعرفة والإثبات، وتوحيد القصد والطلب، أو التوحيد العلمي، والتوحيد العملي على ما مضى بيانه.

ثم استدل المؤلف رحمه الله على هذين النوعين بسورتي **﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾**[الكافرون:١]، و **﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾**[الإخلاص:١].

فسورة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ دلت على ثبوت التوحيد لله -سبحانه وتعالى- في القصد والإرادة والعمل، وهذا هو توحيد العبادة، وهذا هو توحيد الألوهية.

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ*لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾[الكافرون: ١، ٢]، فيه نفي العبادة عن ما سوى الله -عز وجل-، فيها الكفر بالطاغوت، وفيها الإيمان بالله، فيها اعتقاد أن العبادة حقٌّ خالصٌ لله -عز وجل-، وهذا ما قام به بالفعل صلى الله عليه وسلم، وهكذا المتبعون له.

﴿وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾[الكافرون:٣] فالذي يُعبد إنما هو الله -عز وجل- وحده، وما سواه فيجب نفيه وإنكاره والكفر به، فلا توحيد إلا بهذين، التوحيد مجموع التجريد والتفريد، يعني مجموع النفي والإثبات، والبراء والولاء، والتخلية والتحلية، والبغض والمحبة، والإيمان والكفر، هذا هو التوحيد **﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ**

﴿فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾[البقرة:٢٥٦] وهي لا إله إلا الله، القائم بحقها، الآتي بها هو الذي يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله.

وأما التوحيد في العلم والقول، أو التوحيد في المعرفة والإثبات، أو التوحيد العلمي، أو توحيد الربوبية والأسماء والصفات، فإنه قد دل على هذا النوع سورة الإخلاص ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[الإخلاص:١]، ففيها إثبات ما يدل على كمال الله سبحانه وتعالى في ربوبيته، وفي ذاته، وفي أسمائه وصفاته **﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ*اللَّهُ الصَّمَدُ* لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ*وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾**[الإخلاص: ١-٤]، فهذا فيه إثبات توحيد المعرفة والإثبات كما هو ظاهرٌ لك، ولا يكون الموحد مُوحدًا حتى يجمع بين نوعي التوحيد، حتى يؤمن بـ **﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾**[الكافرون:١]، ويؤمن بـ**﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾**[الإخلاص:١].

ولذا النبي صلى الله عليه وسلم سنَّ لأمته قراءة هاتين السورتين في صلواتٍ مشروعة، وهذا فيه نكتةٌ لطيفة، النبي صلى الله عليه وسلم كما ذكر المؤلف كان يقرأ بهما في ركعتي سنة الفجر، وذلك حتى يكون افتتاح اليوم بتجديد العهد بالتوحيد، وكذلك كان صلى الله عليه وسلم يختم يومه بقراءة هاتين السورتين في سنة المغرب، حتى يختم يومه أيضًا بتجديد العهد بالتوحيد، وكذلك كان يفعل صلى الله عليه وسلم في ختم ليلته، فإنه كان يقرأ بما يُجدد العهد بالتوحيد، أعني في آخر ما يقرأ في صلاة الوتر **﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾**[الكافرون:١]، **﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾**[الإخلاص:١].

وذلك والله أعلم حتى يكون موضوع التوحيد قريبًا من ذهن المسلم، فإنَّ هذه الحياة مليئةٌ بالمُشْغِلات، مليئةٌ بالشبهات، فلربما يقع ما يقع مما يصرف عن هذا التوحيد، أو يُضعف هذا التوحيد، فيحتاج المسلم إلى أن يُذكر نفسه به، تنبه يا عبد الله إلى أن الله عز وجل إنما خلقك في هذه الحياة لتوحيده، لتوحده توحيد المعرفة والإثبات، وتوحده توحيد القصد والطلب.

ولذا قال -رحمه الله-: **(وبهما كان يقرأ -صلى الله عليه وسلم- بعد الفاتحة في ركعتي الفجر وركعتي الطواف وغير ذلك)** كان يقرأ بهذا في صلاة الوتر، كان يقرأ بهذا في سنة

المغرب، كذلك كان يفعل في ركعتي الطواف، وفي مسند الإمام أحمد من حديث جابرٍ -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قرأ بعد طوافه في الركعتين بـ **﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾**[الكافرون:١]، وبالتوحيد؛ يعني: **﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾**[الإخلاص:١].

فلا شك أنَّ ذلك في هذا المقام له شأنٌ عظيم، وذلك لأنَّ هذا البيت إنما أُسس على أساس التوحيد، **﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا﴾**[الحج:٢٦]، فهذا الذي أُسس له ومن أجله هذا البيت على أساسٍ عظيمٍ من التوحيد، فإذا طاف الإنسان بهذا البيت الجليل فإنه يُذكر نفسه بهذه الحقيقة، فيقرأ **﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾**[الكافرون:١]، و **﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾**[الإخلاص:١].

إذن هاتان السورتان لهما شأنٌ عظيم، ففيهما الدليل البيِّن الواضح لمن كان له قلب، وتجرَّد وأنصف، سيجد أنهما قد دلتا على هذين النوعين من التوحيد، والتوحيد راجعٌ إليهما.

ويُنبه هنا أيضًا إلى أنَّ سورة الإخلاص **﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾**[الإخلاص:١] التي تعدل ثلث القرآن، والتي من قرأها كان له أجر قراءة ثلث القرآن، كما صح هذا عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، هذه السورة دلت على توحيد المعرفة والإثبات، أو التوحيد في العلم والقول كما عبر المؤلف بما هو ظاهرٌ لك، ففيها بيان ما يرجع إلى التوحيد في المعرفة والإثبات بإثبات ربوبيته وأسمائه وصفاته -سبحانه وتعالى-.

وأيضًا لم تخلُ السورة من التنبيه والبيان لتوحيد القصد والطلب، فحُقَّ لها أن تكون عادلةً أو تعدل ثلث القرآن، إنَّها كما دلت -كما هو بيِّنٌ- على التوحيد الأول، فإنها دالةٌ على التوحيد الثاني، ويُخطئ من يظن أن هذه السورة لم يرِد فيها بيانُ توحيد العبادة، ولو بدلالة التضمن أو دلالة اللزوم، **وهذا بيِّنٌ من عدة مواضع: فأولًا:** في قوله: (الله) **﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ﴾**[الإخلاص:١]، والله هذا الاسم الجليل العظيم، أصله (الإله)، ثم صار الإدغام لكثرة الاستعمال، **فكانت الكلمة (الله)**، و(الإله) هو: **المعبود، لا تعرف العرب في لغتها معنى الإله إلا أنه المعبود، فهو فِعالٌ بمعنى مفعول.**

إذن الله -عز وجل- هو المعبود، هذا شيءٌ يختص به -سبحانه وتعالى-، فصارت هذه السورة دالةً على توحيد الألوهية.

ثانيًا: في قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**﴾[الإخلاص:١] فاسمه تعالى (الأحد) دليلٌ على إثبات توحيد الألوهية أيضًا، ومعلومٌ عندك -يا رعاك الله- أن هذا الاسم لا يجوز أن يُضاف مُفردًا مثبتًا على ذاتٍ إلا لله سبحانه لا شريك له، لا يجوز أن تُطلق هذه الكلمة، أو يُقال هذا الاسم على ذاتٍ في مقام الإثبات، بصيغة الإفراد لا الإضافة إلا على الله -سبحانه وتعالى-.

وأما غيره فإنه يُقال: فيه: واحد، ولا يُقال: أحد، اللّهم إلا في مقام الإضافة، أو أن يُذكر هذا على سبيل النفي، أو ما جرى مُجرى النفي، وهذا أظنه قد مر بنا في الكلام عن الواسطية.

وعليه يُقال: إنَّ هذا الاسم قد دل على ثبوت نوعي التوحيد، فإنَّ (الأحد) هو الذي توحد وتفرَّد بدون أن يكون له شريك في ذاته فلا نظير له، وهو الذي توحد فكان أحدًا في صفاته فلا مثيل له، وهو الأحد الذي توحد في عبادته فلا شريك له، فعاد هذا الاسم دالًا على ثبوت نوعي التوحيد، **فالأحد من معانيه أنَّه: الذي يُعبد وحده لا شريك له.**

ومما يدلك على ذلك؛ ما جاء في سنن ابن ماجه بإسنادٍ حسن من حديث عبد الله ابن مسعودٍ -رضي الله عنه- لما ذكر أنَّ الذين أوذوا في سبيل الله -عز وجل- في أول الأمر سبعة، وأن منهم بلالًا -رضي الله عنه-، رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وأبو بكر، قد حماهما الله -عز وجل-، حمى الله -عز وجل- النبي -صلى الله عليه وسلم- بعمه، وحمى الله أبا بكرٍ بقومه، وأما البقية فإنهم أعطوا تحت سياط التعذيب المشركين ما أرادوا مع طمأنينة قلوبهم بالإيمان، إلا بلالًا -رضي الله عنه-، فإنه كما قال ابن مسعود: «هانت نفسه في سبيل الله -عز وجل-» فأبى أن يُجيب المشركين إلى ما كانوا يدعونه إليه من التخلي عن التوحيد، والرجوع إلى ملة الشرك.

المقصود أنهم أسلموا بلالًا -رضي الله عنه- إلى صبيانهم، وسفهائهم، فكانوا يطفون به في مكة وهو يُردد: أحدٌ أحدٌ -رضي الله عنه وأرضاه-، تحمَّل ذلك في سبيل الله -عز وجل-، وهانت عليه نفسه في سبيل الله -سبحانه وتعالى-، فكان يصدع بالتوحيد، فيقول: أحدٌ أحدٌ، هذا هو التوحيد الذي لا أرجع عنه.

والسؤال: ما هي الخصومة التي كانت بين النبي -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه، وبين المشركين؟ أكانت في جعل شريكٍ مع الله -عز وجل- في صفاته، يكون مماثلًا له؟ أهو في اعتقاد أن ثمة ذاتًا تُناظر ذات الله -عز وجل-، ولأجل هذا كان بلالٌ -رضي الله عنه- يدفع ذلك فيقول: "أحدٌ أحدٌ"؟

الجواب: بالتأكيد لا، إنما كان يقول هذا؛ لأنه ثابتٌ على التوحيد، خلاف دين المشركين وهو ما تعلَّق بالتوحيد في العبادة، فهو يقول: "أحدٌ أحدٌ" في عبادته، فلا أُشرك مع الله -عز وجل- في العبادة شيئًا.

المقصود أن من معاني الأحدية، بل **من أظهر معاني الأحدية لله -سبحانه وتعالى- كونه الأحد في عبادته،** أفلا تدل هذه السورة بعد هذا على توحيد العبادة؟ الجواب: بلى بالتأكيد.

ثم يُقال أيضًا: قال الله -عز وجل-: ﴿**اللَّهُ الصَّمَدُ**﴾[الإخلاص:٢] ومر بنا إن كنتم تذكرون، الكلام عن اسم الله -عز وجل- الصمد، وصفة الصمدية لله -عز وجل-، والعلماء -كما تعلمون- تكلموا كلامًا طويلًا في تفسير هذا الاسم الجليل، الذي ما جاء في كتاب الله إلا في هذا الموضع.

حتى إن الأقوال بلغت نحوًا من عشرة أقوال في تفسير هذه الكلمة، فقيل:

إن الصمد هو الذي لا جوف له، صمدٌ الكلمة مُحورةٌ أو مُبدلةٌ من الصمّت، من المصمت.

وقيل: إن الصمد هو الذي لا يأكل ولا يشرب.

وقيل: إن الصمد هو الذي لا يخرج منه شيءٌ ولا يدخل فيه شيء.

وقيل: إن الصمد تفسيره ما بعده ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾[الإخلاص:٣].

وقيل: إن الصمد هو الباقي الذي لا يفنى.

وقيل: إن الصمد هو السيد الذي كمُل في سُؤدده.

وقيل: **إنَّ الصمد الذي تصمد إليه الخلائق في حاجاتها.**

وهذا هو موضع الشاهد الذي أُريد التنبيه عليه، فالله -عز وجل- صمدٌ تصمد -يعني: ترجع- إليه الخلائق في حاجاتها، تُنيب إليه، تطلبه وحده -سبحانه وتعالى- في حاجاتها، هذا هو الذي يكون من أهل الإيمان، يسألون الله -عز وجل- وحده، وأما غير أهل التوحيد والإيمان، فإنهم يسألون الله -عز وجل-، ولكنَّهم أيضًا يسألون غيره، وهذا محل الإشكال عندهم.

المقصود أنَّ الله -عز وجل- تصمد إليه الخلائق في حاجاتها، تطلبه وتسأله وتدعوه -سبحانه وتعالى-، وهذا من توحيد الألوهية، فالله -عز وجل- هو المدعو، الله -عز وجل- هو المرغوب إليه، الله -عز وجل- هو الذي يُناب إليه، هو الذي يُنيب عبده إليه.

إذن صار اسم الصمد دليلًا على ثبوت توحيد الألوهية لله -سبحانه وتعالى-.

خذ وجهًا رابعًا، وهو في قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾[الإخلاص:٣] نفى الله -عز وجل- أن يكون له ولدٌ، وهذا من أعظم الإفك والبُهتان الذي نطق به فئامٌ من الناس -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-، والمقصود أن نفي الوِلادة عن الله -سبحانه وتعالى-؛ يعني: **نفي أن يكون لله -عز وجل- ولد، فيه تحقيقُ توحيد العبادة ونفي الشرك عنه.**

ووجه ذلك: أن الذين ادَّعوا الولد لله -عز وجل-، أشركوا مع الله هذا الولد في العبادة لكونه ولدًا له، النصارى مثلًا لماذا يدعون المسيح -عليه السلام-؟ لماذا يعبدونه مع الله؟ لأنهم يزعمون أنه ابن الله، فإذا انتفى كونه ابنًا لله، انتفت بالتالي عبادته، ما صار هناك ذريعةٌ لأن يُشرك مع الله -عز وجل- في العبادة، **فصار نفي الولد عن الله -سبحانه**

وتعالى-، وأنه لم يلد -تعالى الله عن ذلك-، فيه نفيٌ للشرك في العبادة عن الله -سبحانه وتعالى- بدلالة اللزوم، وبالتالي صارت هذه السورة دالةً على توحيد العبادة أيضًا.

وقل مثل هذا في الوجه الخامس: وهو في قوله: **﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾**[الإخلاص:٤] **فإنه إذا لم يكن لله -عز وجل- مكافئٌ أو كفؤٌ أو نظيرٌ أو مثيل، فهذا دليلٌ على أنه قد تفرَّد بالكمال المطلق، وإذا كان ذلك كذلك، كان هو المستحِق للعبادة دون ما سواه،** فإن النفوس إنما ترجو وتُحب وتتوكل وتُعَظِّم من كان متصفًا بالكمال، هؤلاء الذين يعبدون غير الله -عز وجل- اعتقدوا أن هذه المعبودات لها صفة كمال، بأي وجهٍ كان، كونها قريبةً من الله سبحانه فترفع الحوائج إليه، أو غير ذلك، هذا دليلٌ على أنهم اعتقدوا فيها نوع كمال فعبدوها، فكيف إذا كان الكمال كله من جميع الوجوه ثابتًا لله -سبحانه وتعالى-، ألا يكون هو المستحِق للعبادة بناءً على ذلك؟

إذن دلَّ قوله: **﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾**[الإخلاص:٤] **بدَلالة اللزوم على ثبوت توحيد العبادة، وأنه الذي يجب أن يُفرد بالعبادة وحده لا شريك له.**

فهذه أوجهٌ خمسة تدلك على أن السورة العظيمة -سورة الإخلاص- قد جمعت بين إثبات توحيد المعرفة والإثبات، وإثبات توحيد القصد والطلب، والله تعالى أعلم.

قال -رحمه الله:

> فأما الأول، وهو التوحيد في الصفات:
>
> فالأصل في هذا الباب: أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله نفيًا وإثباتًا، فيُثبَت لله ما أثبته لنفسه، ويُنفى عنه ما نفاه عن نفسه.

بدأ المؤلف -رحمه الله- في الكلام عن الأصل الأول، وسنأخذ شوطًا طويلًا -إن شاء الله- في هذا الموضوع، وهو الكلام عن باب الصفات لله -سبحانه وتعالى-، قال: (**فأما الأول، وهو التوحيد في الصفات، فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله نفيًا وإثباتًا، فيُثبَت لله ما أثبته لنفسه، ويُنفى عنه ما نفاه عن نفسه**)، هذا هو الأصل في هذا الباب.

وفي هذه الجملة مسائل عدة:

أولًا: ما معنى الإثبات؟ يقول: (**الأصل أن يوصف الله بما وصف به نفسه، فيُثبت له ما أثبته**) الإثبات للصفات بمعنى: اعتقاد الثبوت، اعتقاد ثبوت الصفات لله -سبحانه وتعالى-؛ أي: اعتقاد أنَّ الله -عز وجل- موصوفٌ بهذه الصفات، اعتقاد أن الله -سبحانه وتعالى- قد قامت به هذه الصفات، فالمعنى في كل هذا واحدٌ.

وهذا كما قد علمنا راجعٌ إلى أصل الإيمان الذي هو التصديق، فإذا كان الله -سبحانه وتعالى- قد أخبر عن نفسه بأنه قد اتصف بصفات، أو أنه قد انتفت عنه صفات، فإن مقتضى الإيمان أن تُصدِّق الله -عز وجل- في هذا الخبر؛ لأن الخبر يجب أن يُقابل بالتصديق، الخبر إما من حيث كونه خبرًا يُقابل إما بتصديقٍ أو تكذيب، فخبر الله -عز وجل- ما الذي يجب أن يُقابل به؟ بالتصديق ولا شك.

إذن إذا كان ذلك كذلك، وتأسس لنا هذا المعنى، فينبغي أن يُفرَّع عليه وجوب أن يُثبت لله، أن يُصدَّق بأن الله -سبحانه وتعالى- قد اتصف بهذه الصفات التي أخبر بها، أو أنه انتفت عنه هذه الصفات التي نفاها عن نفسه.

المسألة الثانية: دلت هذه الجملة على أن الله -سبحانه وتعالى- يوصف بالإثبات، ويوصف بالنفي، يوصف بأنَّ صفاتٍ تقوم به، والله -عز وجل- متصفٌ بها حقيقةً، فالله متصفٌ بالرحمة، والله متصفٌ بالحياة، والله متصفٌ بالعلم، والله متصفٌ بالقيومية، والله متصفٌ بالعلو، إلى غير ذلك من صفات الجلال والجمال له -تبارك وتعالى-.

إذن نحن نصف الله -عز وجل- بصفاتٍ مُثْبَتة، قامت بالله -عز وجل-.

وأيضًا الله -عز وجل- نفى عن نفسه صفاتٍ، فيجب علينا أن ننفيها عن الله -سبحانه وتعالى-، نصفه بأنه قد انتفى عنه كذا وكذا مما نفى عن نفسه، فإذا نفى الله -عز وجل- عن نفسه السِنَةَ، والنوم، واللغوب، واللعب، والظلم، فما الذي يجب علينا؟

يجب علينا أن نقول: إنَّ الله -عز وجل- لا يجوز أن تُضاف إليه هذه الصفات، يجب نفي هذه الصفات عن الله -سبحانه وتعالى-، الله منزهٌ عن هذه الصفات.

إذن تنقسم الصفات من حيث الثبوت وعدمه إلى قسمين:

١-صفاتٍ ثبوتية أو مثبتة.

٢- صفاتٍ منفية عن الله -سبحانه وتعالى-.

وهذا الموضوع سيأتي له بحثٌ قريبٌ إن شاء الله، وسيأتي له كلامٌ مفصلٌ أيضًا عند الكلام عن القاعدة الأولى، فالمؤلف كما قد علمت، جعل كلامه في أصلين ومثلين، ثم خاتمة تتضمن سبع قواعد مفيدة وعظيمة ونافعة، سيأتي الكلام عنها -إن شاء الله-.

المسألة الثالثة التي دلت عليها هذه الجملة: أن المرجع فيما يُثْبت أو يُنفى عن الله -عز وجل- إنما هو الوحي، إنما هو ما جاء في كلام الله، وما جاء في كلام رُسل الله، والرسول الذي بُعث إلينا هو محمد بن عبد الله -صلى الله عليه وسلم-.

إذن علينا أن نُثبت ما أثبت الله في القرآن، وننفيَّ ما نفى الله في القرآن، كما أن علينا أن نُثبت ما أثبت رسوله -صلى الله عليه وسلم- في السنة، وأن ننفي أيضًا ما نفاه -صلى الله

عليه وسلم- في السنة، ولما وَجَبَ أن يكون المرجع في الإثبات والنفي هو الوحي؟ **لمَ لا يكون هناك موردٌ آخر نستقي منه الإثبات والنفي؟**

الجواب عن هذا من وجوه: قلنا: يجب أن يكون المورد الوحيد الذي نستقي منه معرفة ما يَثْبُتَ لله وما يُنفى عنه، يجب أن يكون الوحي لا غير، إمَّا آيةٌ، وإمَّا حديث، ولا نتجاوز القرآن والحديث، كما قال الإمام أحمد -رحمه الله-: (نَصِفَ الله عز وجل بما وصف به نفسه، وما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم لا نتجاوز القرآن والحديث)، وهذا قاله هو، وقاله كل العلماء أيضًا، إن قاله هو بلسان مقاله، فقاله العلماء بلسان مقالهم وحالهم أيضًا.

إذن المرجع في إثبات الصفات الكتاب والسنة لا غير، والسبب:

أولًا: أنَّ ما في القرآن والسنة هو الحق الذي لا ريب فيه، ولا يتطرق إليه خللٌ أو باطلٌ بوجهٍ من الوجوه، كتاب الله -عز وجل- هو الحق، الله -عز وجل- أنزله بالحق، **﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾**[الإسراء:١٠٥] هو الكتاب الذي **﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾**[فصلت:٤٢].

وقل مثل هذا في سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، هذه السنة كلام الذي لا ينطق عن الهوى، **﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾**[النجم:٤]، كلام الذي لا يقول إلا الحق -صلى الله عليه وسلم-.

إذن إذا كان ذلك كذلك، فإن هذه جهة مأمونة نستقي منها ما يتعلق بصفات الله -عز وجل- وأسمائه.

السبب الثاني: أن الله -عز وجل- أعلم بنفسه، ورسوله -صلى الله عليه وسلم- أعلم الخلق به، فوجب أن يوقف عند حد ما أخبر الله به، وما أخبر به رسوله -صلى الله عليه وسلم-، قال تعالى: **﴿قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾**[البقرة:١٤٠] هل أنتم أعلم بالله من

الله؟!، هل أنتم أعلم بالله من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الذي قال عن نفسه: «**أنا أعلمكم بالله وأشدكم له خشية**»؟!

إذن لا أحد أعلم بالله من الله، ولا أحد أعلم به من خلقه من رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فواجبٌ إذن أن يوقف عند حد ما ورد في الوحي.

والسبب الثالث: أن خلاف ذلك، قولٌ على الله بغير علم، خلاف الوقوف عند حد الوحي، لا يخرج عن كونه قولًا على الله بغير علم؛ لأن الله -سبحانه وتعالى- لا يُحاط به في العلم، قال تعالى: ﴿**وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**﴾[طه:١١٠]، وعليه فكل من تكلم في الله -عز وجل- بغير دليل الوحي، فإنه قائلٌ على الله -عز وجل- بغير علم.

والسؤال: الكلام على الله -عز وجل- بغير علمٍ، محمودٌ أم مذموم؟ لاشك أنه مذمومٌ، بل هو في غاية الذم، قال سبحانه وتعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾[الأعراف:٣٣] فلا يجوز أن يتكلم الإنسان في الله -عز وجل- بغير علم، فهذا محرمٌ شديد التحريم.

الوجه الرابع: أن الله سبحانه وتعالى في ذاته، وفيما يتصف به أو يتسمى الأصل أنه غيبٌ بالنسبة لنا، ما هو الغيب؟ الغيب: ما غاب عنك، ما غاب عنك يُسمى: غيبًا، والله -عز وجل- ما رأيناه، أليس كذلك؟ هل رأينا الله؟ ما رأينا الله، ولا يراه أحدٌ في هذه الدنيا، قال -صلى الله عليه وسلم- فيما أخرج مسلمٌ: «**تعلموا أنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا**» الله -عز وجل- يُرى في الآخرة، -نسأل الله من فضله-.

إذن الله -عز وجل- ما رأيناه، والله -عز وجل- ما رأينا مثيلًا له حتى نتكلم في صفاته، فنقول: هو موصوفٌ بكذا.. وكذا، إذا رأينا مثيلًا لله -وحاشا أن يكون لله مثيلًا-، لكن لو فرضنا ذلك، فإننا يُمكن أن نقول: إنه يثبُت لله كذا وكذا، بناءً على المُقَايسة بين الله -عز وجل- ومثيله أو شبيهه -تعالى الله عن ذلك-، لكن هل لله مثيل؟ ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[الشورى:١١]، ﴿**هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا**﴾[مريم:٦٥]، ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا**

أَحَدٌ﴾[الإخلاص:٤]، **﴿فَلا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الأَمْثَالَ﴾**[النحل:٧٤]، **﴿فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾**[البقرة:٢٢]، الله -عز وجل- لا مثيل له، فانتفى أيضًا أن يكون لله -عز وجل- مثيل.

وعليه ما بقيَّ عندنا في وسيلة المعرفة المتعلقة بالله، في وسيلة العلم بالله -عز وجل- وما يقوم به من الصفات، وما يتسمى به إلا سبيلٌ واحدٌ فقط وهو الخبر، والخبر جاء عن الله -سبحانه وتعالى- في مصدرٍ صحيح، في مصدرٍ موثوقٍ به غاية الثقة يفيد الطمأنينة واليقين للمتلقي: الكتاب، والسنة.

وعليه فليس من حقك أن تتكلم على الله -عز وجل- وهو غيبٌ بالنسبة لنا، إلا في حدود ما جاء في الخبر، تأمل معي، قال الله -عز وجل- في شأن المشركين: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾[الزخرف:١٩] ماذا كان الردُّ عليهم؟ الآن هذه دعواهم، ما هو ردُّ هذه الدعوى؟

﴿أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ﴾[الزخرف:١٩] إذن أنتم مبطلون، أنتم ما شهدتم خلقهم، فكلامكم هنا إذًا كلامٌ بالباطل.

إذا كان ذلك كذلك في حق مخلوق تُكُلِّم فيه بغير علم، وبغير حق، فكيف بالكلام في الخالق -سبحانه وتعالى-، أليس أولى أن يكون باطلًا إن كان بغير برهان، وبغير دليلٍ، وبغير علم؟!

إذن واجب أن نقف عند حدود الوحي، وهاهنا يُقرر العلماء قاعدة، وهي: **أن باب الأسماء والصفات بابٌ توقيفي** بمعنى: يُوقف فيه عند حد ما ورد في الوحي، ما ورد في الكتاب والسنة.

عندنا مسألةٌ رابعة، وهي: أن كلام المؤلف -رحمه الله- يُفيد بأن الحق في هذا الباب هو الوقوف عند الوحي، وعدم تجاوز الأدلة كما سبق، ويفيد أيضًا عدم التفريق بين الأدلة في استفادة العلم منها في هذا الباب، **لا نفرِّق بين الأدلة فيما يتعلق بثبوت الأسماء والصفات**

لله -سبحانه وتعالى-، فالعبرة عند أهل السنة إنما هي ثبوت الدليل، فمتى ما ثبت وجب الأخذ به، ولا يجوز التوقف أو التردد بعد ذلك؛ لأن المقصود هو أن يأتينا خبرٌ صحيح.

وعليه فلا فرق عند أهل الحق، عند أهل السنة والجماعة بين أن تَثْبُت الصفة، أو يثبت الاسم في القرآن، أو أن يثبت في السنة كلٌ مقبول، لا فرق عندهم أن يثبت الاسم، أو تثبت الصفة في القرآن، أو تثبت في القرآن والسنة، أو تثبت في السنة فقط لا فرق، كلٌ مقبول، وكلٌ واجب أن يُعتقد مضمونه.

كذلك لا فرق عند أهل السنة والجماعة بين متواترٍ وآحاد فالكل مقبولٌ، إذا كان النص متواترًا، أو كان النص آحادًا ثابتًا فإنه يجب الأخذ به، ولا يجوز التردد في ذلك، وذلك **لأن الأدلة قد دلت على حُجية السمع مطلقًا دون قيّدٍ أو شرط**، دلت الأدلةُ على أن النقل والسمع؛ يعني: ما جاء في الكتاب والسنة حُجةٌ مطلقًا دون شرطٍ أو قيّد، قال تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ**﴾[الحشر:٧]، قال تعالى: ﴿**لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ**﴾[الأنعام:١٩] فالنِذَارة تحصل بما يأتينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويثبُت أنه قد أنذر به دون قيد، لم يأتِ قيدٍ هنا بشرط أن يكون متواترًا، «**نضَّر الله امرأً سَمِع مقالتي فوَعَاها**».

إذن الواجب أن يَثْبُتَ أن هذا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعليه لا فرق عند أهل السنة بين متواترٍ وآحاد، وهذا البحث إنما يتعلق بالتأكيد بمباحث السنة، وعليه هذا هو المنهج الحق وخلافه باطل، الذين يقولون: إنَّما نأخذ بالمتواتر دون الآحاد، لا شك أنّهم قد ضلوا الطريق المستقيم، وخالفوا الحق وما دلَّ عليه الدليل، وما نهجه السلف الصالح -رحمهم الله-.

وأسوأ منهم الذين يقولون: لا نأخذ أصلًا بالأدلة النقلية، إنما نكتفي بالأدلة العقلية، ذلك أنَّ الأدلة النقلية في زعمهم أدلةٌ ظنية، والباب قطعيٌ فلا يؤخذ فيه إلا بقطعي، هذا كلامٌ من أبطل الباطل بل هذه مقدمة الزندقة، وسيأتي -إن شاء الله -الكلام عن هذه المسألة، وأن الأدلة النقلية تفيد اليقين إنما ذلك لمن كان مؤمنًا بها، لمن كان مُصدقًا بها، لمن قام بحق الإيمان بها، هذا والله الأدلة النقلية عنده لاشك أنها تُفيده العلم، وتفيده اليقين

أكثر من غيرها، أكثر مما يزعمونه أدلةً عقلية، وإنما هي في حقيقتها شُبَهٌ وسفسطة لا غير، كل ما يدّعونه من عقليات تُخالف ما جاء في النقل، فلاشك أنه منافٍ للعقل، قبل أن يكون منافيًا للنقل، وهذا بحثٌ سنتكلم عنه إن شاء الله فيما سيأتي في هذه الرسالة.

عندنا مسألةٌ خامسة في هذه الجملة التي ذكرها -رحمه الله-: وهي أننا نُثبت لله ما أثبت لنفسه، وننفي عن الله -عز وجل- ما نفى عن نفسه، وعليه علينا أن نسكت عما سكت الله عنه، وما سكت عنه رسوله -صلى الله عليه وسلم-، هذا الباب -كما قد علمنا- بابٌ توقيفي.

إذن نسكت عمَّا لم يرِد، ونقول بما ورد، ولا يجوز لنا أن نتجاوز ذلك، ثبت عندنا أن الله -سبحانه وتعالى- يُبْصر، أليس كذلك؟ فنعتقد ثبوت البصر لله -عز وجل-، ثبت عندنا أنَّ الله -عز وجل- له عينٌ، فنُثبت لله العين، نعتقد أن الله موصوفٌ بالعين، وأن له عينان -سبحانه وتعالى-، ثبت عندنا أن الله -عز وجل- متصفٌ بالسمع، فواجبٌ أن نعتقد أنه يسمع، وأنه السميع -سبحانه وتعالى-.

هل نقول بعد هذا: إننا نُثبت له الأُذن؟

أجيبوا يا جماعة، قلتم قبل قليل: نُثبت البصر، ونُثبت العين، وهنا قلتم: نُثبت السمع، فلما لا تقولون: نُثبت الأذن؟ الآن نرجع إلى الأصول التي تقررت عندنا الباب **بابٌ توقيفي، نقول: بما ورد، ونسكت عمَّا لم يرد.**

إذن الأذن ليس لنا أن نُثبتها لله -سبحانه وتعالى-، وإذا سُئلنا ما السبب؟

قلنا: لعدم الدليل، ما ورد.

إذن ننفيها عن الله -عز وجل؟ ولا ننفي؟

كلا الأمرين موقوفٌ كما قلنا ما يُثبت لله، ما يُنفى عن الله، كله موقوفٌ على السمع، موقوفٌ على الدليل، **وعليه كما أننا نسكت عن إثبات ما لم يرِد، فإننا أيضًا نسكت عن نفي ما لم يرِد**، فنقول: هذه الصفة التي ذكرتها يا هذا، وهي الأذن، لا نُثبتها لله، ولا ننفيها عن

الله، ومن تكلم فيها بإثباتٍ أو نفي فإنه متكلمٌ على الله -عز وجل- بغير علم، ولاشك أنَّ هذا محرمٌ مؤكد التحريم.

إذن هذه مسائل خمسٌ يجب علينا، أو ينبغي علينا أن نستوعبها في هذه النُبذة التي هي أصل، ولاحظ أننا في المقدمات نحتاج أن نؤصل، وذلك أنه سيأتي معنا تفريعاتٌ كثيرة، ونحتاج أن نستصحب معها هذه الأصول التي نؤصلها الآن.

قال -رحمه الله-:

وقد عُلم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها:

إثبات ما أثبته من الصفات:

من غير تكييفٍ ولا تمثيل، ومن غير تحريفٍ ولا تعطيل.

وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه -مع ما أثبته من الصفات- من غير إلحاد، لا في أسمائه ولا في آياته.

فإن الله ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[الأعراف:١٨٠].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لاَ يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[فصلت:٤٠].

هذه الجملة تفريعٌ عمّا سبق من القاعدة الأصيلة في هذا الباب، وهي أننا نُثبت لله ما أثبت لنفسه، وننفي لله ما نفاه عن نفسه، وكذلك الإثبات والنفي لما جاء في السنة.

ثم قال: (**وقد عُلم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها**).

هذا الأمر معلومٌ فيما هو مدونٌ في مصنفات السنة التي ألفها علماء أهل السنة، هذا كلامٌ يقوله أهل السنة عن علم، لا يتكلمون به تخرصًا، هذه العقيدة -ولله الحمد- حُملت إلينا عن الصحابة والتابعين وأتباعهم، بالأسانيد الصحاح، بالأسانيد الجِياد الثابتة، لا يتكلم أهل السنة والجماعة في هذا الباب، فينسبون إلى السلف كلامًا من عند أنفسهم -حاشا وكلا-، هذا كله معلومٌ، ويَقْطَع أهل السنة والجماعة به.

يقطعون بالدليل والبرهان أن هذه العقيدة التي نتكلم بها، وهي إثبات ما أثبت لنفسه، وما نفاه عن نفسه إلى آخره، واجتناب المحاذير التي تُخالف هذا الإثبات، نعتقد أن هذه هي العقيدة التي كان عليها أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-، فأبو بكرٍ، وعمر، وابن عمر، وابن مسعود، وما كان عليه التابعون، ابن سيرين، وما كان عليه النخعي، وما كان

عليه الحسن، وما كان عليه نافع، وما كان عليه من بعدهم، وما كان عليه أئمة المسلمين، كل أولئك كانوا على هذه العقيدة، العقيدة التي أخذها المتأخر عن المتقدم بالإسناد الصحيح، فنحن لاريب عندنا ولاشك في أن هذه هي عقيدة السلف بالدليل والبرهان، ومن كان مُنْصِفًا فعليه أن يعود إلى مصنفات أهل السنة التي تنقل الآثار بأسانيدها، وسيتجلى له حقيقة هذا القول.

(طريقة سلف الأمة وأئمتها)، أئمة المسلمين عطفهم على سلف الأمة، هو من باب عطف العام على الخاص، وذلك أنَّ أئمة المسلمين هم السلف، والأئمة الذين جاءوا من بعدهم، **والسلفُ مصطلحٌ مُحددٌ بفترةٍ زمنية معلومة وهي ثلاث طبقات**، وهي التي جاءت تزكيتها من لدن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بالخيرية «**خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**».

وهذا الأمر بيِّنٌ واضح، ومن بعدهم يُنسب إليهم، أولئك السلف ومن جاء بعدهم سائرًا على نهجهم هو السلفي، ومجموعهم السلفيون، فهم منسوبون إلى هؤلاء الصفوة الأبرار الأخيار أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-، والتابعون، وأتباعهم -رضي الله عنهم ورحمهم-.

قال: **(طريقة سلف الأمة وأئمتها،-في هذا الباب- إثبات ما أثبته من الصفات)** كما مرَّ معنا ذلك، وعرفنا وجوبه ودليله، وأن المقام ليس مقام تخيُّر، أنت بالخيار إن شئت أن تُثبت الصفات الواردة، وإن شئت ألا تُثبتها، أنت مخير، هل الأمر كذلك؟ هذا الباب ليس فيه تخير، حتمٌ لازم أن تُصدِّق الله وأن تُصدِق رسوله -صلى الله عليه وسلم-، وإلا فإن إيمانك في مهب الريح، اعلم ذلك، متى ما بلغك العلم بثبوت صفةٍ لله -عز وجل-، أو نفي صفةٍ عن الله، فلست مخيرًا يا عبد الله، واجبٌ عليك أن تعتقد موجب ذلك، هذا حتمٌ لا خيار فيه.

قال: (**من غير تكييفٍ ولا تمثيل، ومن غير تحريفٍ ولا تعطيل**) كذلك ينفون عنه؛ لأنه ذكر الإثبات أولًا، ينفون عنه ما نفاه عن نفسه، مع ما أثبته من الصفات، يعني يجمعون بين الإثبات والنفي من غير إلحاد.

المؤلف -رحمه الله- يقول لنا: إذا أردت أن يَخْلَصَ، أو أن يُخَلَّص إيمانك في هذا الباب فعليك أن تجتنب محاذير خمسة :

١-التكييف.

٢- التمثيل.

٣- التحريف.

٤- التعطيل.

٥- الإلحاد في: آيات الله، وفي أسمائه.

دعونا نأخذ هذه المحاذير الخمسة التي لن يَسْلَم لنا إيماننا الواجب بصفات الله -سبحانه وتعالى-، حتى نُنزه هذا الإيمان عنها، نجتنب هذه الأمور الخمسة.

قال: أولًا: (**من غير تكييف**)، ما هو التكييف؟ **التكييف هو: الذي هو ما يُجاب به عن السؤال بكيف**، هذا الذي يُسمى تكييفًا، أقول لك: كيف جاء محمدٌ؟ تقول لي: جاء مسرعًا، جاء راكبًا، أنت هنا كيفت مجيئه، أقول لك: كيف خالدٌ؟ فتقول لي: لونه كذا... طوله كذا... عرضه كذا... شعره كذا... عينه صفتها كذا... أنت هنا تذكر كيفيةً تُجيب بها عن سؤالي بكيف.

إذن الجواب عن السؤال بكيف هو: التكييف، وإن شئت فقل: هو تحديد كُنه الصفة، وعليه فالتكييف في الصفات **تحديد كُنه صفات الله -سبحانه وتعالى-**، بمعنى: إذا كان الله -عز وجل- موصوفًا بالوجه، وأن وجهه -سبحانه وتعالى- ذا الجلال والإكرام، فإن التكييف في ذلك هو أن يُحدد الكُنه والكيفية، فيُقال: إنَّ وجهه على هيئة كيت وكيت، وكيفيته كيت وكيت، ويُخاض في هذا الخوض المقيت، تُحدد على وجه التحديد كيفية وكُنه صفة الله -سبحانه وتعالى-.

إذا قيل: إن الله -عز وجل- متصفٌ بالاستواء على العرش، أو أنه ينزل إلى سماء الدنيا، كما أخبر -صلى الله عليه وسلم- «**إذا بقيَّ ثلث الليل الآخر**»، فيأتي المُكيِّف فيقول: إنَّ نزوله على الهيئة الفلانية، وإن كيفية هذه الصفة كذا وكذا، يخضون في هذا الباب بهذا المعنى.

هذا الأمر محرمٌ ممنوعٌ، لا يجوز لمؤمنٍ بالله واليوم الآخر أن يخوض فيه، وذلك لأمور:

أولًا: ما سبق أن علمنا أنَّ **الكلام في باب الصفات كلامٌ في بابٍ غيبي**، والغيب إن لم تسبق رؤيته، أو رؤية مثيلٍ له، فلا يمكن الوصول إلى علمٍ فيه إلا عن طريق الخبر الصادق، وليس عندنا دليلٌ على أن الصفةَ على كيفيةٍ معينة، لو ثبت عندنا أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: **إن الله ينزل إلى سماء الدنيا** على هيئة كذا... وكذا... فإننا نقول: سمعًا وطاعة، لكن إذا لم يقل النبي -صلى الله عليه وسلم-: إلا إنه ينزل فقط، فما الذي يجب؟ أن نقف عند حدود ما ورد، ولا نقول بغير علم.

والقول على الله -عز وجل- كما قد علمت بغير علم، لاشك أنه محرمٌ شديد التحريم، وهذا أمرٌ يدركه جميع العقلاء، أنَّ الكلام عن الأشياء يجب أن يكون بعلم، ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾[الإسراء:٣٦] فكلامك بغير علمٍ عما تتكلم فيه لاشك أنه من أبطل الباطل.

إذن الله سبحانه وتعالى لا يجوز أن يُكيف لعدم ورود الدليل.

وهنا يُقعِّد أهل السنة قاعدة، فيقولون: إثبات الصفات، إثبات وجودٍ لا إثبات تكييف.

يقول أهل السنة في هذه القاعدة المهمة: إثبات الصفات إثبات وجودٍ لا إثبات تكييف، حينما نُثبت لله -عز وجل- أنه متصفٌ بالوجه، أو أنه متصفٌ باليد، أو أنه ينزل، أو أنه استوى، أو أنه يُحب، أو أنه يُبغض -سبحانه وتعالى-، **فإن ذلك يعني أن هذه الصفة قد قامت بالله -عز وجل-، ولا يعني ذلك أننا نُكيف صفة الله -عز وجل-.**

ومما يدلك على أن هذا الخوض خوضٌ بالباطل، قوله تعالى: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾[طه:١١٠]، يا عبد الله أنت تتكلم عن شيء ليس لك به إحاطة علم، فكيف تتكلم، إذًا أنت تتكلم بالباطل، وتخوض بالباطل.

ثم مما يدلك على أن هذا التكييف باطلٌ، أن **فيه إساءة أدبٍ على الله -تبارك وتعالى-**، فإن هذا الذي يتكلم بالتكييف، تكلم أولًا بغير دليل، ولاشك أن هذا ممقوت في حق المخلوقين، لو أن إنسانًا من الشرفاء والعظماء، تُكلِم في كيفية صفته أو وجهه أو شكله بغير علم، وبلغه ذلك، فإنه يغضب، كيف تتكلم يا أيها المتكلم بغير دليلٍ عني.

ثم يُقال أيضًا: هذا الذي تكلَّم بالتكييف، تكلَّم في حدود ما علِم، وحينما -يا رعاك الله- يتكلم الإنسان في كيفيةٍ معينة، هو يتكلم في حدود معلوماته، لا يمكن أن يتكلم الإنسان في شيءٍ خارج حدود معلوماته، يمكن أن تتصور شيئًا فتحكيه بغير أن يكون قد سبق لك به علمٍ؟ يمكن أن تتصور الآن شيئًا لا نظير له؟ مستحيل، لابد أن تتكلم في حدود الحواس الخمس، لا تستطيع أن تخرج عنها؛ لأن عقلك محدودٌ في حدود هذه الحواس، كونك تُكيِّف إذًا أنت تحكي شيئًا استفدته من خلال معلوماتك، من خلال عقلك، وعقلك محدودٌ بالمحسوسات.

والسؤال: هل هذه المخلوقات التي كيفت صفة الله -سبحانه وتعالى- بناءً على ما قام بها هل هذا من الكمال أم من النقص؟

لاشك أنه من النقص.

إذًا أنت تُكيِّف صفة الكامل بما هو ناقص، وهذا سوء أدبٍ على الله، فصار هؤلاء المكيفة ممن لم يَقْدُرِ الله -عز وجل- حق قدره.

ينطبق عليه قوله تعالى: **﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾**[الحج:٧٤]**،** أي كلامٍ تقوله بالتكييف، فاعلم أنك تصف الله -عز وجل- بالنقص لا تصفه بالكمال، أنت تصفه بشيءٍ

مما علمته من كيفية صفات المخلوقين، وهذا لا يجوز أن يُضاف إلى الله -سبحانه وتعالى-، عجيبٌ والله أن تُكيف صفة الصانع بصفة المصنوع!

هل هذا يصح في شأن المخلوقين؟ أن تُكيف لأنك رأيت المصنوع؟

تقول: صانعه ما شاء الله كأنه هو، الذي صنع هذا ما شاء الله كأنك تنظر إليه، بناءً على ماذا؟ بأنه صانعٌ لهذا المصنوع، هل يجوز هذا؟ هذا لا يقوله إنسانٌ يعقل ما يقول، فالله -عز وجل- ليس كمثله شيء، وأنت تُكيِّف بما هو من شأن وخصائص المخلوقين، وهذا نقصٌ لا يجوز أن يُضاف إلى الله -سبحانه وتعالى- باتفاق المسلمين، الله منزهٌ عن كل نقص، ولا يُجادل في هذه القاعدة أحدٌ من الناس قط.

إذن التكييف ممنوعٌ وقولٌ على الله سبحانه وتعالى بغير علم.

ويُعجبني هنا أثرٌ لطيف أخرجه اللالكائي في ((السنة)) عن الإمام الناقد المحدِّث عبد الرحمن بن مهدي -رحمه الله-، فإنه قد بلغه أنه رجلًا من ولد جعفر بن سليمان، كان يخوض في صفات الله -عز وجل- بالتكييف والتشبيه، فرآه يومًا في مسجدٍ فدعاه، وقال: بلغني عنك كذا وكذا، فبدأ الرجل يُدافع عن نفسه، فقال له: على رِسْلِك، دعنا نتكلم في المخلوق أولًا، ثم ساق بإسناده إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه رأى جبريل -عليه السلام- وله ستمائة جناح سدَّ بها الأفق، فقال له: صِف لي مخلوقًا له ستمائة جناح؟ فسكت الرجل، -كيف يصف مخلوق له ستمائة جناح-، فقال: دعني أُهون عليك، لن أسألك عن خمسمائةٍ وسبعةٍ وتسعين جناحًا، إنما سأسألك عن أجنحةٍ ثلاثة، قد علمت الجناحين، لا أسألك عن جناحين، لكن أسألك عن الثالث، ركِّب لي ثلاثًا؟ -كيف؟ أين سيكون؟ في المقدمة، في المؤخرة،- أين سيكون؟ فما كان من هذا الرجل إلا أن قال: نحن عاجزون عن معرفة المخلوق، فعجزنا عن الخالق أولى، فرجع عن قوله.

إذن مما يجب -وهذا أيضًا من القواعد الأصيلة عند أهل السنة والجماعة- **وجوب قطع الطمع عن إدراك كيفية صفات الله -سبحانه وتعالى-**، واجبٌ يا عبد الله أن تُعالج نفسك إن كان يُخالجها شيءٌ من هذا المرض، إن كانت نفسك تتطلع إلى معرفة كيفية صفات

الله -عز وجل-، فهذا مرضٌ ينبغي عليك أن تُعالج نفسك منه، وإلا فإنَّه قد يُوردك الموارد.

المقصود أن التكييف محذور يجب اجتنابه.

وهاهنا تنبيه، المؤلف -رحمه الله- يقول: **(من غير تكييفٍ)** يعني: يجب أن يكون الإثبات منزهًا عن التكييف، وهذه كلمة أطبق عليها السلف، فإنك تجدهم إذا تكلموا عن الصفات يقولون عقيب ذِكر الصفة: بلا كيف، بمعنى: **أن التكييف نفي علمنا به، أو حكايتنا عنه، أو سؤالنا عنه**. التكييف ممنوع اعتقادًا، حكايةً، سؤالًا، كل هذه التي يرجع إليها التكييف ممنوعة، ليس لك أن تعتقد أو تدعي أنك تعلم كيفية صفة الله، ليس لك أن تتكلم بهذا أو تحكيه.

فتقول كما قال المُكيفة -عليهم من الله ما يستحقون-: إن صفة الله كذا وكذا، كُتُب المقالات إن قرأت فيها، تجد ما يقشعر منه الجلد حقيقةً، ويصعب على الإنسان أن يتلفظ به، كأنما يتكلمون عن أصغر المخلوقات، يبدؤون يُحددون كذا وكذا، كلام والله لا أستطيع أن أنطق به، فالتكييف ممنوعٌ اعتقادًا، وحكايةً، وأيضًا سؤالًا، والأثر المعروف عندكم من أثر الإمام مالكٍ -رحمه الله-، حينما وقف عليه رجلٌ، وقال: يا أبا عبد الله، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه:٥] كيف استوى؟ هنا يغضب مالكٍ -رحمه الله- ويعلوه العرق، ويقول: تلك الكلمات العظيمة التي تلقاه عنه أهل السنة بالقبول، قال: **«الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عن ذلك بدعة»** السؤال بكيف عن صفة الله -عز وجل- بدعة.

إذن التكييف ممنوعٌ اعتقادًا، ممنوعٌ حِكايةً، ممنوعٌ سؤالًا.

إذن هذا هو مجال نفي التكييف، ما يرجع إلى هذا، وليس إذا قال العلماء: من غير تكييف، أو قال السلف: بلا كيف، **ليس مقصودهم أن صفة الله -عز وجل- لا كيفية لها**، ليس المقصود أنَّ ثمت كيفية لصفة الله، **كون صفة الله -عز وجل- لها كيفية هذا أمرٌ**

ضروري، وإلا كان التعطيل، لا توجد الصفة في الموصوف إلا ولها كيفية وكُنه، لكن نحن ننفي علمنا بذلك.

إذن لصفة الله -عز وجل- كيفيةٌ قطعًا، لكنَّ البحث ليس في هذا، البحث في علمنا بكيفية صفة الله -سبحانه وتعالى-، وهذا مما ينبغي أن يُلاحظ عند الكلام عن هذا الموضوع.

بعد ذلك الكلام عن التمثيل، قال: **(من غير تكييفٍ ولا تمثيل)**

التمثيل: اعتقاد مماثلة صفة الخالق لصفة المخلوق، فيقول الممثل: إن صفة الله مِثْلُ صفة المخلوق، يقول كما يقول هؤلاء الذين سفهوا أنفسهم: إن وجه الله -عز وجل- كوجه المخلوق، أو إن يده كيد المخلوق -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-.

إذن متى ما اعتقد الإنسان أنَّ صفة الخالق مثل صفة المخلوق، نقول: هنا وقع في التمثيل.

وقبل أن أبدأ، كل الكلام الذي جاء في التكييف ذمًا، ونهيًا، وإنكارًا على أهله، كله ينسحب أيضًا على التمثيل، هاتان الفئتان المكيفة والممثلة مُجرى الكلام عنهما عند العلماء واحد، هذا وهذا المُكيِّف والممثل كلاهما عند أهل السنة من فرقة المُشبهة، أو من فرقة الممثلة، وإذا تكلموا تكلموا عنهما في مساقٍ واحد، فهاتان بليتان ابتُليت بهما الأمة، وإن كان البلاء بهما أقل بكثير من البلاء بالتعطيل والتحريف، كما سيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله.

قال -رحمه الله-: **(ولا تمثيل)** إذن لا يجوز لك أن تُمثِّل صفة الخالق بالمخلوق، إيمانك واجبٌ أن تُنزهه عن هذا المحذور، فهو داء عُضال يجب أن تتنزه عنه، وذلك لأن الله -سبحانه وتعالى- **قد نفى المثيل عنه**، فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:١١] ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[الإخلاص:٤]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[مريم:٦٥]، ﴿فَلا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الأَمْثَالَ﴾[النحل:٧٤]، ﴿فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾[البقرة:٢٢].

إذن هذا شيءٌ نفاه الله عن نفسه، والأصل عندنا أن هذا الباب أخبارٌ يجب التصديق بها، وهذا هو أصل الإيمان، أي إيمانٍ لك إن لم تُصدِّق الله -عز وجل- فيما أخبر به -سبحانه وتعالى-.

ثم هذا قولٌ على الله بغير علم، فيكون محرمًا، ﴿**وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾[البقرة:١٦٩] ﴿**وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾[الإسراء:٣٦].

وأمرٌ ثالث: وهو أنه **سوء أدبٍ على الله -عز وجل-**؛ لأن من مثَّل الله -عز وجل- بالمخلوق، فقد وصفه بالنقص ولابد، من مثَّل الله -عز وجل- بمخلوقٍ في صفته فضلًا عن ذاته، فلاشك أنه حينها قد وصفه بالنقص، والله -عز وجل- له الكمال المطلق، فيُنزه -سبحانه وتعالى- عن كل نقص.

هنا سؤال، وهو: ما الفرق بين التكييف والتمثيل؟

الجواب، أنْ يُقال: إن التفريق بينهما من جهتين:

من جهة المعنى، ومن جهة النتيجة.

أما من جهة المعنى: فإن التمثيل فيه تقيدٌ بمُماثل، بمعنى: الممثل هو الذي يقول: صفة الله كصفة المخلوق، أو يده كيد الإنسان، فهو يُقيِّد بمماثلٍ.

أمَّا المكيِّف فإنه لا يُقيِّد بمماثل، المكيفة يتكلمون في تحديد صفة الله -سبحانه وتعالى- دون أن يقيدوها بمماثل، يتخيلون صورةً أو هيئةً أو كُنْهًا، ويقولون: إن الله -سبحانه وتعالى- على هذه الهيئة، فصار تكيفيهم ليس فيه تقييدٌ بمماثلٍ معين، وإن كانوا ما خرجوا عن حدود كما قلنا: عن حدود المحسوسات والمخلوقات، لكنهم ما قيدوا بمماثلٍ معين كما فعل الممثلة.

أما من جهة النتيجة: فإنَّ كل ممثلٍ فهو مكيِّف، وليس كل مكيِّفٍ ممثلًا، فصار بين الكلمتين عمومٌ وخصوصٌ مطلق، كل ممثلٍ فإنه مكيِّفٌ، لم؟ لأنه لما مثَّل صفة الخالق بالمخلوق فقد حكى كيفية، خاض بالتكييف، متى ما مثَّل صفة الخالق بالمخلوق فبتالي

صارت الكيفية معلومة، فصار هذا الممثل مكيفًا شاء أم أبى، صار مكيفًا ولابد، لكن لا يلزم العكس.

وعليه: **فالتكييف أعم من التمثيل،** وحكمهما على كل حالٍ واحد، وينطبق على الممثل والمكيف ما قال السلف -رحمهم الله- من الحكم بالكفر، كما قال نُعيم بن الحمَّاد، وكلمته كلمة إجماع بين أئمة أهل السنة: «**من شبَّه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه، ولا رسوله -صلى الله عليه وسلم- تشبيه**».

وهذا يجرنا إلى أن عندنا كلمتين نحتاج إلى معرفتهما ليس الآن، لكن استحضرهما، عندنا تكييف، وعندنا تمثيل، وعندنا تشبيه، وعندنا تجسيم، كم كلمة؟

أربع كلمات، تكلمنا عن التكييف، والتمثيل، والواجب نفي ذلك.

تبقى عندنا كلمة **التشبيه،** والمؤلف -رحمه الله- سيتكلم عنها باستفاضة وتفصيل، لكن خذها خلاصةً مُركزة، **إذا تكلم أهل السنة بنفي التشبيه فإنهم يريدون التمثيل،** لا فرق عند أهل السنة إذا أطلقوا إن الله -عز وجل- لا يجوز أن يُمثَّل بخلقه، كذلك يقولون: لا يجوز أن يُشبه بخلقه، الكلمتان واحده.

أما عند غيرهم فثمت وقفة، وهذا ما سيتكلم عنه المؤلف -رحمه الله- إن شاء الله.

إذن عند أهل السنة التشبيه في الجملة بمعنى التمثيل على فارقٍ دقيق بينهما، سنتكلم عنه في حينه إن شاء الله.

أما التجسيم فلا، الكلام في **التجسيم** بابٌ آخر، إذا وصلنا إلى التجسيم، فإننا نكون قد وصلنا إلى الكلمات المجملة المحتملة للحق والباطل، **والأصل أنَّ أهل السنة لا يستعملون هذه الكلمة من جهة النفي، فلا يقولون بغير تجسيم، الأصل هو اجتناب ذلك،** وإن قال قلةٌ من أهل العلم والسنة بهذا، فإنَّ هذا يُعذر فيه، ويُحمل كلامه على أنه أراد نفيَّ التمثيل والتشبيه، وإلا فالأصل والتحقيق أن هذه الكلمة كلمة مُجملة، والمؤلف -رحمه

الله– أفاض وأطال الكلام عن كون هذه الكلمة مجملة، وسنأتي إلى الكلام عنها –إن شاء الله–.

وعليه فإذا جئت تُقرر مذهب أهل السنة فقل: من غير تكييف، قل: من غير تمثيل، قل: من غير تشبيه، ولا تقل: من غير تجسيم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد عُلم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها:

إثبات ما أثبته من الصفات:

من غير تكييفٍ ولا تمثيل، ومن غير تحريفٍ ولا تعطيل.

وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه -مع ما أثبته من الصفات- من غير إلحاد، لا في أسمائه ولا في آياته.

فإن الله ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[الأعراف:١٨٠].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لاَ يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[فصلت:٤٠].

مر بنا الكلام عن طريقة أهل السنة والجماعة في باب الأسماء والصفات وأن طريقتهم في ذلك هي: إثبات ما أثبت الله أو رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لربه، أثبت الله لنفسه، أو النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لربه، مع اجتناب محاذير خمسة:

١-التكييف. ٢-التعطيل. ٣-التمثيل. ٤-التحريف. ٥-الإلحاد.

وهذا ما تضمنه كلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ومضى الكلام عن لفظين من هذه الألفاظ، هما التكييف والتمثيل، ومضى أيضا أن التشبيه في حكم التمثيل على فارق دقيق سنتكلم عنه إن شاء الله قريبًا.

بقيّ معنا الآن ضمن كلام المؤلف وهو بحسب ترتيب كلامه، قال:(**ومن غير تحريف**).

التحريف المراد به ما اصطلح المتأخرون على تسميته بالتأويل، وهو: **صرف اللفظ عن ظاهره إلى غيره**، هذا هو التحريف الذي أراده المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهو: أن يُحمل الكلام على غير ظاهره بل يُصرف إلى غيره لما يُدّعى من قرينة تدل على ذلك، كل تأويل فلا بد أن

يَدَّعيَّ المؤول فيه أن ثمت قرينة أن هناك دليلا على هذا التأويل، على هذا الصرف للكلام عن ظاهره.

وهذا التأويل:

قد يكون بالحركات.

وقد يكون بالحروف.

وقد يكون بالكلمات.

المؤولة قد يستعملون في تأويلهم تحريفًا للحركات، أو للحروف، أو للكلمات.

أما التحريف عن طريق تحريف الحركات فذلك كما أوَّل بعضهم أو كما قرأ بعضهم على سبيل، أو كان الدافع عنده هو التأويل، قوله تعالى: (**وَكَلَّمَ اللهَ**[٤] **مُوسَى تَكْلِيمًا**) هذا التأويل كان عن طريق تحريفٍ في الحركات، وهذا لا يفعله عاقل فيما يتعلق بالقرآن، لأنَّ القرآن محفوظ، المسلمون يحفظون القرآن، كثيرٌ منهم يحفظون القرآن ولا يمكن أن يمر هذا عليهم بسهولة بل هذا سينكشف مباشرة.

أما في الأحاديث فيمكن وهذا يقع منهم كثيرا، إذا أمكن عند هؤلاء المؤولة أن يُحرّف الحديث بحيث لا تُثبت فيه الصفة لله عَزَّوَجَلَّ عن طريق تحريف الحركات، فإنهم يستعملون هذا، ومن نظر في شروح الأحاديث التي كتبها من هو متأثرٌ بمنهج التأويل فإنَّه يجد على هذا أمثلة، يحرفون عن طريق الحركات، يغيرون الحركات عن وجهها حتى توافق ما يريدون.

ثانيا: قد يكون هذا التأويل عن طريق تحريفٍ في الحروف:

إما بزيادة.

وإما بنقصان.

من أمثلة ذلك قول المحرفة المؤولة: إن استوى تُأولُ إلى: استولى.

---

(٤) الآية برفع لفظ الجلالة: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[النساء:١٦٤].

استوى في قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[طه:٥] تأول إلى: استولى، فمعنى استوى على العرش استولى على العرش، فهذا التحريف كان عن طريق تحريف في الحروف كما قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

أمر اليهود بأن يقولوا حطة   فأبوا وقالوا حنطة لهوانِ
وكذلك الجهمي قيل له استوى   فأبى وزاد الحرف للنقصانِ
قال استوى استولى وذا من جهله   لغة وعقلا ليس يستويانِ

أين استوى من استولى؟ هذا له موردٌ في اللغة، وهذا له مورد في اللغة، فالجمع بينهما أو القول بأن هذا هو هذا لا شك أنه بعيدٌ تمام البُعد.

وقد يكون هذا التحريف عن طريق تحريف في الكلمات:

إمَّا بزيادة.

وإما بنقص.

إمَّا أن يُدّعى في النص أنَّ فيه مجاز زيادة، أو مجاز حذف، وهذا هو الأكثر في المؤولة، كأن يقولوا مثلًا إنَّ معنى قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى**﴾[النساء:١٦٤] أي: جرّحه بمخالب الحكمة.

أو قولهم مثلا: ﴿**يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ**﴾[المائدة:٥٤] يقولون: إنَّ محبة الله للمؤمن إصابةُ حبة قلبه بالتوفيق والتسديد، ولا شك أن كل من شم رائحةً للغة العرب التي نزل بها القرآن يدرك أن هذا إنما هو تحريف للكلم عن مواضعه، وإنه ليقطع إن سلم قلبه من آفة الهوى، فإنه يقطع أن الله ﷻ ما أراد بقوله: ﴿**يُحِبُّهُمْ**﴾ هذا المعنى.

ويا لله العجب! ماذا سيقولون في قوله: ﴿**يُحِبُّونَهُ**﴾، لأنه قال: ﴿**يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ**﴾؟

المقصود أنَّ هذا هو مسلكهم وهذه هي تصرفاتهم في النصوص، فإنَّ هؤلاء المحرفة قد قلت حقيقة حالهم سابقا في دروسٍ مضت، وأقولها أيضًا الآن: إنَّ النصوص عندهم صارت مع الأسف الشديد بمثابة الصائل الذي يُدفع بكل وجه، مهما أمكن الدفع في

صدور النصوص وجعلُها لا تدل على الحق الذي لا يريدون إثباته، فإنَّهم لا يتوانون عن ذلك حتى إنهم يركبون الصعب والذلول، حتى إنهم يأتون في هذه المواضع بما يُضحك العقلاء على أقوالهم، يأتون بغرائب، ويأتون بعجائب.

أرأيت أفسد قولًا من قول من قال: إن قوله تعالى: **﴿أَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾**[الملك:١٦]، إن المراد بذلك: مَلَكٌ من الملائكة يخوف الله عَزَّوَجَلَّ عباده لا من نفسه وأن له تلك القدرة العظيمة: **﴿أَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ﴾**[الملك:١٦]، يريد: أنكم تأمنون هذا الملك أن يخسف بكم الأرض! أي مسلمٍ مهما بلغ الغاية في العامية يفهم هذا من هذه الآية؟!

إذن القوم أهل التحريف هم الذين تسلطوا على النصوص فحرفوها عن وجهها، وجعلوا معانيها لا ما أراد الله عَزَّوَجَلَّ، والله ﷻ إنما أنزل كلامه لكي يكون هدىً ونورا مبينا، جعلوه كاللُعبة في الأيدي يُتصرف فيها بحسب أهوائهم، والمهم ألا يُثْبَتَ معانيها التي لا يوافقون ولا توافق أهواءهم؛ **لأنَّ القاعدة عندهم** -كما قد علمت- **أن القوم اعتقدوا ثم استدلوا.**

استقرت العقائد في نفوسهم من خلال ما نهجوا من قواعد الكلام ومن خلال تقريرات الفلاسفة وما أُشربت قلوبهم من الأهواء، ثم بعد ذلك جالوا بأنظارهم في موارد النصوص، فالشيء الذي وافق هواهم قبلوه، **وإن كان قبوله على جهة التبع، لا على جهة الاستقلال والأوّلية،** فالحكم عندهم إنما هو لما يزعمون أنه دليل العقل القاطع، والنقل إن وافق فحبًا وكرامة، نأخذ به ونستدل به على سبيل الاستشهاد، على سبيل التقوية لا أننا نبني القواعد والأصول على هذه الأدلة التي يقولون إنها أدلةٌ ظنية، **فأدلة النقل عندهم إنما هي أدلة ظنية لا يستفاد منها اليقين،** وأما إن خالفت القطع واليقين الذي هو مستفادٌ عندهم فيما يزعمون من دليل العقل فإنَّ هذه الأدلة مردودة وغير مقبولة.

لكن ما الحيلة؟ كيف يصنعون وقد جاءت هذه النصوص بطريقٍ لا يمكن إنكاره، ولا يمكن نفيه بالكلية؟

فآيات القرآن لا يمكن إنكارها، والإجماع القطعي منعقدٌ على إن إنكار حرف من كتاب الله عَزَّوَجَلَّ كفر.

إذن الحيلة هي أن نسلط على هذه الألفاظ سيف التأويل، فنُقَطِّعُ هذه المعاني إلى حسب ما يوافق أهواءنا ونخيطها بحسب ما نرغب، حتى يصير هذا القرآن بالنسبة للجهمي جهمي، وحتى يصير بالنسبة للمعتزليّ معتزلي، وحتى يصير للقدري قدري، وهكذا كل أصناف أهل الأهواء، كلٌ يُفَصِّلُ آيات القرآن بحسب ما يهوى ﴿وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ﴾[الأنفال:٣٤] الذين هم السلف الصالح وأتباعهم، هم الذين اعتقدوا وتقرر في نفوسهم أن الله ﷻ أراد أن يكون هذا القرآن هدى ونورا وشفاء، بل لا يمكن أن تكون هداية إلا بسببه: ﴿وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾[سبأ:٥٠]، لا يمكن أن تكون هداية إلا من طريق هذا الوحي.

وعليه فلا بد أن يكون ظاهر النص اللائق بالله مرادًا هذا أمرٌ ضروري لا حيلة فيه، متى ما كان الكلام يُراد به الهداية ويراد به الإرشاد فلا بد أن يكون ظاهره مرادًا يستحيل أن يكون الأمر على خلاف ذلك، لو كان الله عَزَّوَجَلَّ يريد أن يتكلم بكلام ظاهره يخالف الحقيقة التي أرادها الله ﷻ، إذن سيخرج هذا القرآن عن كونه كتاب هداية إلى أن يكون كتاب تعجيزٍ أو إلى أن يكون كتاب ألغاز، أمَّا أن يكون كتاب هداية فمستحيل.

ومما يدل على ذلك أنَّك لو جئت إلى هؤلاء المؤولة فألزمتهم المنهج نفسه لكن مع كلام أئمتهم، هل يقبلون؟ بمعنى: إذا كانوا ينتسبون إلى أحد من الأئمة الأربعة أو غيرهم، إذا كانوا يعظمون الإمام الفلاني أو الإمام الفلاني، فأتيتَ إلى نصٍ من نصوص هذا الإمام، فقلت فيه: إن هذه الكلمة ليست على ظاهرها إنما فيها مجاز، فيها مجاز الحذف، وإنما يريد كذا وكذا، **هل يقبلون؟ الجواب بكل تأكيد لا يقبلون؛ لمَ؟** يقولون: لأنَّ كلام الأئمة إنما هو في مقام التبيين، إنما هو في مقام التوضيح والتعليم، ومثلُ هذا لا يمكن أن يكون لهم ظاهرٌ يطلقونه وباطنٌ يريدونه، ما يمكن، كيف يكون التبيين مع ذلك؟

يا لله العجب! لا تقبلون أن تسلطوا التأويل على نصوص أئمتكم، ثم إنكم تسلطونه على الذي أراد الله ﷻ أن يكون بيانا وتبيانا ونورا مبينا! تريدون أن تسلطونه على كلام أفصح الخلق ﷺ! تريدون أن تسلطونه على هذا النور المبين، وعلى هذا الوحي العظيم الذي فيه كل خير وهدى وإرشاد إلى الحق الذي يهدي إلى طريق الرشاد، تريدون أن تجعلونه بمثابة الألغاز أو الطلاسم، أو الكلام الأعجمي الذي لا يُفهم المراد منه!

إن هذا لا شك أنه مسلكٌ مُعْوَجٌ، والمباحث التي ستأتي معنا إن شاء الله في هذا الكتاب سيكون فيها بحثٌ مطول لمسلك التأويل، وسيتبين لنا أنه منهجٌ باطل من حيثُ أساسه، ومن حيث المسلك الذي سلكه المتأولة، والمنهج الذي ساروا عليه، ومن حيث أيضًا اللوازم التي تلزم هذا المنهج، وأيضًا من حيث النتائج التي أثمرها هذا المنهج.

كلُّ ذلك سيأتي إن شاء الله في محله على وجه التفصيل.

السؤال الآن: لم عَدَلَ المؤلف عن لفظ التأويل مع أنه الأشهر إلى لفظ التحريف؟

والذي يبدو -والله أعلم- أنَّ المؤلف سلك هذا المسلك في هذا الكتاب وفي كتبٍ أخرى -كما تذكرون مر معنا هذا في الواسطية-:

أولًا: لأنه أراد أن يضع الأمور في نصابها، أراد أن يعبر عن الحقائق بالألفاظ التي تناسبها، فالذي يناسب المسلك الذي سلكو، ما هو؟ التحريف؛ الذي يوضح الحقيقة على ما هي عليه هو هذه الكلمة، أنَّ هذا هو تحريفٌ للكلم عن مواضعه.

وأمَّا لفظ التأويل فإنه لا يؤدي هذا المراد، لا سيما وأن إطلاق هذه الكلمة قد يخفف الوطأة، وقد يسهل تمرير هذا المنهج على الجهال، لأن أكثر الناس ليس عندهم خبرة بسبر الكلام والغوص إلى المعاني، إنما هم واقفون عند الألفاظ دون أن يدركوا ما أراد المتكلمون بها، لا سيما إذا نُظِر إلى منهجهم ومسلكهم وأغراضهم التي أفصح عنها كلامهم.

فاستعمال هذه الكلمة (التأويل) صحيحٌ إذا فُهِم المراد، لكنْ استعمال كلمة (التحريف) أدلُّ على المقصود وأبلغ في بيان الجناية، فإنَّ التحريف فيه من بيان الشناعة التي

كان عليها هؤلاء، وأنَّ هذا المسلك مسلكٌ لا يوافق الحق هذا مسلكٌ باطل، فلا أحد يقبل أن يكون مُحرفا أو أن يكون قابلا للتحريف إن كان يريد الخير.

إذا قيل هذا التحريف، فإنه يقول: أعوذ بالله من التحريف، أما لو قيل إنه تأويل، فالأمر الآن أصبح فيه مجالٌ للأخذ والرد إذا نظر من لا خبرة عنده بمقاصد هؤلاء واصطلاحاتهم ربما يُمرّرُ عليه الباطل، فيقول: التأويل جاء في النصوص في مواضع مثبتًا، ممدوحًا.

فيجد مثلا: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾[آل عمران:٧] على قول من وصل.

تجد: ﴿**يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ**﴾[يوسف:١٠٠]. ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ**﴾[الأعراف:٥٣].

تجد أنه يقول: والله كلمة جيدة لا بأس بها إذا كان القوم أهل تأويل، إذن هم على شيء من الحق.

وهذا الذي أرادوا.

من مسلك أهل الأهواء -وهذا مما ينبغي أن يُتفطن إليه- أنهم يسلكون مسلكين معًا، ينهجونهما سويا:

أولًا: أن يأتوا إلى الباطل فيحسنوه ويزخرفوه، ويلقون عليه العبارات القشيبة الرشيقة الجميلة، حتى يسهل تمرير هذا الباطل على الأغمار، لا يقولون تحريف، أعوذ بالله نحن لا نحرف، إنما هذا تأويل، يأتون إلى التعطيل، إلى ما حقيقته نفي صفات الله عَزَّوَجَلَّ، يقولون: نحن لا نعطل، نحن ننزه، هذا تنزيه وليس تعطيلًا، لمَ؟حتى يسهل تمرير الباطل على الأغمار.

سميتم التحريف تأويلًا ... كذا التعطيل تنزيها هما لقبان

ثم يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فقلبتمُ تلك الحقائق مثلما ... قُلبت قلوبكمُ عن الإيمان

هذا كلام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في النونية.

إذن من مسلكهم أنهم يأتون إلى المعاني الباطلة، والألفاظ المستشنعة فيكسونها حليةً جميلة، فبالتالي يسهل قبولها عند الجهال.

في مقابل هذا يأتون إلى الحق فيكسونه المعاني القبيحة، يكسونه الألفاظ السيئة المسودّة، وبالتالي تنفر الناس عن ذلك، يقولون في الإثبات: (تجسيم)، وهؤلاء الذين هم أهل السنة (مجسمة)، هؤلاء (مشبهة)، يأتون إلى الحق فيعبرون عنه بألفاظ تنبو عنها الأسماع، وتقشعر منها الجلود، فينصرف الناس عن الحق، وينصرفون عن أهل الحق.

وهذا مما ينبغي أن تتنبه إليه، لا بد أن يكون حظك المعنى لا أن تُخدع بالألفاظ، فالعلماء هم الذين يغوصون، ويدركون المراد، ويفقهون ما وراء هذه الكلمات التي يرمي بها هؤلاء على سبيل التشغيب والتلبيس والتدليس.

وعلى كل حال هذا الموضع سنتكلم عنه -إن شاء الله- في حينه، ويتبين لنا أنه مسلك باطل.

يأتي بعد ذلك اللفظ الرابع وهو (التعطيل): والتعطيل في اللغة: التخلية، ﴿**وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ**﴾[الحج:٤٥]، يعني: هجرها أهلها خالية، لا أحد يأخذ منها أو ليس فيها شيء من الماء، مهجورة.

التعطيل يراد به نفي صفة الله ﷻ.

التعطيل في باب الصفات هو نفي صفة الله ﷻ إما كليًا بأن تُعطل جميع الصفات، أو جزئيًا يعني: تعطل صفة معينة.

هذا التعطيل -انتبه- له بالتأويل علاقة، قبل أن أوضح هذه العلاقة نقول:

هل يمكن لأحد من أهل القبلة من المنتسبين إلى هذه الأمة أن ينكر صفةً جاءت في النصوص؟ هكذا، يقول: "الله لا يتصف بهذه الصفة"، وهي واردةٌ في النصوص؟

الجواب عن هذا: أنَّ فيه تفصيلًا:

التعطيل قد يكون تعطيلا صريحا.

وقد يكون تعطيلا غير صريح.

أما التعطيل الصريح بأن تُنفى الصفة عن الله عَزَّوَجَلَّ عندهم صراحةً، **هذا لا يتأتى منهم إلا في أحاديث الآحاد.**

أما المتواتر من الكتاب الذي هو كله متواتر، أو من السنة التي هي بعض السنة، أو هي الأقل في السنة هذه لا يتأتى فيها الإنكار الصريح.

الله عَزَّوَجَلَّ يثبت لنفسه أنه استوى على العرش، فيأتي أحد من هؤلاء فيقول: لا، الله عَزَّوَجَلَّ لا يستوي على العرش. لا شك أن هذا لا يصدر من شخص عنده إيمان؛ لأنه متى ما قال هذا فإنه يكون كافرا، كذّب الله عَزَّوَجَلَّ أو كذّب رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صراحة.

لكنهم يعطلون التعطيل الصريح في حق الأحاديث الآحاد **بدعوى أنَّ أحاديث الآحاد غير مقبولة في باب الاعتقاد؛** لأنَّ القوم يزعمون أن حديث الآحاد ما هو إلا ظني الدلالة، هو في أصله، فكيف إذا كان معارضا فيما يزعمون للدليل القطعي؟!

إذن هو غير مقبول قطعًا، هو في أصله، لو لم يعارض بالقطعي: ظني، وهذا الباب لا يقبل فيه إلا القطع، فكيف إذا كان مع هذا معارضا للدليل الذي يزعمونه قطعيا وهو دليل العقل القاطع عندهم بنفي التشبيه عن الله عَزَّوَجَلَّ.

فإذا جاء في حديث أن الله عَزَّوَجَلَّ يضحك -كما ثبت في الصحيح-: «**يضحك الله عَزَّوَجَلَّ إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر، يدخلان كلاهما الجنة**».

يقولون: لا، نحن لا نثبت له صفة الضحك، صفة الضحك تُنفى عن الله عَزَّوَجَلَّ.

كيف وصلوا إلى هذا التعطيل؟

من خلال نفي الأصل الذي انبنى عليه الإثبات وهو هذا الحديث، من أي جهة؟

أولًا: خبر الآحاد غير مقبولٍ في العقائد؛ لأن هذا الباب قطعيٌ فلا نقبل فيه إلا قطعيا.

ثانيًا: إذا كان هذا الدليل آحادا، لو سلمنا جدلا بأن هذا الحديث آحاد، فإن الأحاديث الآحاد عندهم تفيد الظن، وهذا غير مقبولٍ في الأصل، فكيف إذا كان قد

عورض بالدليل القطعي، فهنا يتأكد ردُّ هذا الحديث ونفيه، لا نثبت لله عَزَّوَجَلَّ صفة الضحك.

يقولون: وإن تبرعنا، على سبيل التبرع، لا بأس أن نتشاغل بتأويله، وإلا ترى الأصل يعني بكل سهولة، يعني لا نقف عند هذا الحديث، نرد هذه الصفة مباشرة، ولكن إن أردنا التبرع أو إن شئنا أن نسلك مسلك الأدب، فإننا نتشاغل بالتأويل.

إذن: التعطيل الصريح محله أخبار الآحاد.

التعطيل غير الصريح محله الأخبار المتواترة.

كيف يكون التعطيل غير صريح؟ لا يتأتى من هؤلاء ولا يكون منهم أن ينكروا هكذا بكل وقاحة أو بكل صراحة هذه الصفة الثابتة في الآية أو في الحديث المتواتر، إنما يقولون هذه الصفة ثابتة لله عَزَّوَجَلَّ؟ هكذا يقول المؤول: "من نفى الاستواء عن الله عَزَّوَجَلَّ فقد كفر"، هكذا يصرحون.

يقولون: الله عَزَّوَجَلَّ يقول: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[طه:٥]، فإذا قال قائلٌ: الله لا يستوي على العرش؛ يكون كافرا.

لكن، وكل البلاء بعد (لكن)، ولكن ما هو الاستواء؟ الاستواء ليس المفهوم من ظاهر هذه الكلمة، ليس الذي تعرفه العرب في كلمة (استوى: علا)، ﴿**لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ**﴾[الزخرف:١٣]، لا، الاستواء هنا شيء آخر، الاستواء هو: الاستيلاء.

إذن حقيقة الأمر أن الصفة التي أراد الله عَزَّوَجَلَّ إثباتها، أثبتوها أو عطلوها؟

التعطيل هو النفي والإنكار.

الصفة التي أثبت الله هل أثبتوها في حقيقة الحال؟

ما أثبتوها.

عطلوها؟ نعم، ولكن بواسطة التأويل.

إذن التعطيل الصريح ما كان بواسطة التأويل؛ لأنَّ التأويل مآله إلى التعطيل، النتيجة التي نصل إليها حينما يقول القائل: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يحب عباده المؤمنين؛ فيأتي المؤول ويقول:

يجب أن نقول: إن الله يحب المؤمنين، ومن نفى هذا فقد كذّب القرآن، وتكذيب القرآن كفر، ولكن المحبة هي: إرادة الإنعام، (يحب المؤمنين) يريد أن ينعم عليهم.

النتيجة: ما أثبته الله وهو صفة المحبة التي تليق به ولا تشابه محبة المخلوقين، هل أثبتها هؤلاء؟ **الجواب**: لا، الحقيقة أنهم أثبتوا شيئا آخر، أما ما أثبته الله فقد عطلوه، فكان المآل والنتيجة أنهم عطلوا، لكن ليس بصراحة كما فعلوا فيما تضمنته أخبار الآحاد، هم نفوها ونفوا ما تضمنها.

إذن، لو قيل لنا: ما العلاقة أو الصلة بين التعطيل والتأويل؟

العلاقة علاقة وسيلة ونتيجة، أو علاقة وسيلة بنتيجة.

فالتعطيل نتيجة وسيلتها التأويل.

إذن فهمنا وأدركنا -رعاكم الله- ما معنى التعطيل، وكيف يكون التعطيل، وقد يكون تعطيلا صريحا، وقد يكون تعطيلا غير صريح، تعطيل بمواربة، تعطيل مع ذر الرماد في العيون، يقولون أثبتنا، والواقع أنهم أثبتوا شيئا آخر، وما أثبته الله نفوه، يقولون: الله لا يحب حبًّا حقيقيا يليق بالله عَزَّوَجَلَّ، هذه الصفة لا نثبتها لله عَزَّوَجَلَّ، إنما نثبت شيئا آخر، إنما نثبت شيئا آخر.

بقي عندنا اللفظ الخامس وهو: الإلحاد.

مر بنا التحريف، والآن الإلحاد؛ التحريف صنعة اليهود، والإلحاد صنعة المشركين، وهذان الصنفان أشد الناس عداوة لذين آمنوا.

التحريف عند المحرفة المؤولة إرثٌ استقوه من الذين وصف الله عَزَّوَجَلَّ حالهم بقوله: ﴿**يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ**﴾[النساء:٤٦]، وهم اليهود.

وأما الإلحاد في أسماء الله عَزَّوَجَلَّ فإنه صنعة المشركين: ﴿**وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ**﴾[الأعراف:١٨٠]، اشتقوا من أسماء الله عَزَّوَجَلَّ أسماءً لآلهتهم فكانوا مشركين.

وهذان الصنفان كما علمنا وكما نص الله عَزَّوَجَلَّ في كتابه أشد الناس عداوة للذين آمنوا، فهنيئا لهؤلاء الذين سلكوا مسلك التعطيل، سواء كان ذلك بالتعطيل الصريح أو

بالتحريف أن هذا الإرث الذي هم عليه لم يكن إرث محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وصحبه، إنما كان إرث اليهود والمشركين؛ نسأل الله أن يعافينا من الأهواء.

المقصود أن الله عَزَّوَجَلَّ قد نفى ونهى عن الإلحاد.

والإلحاد في القرآن جاء على ضربين:

١- الإلحاد في الآيات.

٢- الإلحاد في الأسماء.

قال الله عَزَّوَجَلَّ كما أورد المؤلف رَحِمَهُٱللَّهُ: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا**﴾[فصلت:٤٠]، ومعلومٌ عندك يا طالب العلم أن هذا أسلوب تهديد ووعيد، ﴿**لا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا**﴾[فصلت:٤٠]، إذن سينالون جزاءهم الذي يستحقون عند الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

أما الإلحاد في أسماء الله عَزَّوَجَلَّ فكذلك بيَّن الله عَزَّوَجَلَّ أن متعاطيه متوعد بالوعيد المؤكد عند الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فقال: ﴿**وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[الأعراف:١٨٠].

إذن هناك إلحادٌ في الآيات، وهناك إلحادٌ في الأسماء.

أما الإلحاد في الآيات، فإنه ينقسم إلى قسمين:

١- إلحاد في الآيات الكونية.

٢- إلحاد في الآيات الشرعية.

آيات الله عَزَّوَجَلَّ نوعان:

آيات كونية: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ**﴾[فصلت:٥٣].

وهناك آيات شرعية، هناك آيات مرئية، هناك آيات متلوة، هي هذا القرآن الذي بين أيدينا.

والإلحاد قد يكون في هذا، وقد يكون في هذا.

أما الإلحاد في الآيات الكونية: فإنه يكون إما بنسبتها لغير الله عَزَّوَجَلَّ، أو ادَّعاء أن لله شريكا فيها، أو ادَّعاء أن لله مُعينا فيها.

إذن عندنا نسبة هذه الآيات لغير الله؛ كالذين يزعمون أن الذي خلق هذا الكون، أو خلق بعضه، أو يدبر شأنه ليس هو الله، إنما هو غيره ممن يدّعون من الشركاء، فهؤلاء نسبوا هذه الآيات، من جهة الخلق، من جهة الملك، من جهة التدبير، نسبوها لغير الله ﷻ وهذا إلحادٌ.

وقد يكون بنسبة الشريك لله ﷻ فيها، الله عَزَّوَجَلَّ يدبر هذه الآيات الكونية، لكنه لا يدبر ذلك وحده، بل له مشارك في ذلك، مشارك مع الله ﷻ، كما أن الله يملك، فهذا الشريك يملك، كما أن الله ﷻ يدبر، فهذا الشريك يدبر، لا يدبر الله عَزَّوَجَلَّ ولا يخلق باستقلال؛ هكذا يقولون.

أو أن الأمر لله عَزَّوَجَلَّ، لكن له معين، له ظهير، له وزير، يحتاجه -تعالى الله عن ذلك- في هذه الربوبية التي ثبتت له.

وكل ذلك لا شك أنه باطلٌ ومنفي، ولذلك يقول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ﴾[سبأ:٢٢]، نفى الله عَزَّوَجَلَّ هذه الأمور الثلاثة.

إذن نستطيع أن نلخص ذلك بقولنا:

إنَّ الإلحاد في الآيات الكونية هو كل انحرافٍ في باب توحيد الربوبية، كل ذلك راجعٌ إلى الإلحاد في آيات الله الكونية، أي انحراف، أي خلل في هذا الباب من لم يكن مُسَلِّما لله عَزَّوَجَلَّ في توحيد الربوبية، فليعلم أنه قد وقع في شيء من الإلحاد في الآيات الكونية.

ننتقل الآن إلى الإلحاد في الآيات الشرعية: الإلحاد في الآيات الشرعية هو: الميل بها عن الحق الواجب فيها.

نسيت أن أنبه في بداية كلامي إلى أن هذه المادة كما يقول ابن فارس رَحِمَهُ ٱللَّهُ مادة (ألحد) أصلٌ واحدٌ في اللغة يدل على ميلٍ عن استقامة، الإلحاد في جميع موارد واستعمالات هذه الكلمة في اللغة ترجع إلى هذا الأصل وهو الإلحاد ميلٌ عن استقامة، كل ميل عن

استقامة فهو إلحاد، ومنه اللحد في القبر؛ لأن هذا الشق الذي يكون في القبر مائلٌ عن الوسط إلى جنب القبر، فسمي لحدًا.

إذن هناك حق واجب أوجبه الله ﷻ في شأن هذه الآيات الشرعية، ما هو؟

الإيمان بها، التسليم بها، تعظيمها، اعتقاد أنها الحق والهدى والنور إلى غير ذلك.

الانحراف عن هذه الجادة وعن هذا الحق هو الإلحاد في الآيات الشرعية.

وعليه: فمن كذّب بها فقد ألحد فيها، لأنه سلك خلاف الحق الواجب فيها.

وعليه: فمن زاد فيها ما ليس منها، أو انتقص منها ما هو فيها، من حملها على خلاف ظاهرها، كل ذلك من الإلحاد فيها.

نحن نتكلم عن **الإلحاد في الآيات الشرعية**، أي مسلك يتعامل به المتعامل مع هذه الآيات الشرعية بخلاف الحق هو إلحاد في هذه الآيات الشرعية.

وعليه: ماذا تقولون في المعطلة والمحرفة والمشبهة، والمكيفة؟ نقول: إنهم ملحدون في الآيات الشرعية؛ لم؟ لأنهم حملوها على خلاف الحق الواجب فيها، أو قالوا فيها بخلاف الحق الواجب فيها، فصار هؤلاء المحرفة والمعطلة صرحاء الممثلة المكيفة، قد جمعوا بين الإلحاد في الآيات، والإلحاد في الأسماء كما سيأتي.

جمعوا الشر من طرفيه، ملحدون في الآيات فيتنزل عليهم ما جاء في آية الإلحاد في الآيات، وهم أيضًا ملحدون في الأسماء فيتنزل عليهم ما جاء في الإلحاد في الأسماء، فجمعوا بين الأمرين.

ننتقل الآن إلى الشق الآخر من الإلحاد، وهو: الإلحاد في الأسماء.

الإلحاد في الأسماء هو: حَمْلُها على خلاف الحق الواجب فيها، حمل الأسماء الحسنى التي أثبتها الله عَزَّوَجَلَّ لنفسه على خِلَافِ الحق الواجب فيها.

الحق الواجب فيها -كما مر بنا- هو الإثبات، هو الإيمان، هو اعتقاد معانيها التي دلت عليها إلى غير ذلك يأتي هؤلاء الملحدون في الأسماء فيتعاملون معها بخلاف هذا الحق؛ فنقول إنهم مالوا عن الاستقامة إلى باطلٍ فيها فكانوا ملحدين، وهذا له صورٌ كثيرة.

وعليه فيمكن أن نضع ضابطا للإلحاد في الأسماء كما قلنا في الإلحاد في الآيات، فنقول: إن الإلحاد في الأسماء الحسنى هو: كل مخالفة في باب الأسماء والصفات؛ كل مخالفة في باب الأسماء والصفات ينطبق عليها أنها إلحادٌ في الأسماء، لمَ؟ لأن هذه المخالفة ينطبق عليها أنها ميلٌ عن الحق الواجب فيها، إذا كان الحق أن نحملها على ظاهرها، فجاء المؤول فحملها على غير ظاهرها. **هل يصحُّ أن نقول إنَّه مال عن الاستقامة والحق الواجب فيها إلى غير ذلك**؟ الجواب: نعم، إذا كان الواجب أن تؤمن بما قال الله، أن تُثبت ما أثبت الله فأنكرت وعطلت أو حملتها على ما يماثل المخلوقين، ألست حينئذ قد قلت فيها بغير الحق الذي يجب أن تقوله؟

إذن أنت صرت ملحدًا.

فصار **الإلحاد في الأسماء كل مخالفة للحق في باب الأسماء والصفات**، وقد ذكر العلماء أمثلة، وإن شئت فاجعلها أنواعا تحت هذا المعنى وهو الإلحاد في الأسماء، ومن تأمل فإنَّه يمكن أن يذكر أكثرَ مما نص بعض العلماء، يعني تجد مثلا أن ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ((القصيدة النونية))، يقول:

فحقيقة الإلحاد فيها الميل بالإشراك والتعطيل والنكران

فالملحدون إذن ثلاث طوائفٍ فعليهمُ غضب من الرحمن

كم جعل الإلحاد؟ كم نوع؟ ثلاثة.

قال: (فحقيقة الإلحاد فيها الميل بالإشراك)

الإلحاد بالإشراك، وهذا كحال المشركين الذين أشركوا آلهتهم مع الله عَزَّوَجَلَّ في الأسماء، كيف؟ اشتقوا لآلهتهم من أسماءِ الله أسماءً، فقالوا: اللات على أحد القولين (اللات) مشتقٌّ من (الإله) أو من (الله) على قولين أيضًا.

تجد أنهم يقولون (العُزى) اشتقوها من: (العزيز)، (مناة) اشتقوها من: (المنان).

إذن هذا هو الإلحاد بالإشراك، هذا نوع.

قال: (فحقيقة الإلحاد فيها الميل بالإشراك والتعطيل)، لاحظ أنه قال (التعطيل والنكران)، نحن قبل قليل قلنا إن التعطيل هو النفي والإنكار؛ لكن لما أتى بهما معا أراد بالتعطيل شيئا وأراد بالإنكار أو ما قال عنه النكران شيئا آخر.

التعطيل أراد به تعطيل الأسماء عن معانيها، وقلنا التعطيل في اللغة هو: التخلية، أراد تعطيل الأسماء عن معانيها، وهذا كحال المعتزلة الذين أثبتوا لله عَزَّوَجَلَّ أسماءً مجردة، لا تشتمل على أي معنى، فالله عَزَّوَجَلَّ عندهم سميعٌ بلا سمع، إياك أن تظنَّ إذا قلت إن الله عَزَّوَجَلَّ سميع أن ذلك يتضمن إثبات السمع، أو أن تقول إنه حليم بحلم، لا، حليمٌ بلا حلمٍ، عزيزٌ بلا عزة، قديرٌ بلا قدرة، إلى آخر ذلك.

فأثبتوا -هؤلاء من المعتزلة- أثبتوا لله عَزَّوَجَلَّ أسماء مفرغة ومعطلة عن معانيها، فهذا الذي أراده بالتعطيل.

إذن هذا نوع آخر أو صورة أخرى أو مثالٌ آخر للإلحاد في الأسماء.

قال: (والنكران)، النكران هو الإنكار الصريح، لا يسمى الله عَزَّوَجَلَّ بكذا، ولا يسمى الله عَزَّوَجَلَّ بكذا، وهذا ما سلكه الجهمية، فنفوا عن الله ﷻ الأسماء، وأولوا كل ما جاء في النصوص، أولوا ذلك بمخلوقات منفصلة عن الله ﷻ، فالله عَزَّوَجَلَّ عندهم لا يتسمى بالأسماء، وهذا الذي أراد بالنكران.

وعليه فهذا نوع ثالث من الإلحاد وهو إنكار تسمية الله ﷻ بها، وهذا بالتأكيد يتضمن إنكار الصفات التي تضمنتها الأسماء، لأن كل اسمٍ لله عَزَّوَجَلَّ متضمنٌ صفة له ﷻ.

ويمكن أن يضاف أيضًا إلى ذلك غيره، يعني نفس المؤلف ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر في ((البدائع)) خمسة أنواع.

يضاف إلى هذه الثلاثة أيضًا من قال بالتشبيه، فجعل اسم الله عَزَّوَجَلَّ الذي يضاف إليه ﷻ متضمنا لصفة يشابه ويماثل فيها المخلوقين وهذا خلافُ الحق الواجب فيها، الواجب أن يُثْبَتَ لله عَزَّوَجَلَّ أسماء تليق به تتضمن صفاتٍ لا تماثل المخلوقين، لله عزة تليق به، استفدنا هذا من اسمه: (العزيز).

أما عند هؤلاء فعزة الله عَزَّوَجَلَّ كعزة المخلوق، ورحمة الله المستفادة من (الرحيم) و(الرحمن) تماثل رحمة المخلوقين، وقس على هذا.

إذن هذا يصح أيضًا أن يقال إنه إلحادٌ في الأسماء.

أيضًا من الإلحاد في الأسماء إلحاد أهل الاتحاد والوحدة، وحدة الوجود، الذين يزعمون أن كل اسم فإنه يصح أن يسمى الله عَزَّوَجَلَّ به، بهذا الإطلاق، يقول زعيمهم -عليه من الله ما يستحق-: إن الله عَزَّوَجَلَّ يتسمى بكل اسم ممدوح عقلًا وعرفًا وشرعًا، ويتسمى بكل اسم مذموم -عليه من الله ما يستحق- عرفًا وعقلًا وشرعًا.

أي اسم فإنه يصح أن يُسمى الله عَزَّوَجَلَّ به، ولا شك أن هذا أعظمُ الإلحاد والكفر، الرجل ليس عنده -هو ومن على شاكلته- ليس عندهم تعدد، ليس عندهم تثنية فأكثر، عندهم شيء واحد، كل شيء فهو راجعٌ إلى حقيقة واحدة، هي الخالق وهي المخلوق، هي كل هذه إنما هي صور فقط، كأمواج البحر، والبحر شيء واحد، -عليه من الله ما يستحق-، وهذا أعظم أنواع الإلحاد والكفر -كما قلتُ-.

أيضًا من الإلحاد في أسماء الله عَزَّوَجَلَّ إلحاد المحرفة، وقد مر بنا قبل قليل الكلام في التحريف، فالمحرفة هم الذين يحرفون معاني الأسماء ويصرفونها عن ظاهرها إلى خلاف ذلك، كما مر بنا قبل قليل، وهذا قد يكون للاسم كله، وقد يكون لبعض معانيه.

بمعنى: تجد أنهم يأتون إلى اسم الله عَزَّوَجَلَّ (الودود) الذي يدل على ثبوت صفة الود لله عَزَّوَجَلَّ، فيصرفون هذا المعنى إلى غيره، ويقولون: الله عَزَّوَجَلَّ لا يود بمعنى: يحب، إنما نصرف ذلك إلى معنى آخر وهو: إرادة الإنعام.

أو يأتون إلى بعض المعنى يثبتون بعضا وينفون بعضا، كما تجد عند بعض هؤلاء المتكلمين، إذا أتى مثلا إلى اسم الله (العليّ)، العلي يدل على: ثبوت علو القدر، علو القهر، علو الذات.

يقولون: نحن معكم، نثبت لله الأول والثاني، لكن لا نثبت الثالث لله عَزَّوَجَلَّ، هذا المعنى غير وارد، فلا نثبت علو الذات لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

فصرفوا ظاهر النص أو ظاهر اللفظ أو المعنى الذي اشتمل عليه الاسم إلى بعض ما دل عليه، ولم يثبتوا كل ما فيه، وإن شئت أن تقول إن هذا من التعطيل فصحيح، وإن شئت أن تقول إنه إنكارٌ جزئي فصحيح.

أيضًا مما يدخل في ذلك، وهو النوع أو الصورة أو المثال السابع، تسمية الله عَزَّوَجَلَّ بما لا يليق به، وذلك كقول الفلاسفة في حقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: إن الله هو الموجب بذاته، يزعمون أن الله عَزَّوَجَلَّ إنما يصدر عنه الشيء بلا إرادة، كما أنه يصدر عن الشمس الإضاءة أو الإشراق دون إرادة، كذلك عندهم ما يصدر عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إنما هو لذاته دون إرادة أو أن يكون له فعل -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا-.

كذلك يقولون إنه: العلة الفاعلة، هذا فيه من سوء الأدب مع الله عَزَّوَجَلَّ ما فيه، أيصح أن تقول في الله أنه (علة) ناهيك عما تضمنه الكلام من المعنى، يكفي مجرد إطلاق هذا اللفظ في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وقل مثل هذا في تسمية النصارى له (أبًا)، يقولون: باسم الأب، يريدون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، كذلك قول بعض العامة: يا أبيض الوجه، يا أبا المكارم، وأمثال ذلك مما لا يجوز، أيضًا تجد عند بعض الكتّاب والأدباء، وربما قرأت في بعض المقالات، يقول إن الله عَزَّوَجَلَّ مهندس هذا الكون، هذا كله لا شك إنه من الإلحاد في أسماء الله عَزَّوَجَلَّ تسمية لله بما لم يرِد وأيضًا بما لا يليق بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

ألا يكفي هؤلاء أن يسموا الله عَزَّوَجَلَّ بما سمى به نفسه؟

أليس الله أعلم بنفسه؟

أليس رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أعلم الخلق به سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؟

إذن لأي شيء يروم هؤلاء إلى تسمية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بغير ما سمى به نفسه أو سماه به رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟

إذن هذا هو الإلحاد في أسماء الله عَزَّوَجَلَّ، وقد علمت أنه من الباطل الذي يجب أن يحذره المسلم.

وفهمنا أيضًا أن الإلحاد من المعاني العامة التي يندرج تحتها كل انحراف في باب الأسماء والصفات، فيصدق في حق من اختل عنده هذا الأمر، يعني الحق الواجب، يصدق في حقه أن يقال إنه قد وقع منه الإلحاد، كما أنه يوصف بأنه معطل أو محرف أو مكيف، إلى غير ذلك.

قال رحمه الله:

فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتًا بلا تشبيه، وتنزيهًا بلا تعطيل، كما قال تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**﴾[الشورى:١١]، في قوله: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[الشورى:١١] ردٌ للتشبيه والتمثيل، وقوله: ﴿**وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**﴾[الشورى:١١] ردٌ للإلحاد والتعطيل.

والله -سبحانه وتعالى- بعث رسله بإثباتٍ مفصَّل، ونفيٍ مجمل، فأثبتوا له الصفات على وجه التفصيل، ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل.

ذكر المؤلف -رحمه الله- في هذه الجملة طريقة أهل السنة والجماعة التي مضوا عليها في إيمانهم بأسماء الله -عز وجل- وصفاته، فقال -رحمه الله-: (**فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتًا بلا تشبيه، وتنزيهًا بلا تعطيل**).

أهل السنة والجماعة يجمعون بين الأمرين، بين: الإثبات والتنزيه.

يُثبتون لله -عز وجل- إثباتًا لا يُبالغون به حتى يصل إلى حد التشبيه وإنما يقفون دون ذلك، ويثبتون لله -عز وجل- إثباتًا لا يبلغ درجة التشبيه.

كما أنهم يُنزهون الله -سبحانه وتعالى-، والتنزيه -كما مر وكما سيأتي إن شاء الله- يتضمن تنزيه الله -عز وجل- عن أمرين:

١-عن كل نقصٍ وعيبٍ وما لا يليق بكامله.

٢-وكذلك يُنزه في كماله عن أن يكون له شريك.

فأهل السنة والجماعة يُنزهون الله -سبحانه وتعالى-، لكنهم أيضًا لا يُبالغون في هذا التنزيه حتى يبلغ بهم الأمر إلى حد التعطيل، إنمّا مذهبهم هدى بين ضلالتين وسطٌ بين غلو أهل التشبيه، وغلو أهل التعطيل، هدى الله -عز وجل- أهل السنة إلى هذا المنهج الراشد والقصد المستقيم الذي فازوا بسببه بالحق من جميع جهاته فإثباتهم منزهٌ عن أدران التشبيه، كما أن تنزيههم منزهٌ عن أدران التعطيل، وهذا هو الحق الذي لاشك فيه ولا ريب.

قال: (**كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[الشورى:١١]).**

هذه الآية العظيمة من سورة الشورى أصلٌ كبيرٌ في باب الأسماء والصفات، بل إنَّه يُقال: إنَّ جُلَّ كلام أهل السنة في باب الأسماء والصفات يرجعُ إلى هذه الآية.

إذن هذه الآية أصلٌ عظيمٌ في هذا الباب، ولا يستغني الناظرُ في هذا الباب مُريدًا للهداية عن أن يُمعن النظر في هذه الآية العظيمة، وأن يُفيد مما دلت عليه من الخير والهدى والعلم العظيم، **فهذه الآية تتضمن مسائل وقواعد كثيرة، من ذلك:**

١-الدلالة على هذا المنهج الحق المتوسط الذي يجمع بين الإثبات والتنزيه، ويجمع مُجانبة أهل التشبيه والتعطيل بل والردَّ عليهم أيضًا.

٢-كما أن هذه الآية فيها الدليل على **قاعدة النفي والإثبات**، وأن النفي يكون نفيًا مجملًا وهذا هو الأصل، وأن الإثبات يكون إثباتًا مفصلًا وهذا هو الأصل.

٣-كما أنها تدل على قاعدة **القدر المشترك والقدر المميِّز** بين صفة الخالق وصفة المخلوق في مسائل وقواعد وضوابط كثيرة مرجعها إلى هذه الآية، وسيُعين الله -سبحانه وتعالى-، ونأُمِّلُ ونرجو أن يفتح الله -عز وجل- من فضله، فنتدارس بعضًا مما دلت عليه فيما سيأتي من هذه الرسالة.

المقصود أن قول الله -عز وجل-: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[الشورى:١١] كما قال المؤلف: **(ردٌ للتشبيه والتمثيل)** كما أن قوله: **(﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ (ردٌ للإلحاد والتعطيل)**، علمتَ معنى هذه الكلمات فيما مضى، ويبقى الإشارة إلى هاتين الكلمتين التي عطف إحداهما على الأخرى، وهي قوله: **(ردٌ للتشبيه والتمثيل)**، فاستعمل المؤلف -رحمه الله- كلمتي التشبيه والتمثيل، وقد قلت لك سابقًا: إن الذي جاء في النصوص نفيه إنما هو التمثيل، وذلك في قوله كما ترى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾، وكما في قوله: ﴿**فَلا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الأَمْثَالَ**﴾[النحل:٧٤].

وأما التشبيه فهذه الكلمة لم يرِد نفيها في الكتاب والسنة وإنما هي كلمةٌ أثرية جاءت في الأثر عن الصحابة فمن بعدهم واستعمالها عندهم كثير، ولذا يُخطئ من يتوقف في استعمال

هذه الكلمة ويرى أنَّ عدم استعمالها أولى، الأمر ليس كذلك، لا تتوقف في استعمال ما كان السلف الصالح يستعمله،، فابن عباسٍ -رضي الله عنهما- كما سيأتي في كلام المؤلف -رحمه الله-، فسر قوله: ﴿**هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا**﴾[مريم:٦٥] بأن السمي هو: الشبِه والشبيه، الشبه والشبيه شيءٌ واحد، وهكذا جاء عنه -رضي الله عنه- في غير هذه الآية، وهكذا جاء عن كثيرٍ من السلف، ولذا لم يزل نفي التشبيه -أعني استعمال هذه الكلمة-، بلا تشبيه، مع نفي التشبيه، من غير تشبيه أمرًا فاشيًا منتشرًا، تجده في كلام كثير من السلف. تلك القاعدة التي تلقاها أهل العلم بالقبول، عن نُعيم بن حماد -رحمه الله-، ماذا قال فيها؟ قال: «**من شبه الله بخلقه فقد كفر**»، كذلك جاء هذا في كلام الإمام أحمد، والشافعي، وإسحاق وكثير غيرهم إلى المتأخرين من المحققين؛ كشيخ الإسلام -رحمه الله- فيما ترى.

إذن استعمال كلمة التشبيه في مقام النفي، وبيانِ ما يُحْذر في باب الأسماء والصفات، استعمالٌ صحيحٌ أثري ويُريد به أهل السنة ما يريدون بنفي التمثيل، فمتى ما استعمل السني كلمة التشبيه في مقام النفي فإنه يُريد بها ما يريد بكلمة التمثيل في مقام النفي، فهو إذا قال: بلا تمثيل، أو قال: بلا تشبيه، فالمعنى واحد.

وأمَّا المتكلمون فإنهم قد تذرَّعوا من نفي التشبيه إلى نفي ما ثبت لله -سبحانه وتعالى-، فإن نفي التشبيه عندهم توصلوا به إلى نفي القدر المشترك، وهذا ما سنتكلم عنه في محله من هذه الرسالة إن شاء الله.

المقصود أنَّ شيخ الإسلام يقول: (**ردٌ للتشبيه والتمثيل**) المقالة واحدة والكلمتان تدلان على المقالة الواحدة، فهؤلاء هم الممثلة، هؤلاء هم المشبهة، هذا مذهب التمثيل، ومذهب التشبيه أيضًا.

وإن كان بين الكلمتين فرقٌ من جهة اللغة، فإن **التمثيل هو: المساواة من جميع الوجوه**، تقول: هذا مثل هذا، يعني: مثله من كل وجه، هذا هو الأصل والغالب.

وقد يأتي استعمال كلمة المثل والتمثيل بمعنى: كلمة التشبيه التي ستأتي قريبًا.

أمَّا التشبيه: فإنه المساواة من بعض الوجوه.

ولذا أقول الآن: هذان الكأسان أحدهما مثل الآخر، أو أحدهما يُشبه الآخر، أو شِبه الآخر؟ مثل؛ لأن أحد الكأسين لا يُخالف الآخر البتة، فهاهنا يُستعمل التمثيل؛ لأنه المساواة من جميع الوجوه.

ويُبيِّن الفرق بين الكلمتين، قوله تعالى: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ لَوْلا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ**﴾ [البقرة:١١٨] ثم قال: ﴿**تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾[البقرة:١١٨]، لما كانت الكلمة هي هي عند المتقدمين والمتأخرين، كلٌ قد قال: ﴿**لَوْلا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ**﴾ [البقرة:١١٨] فالكلمة ما تغيرت، فصارت كلمة المتأخرين مثل كلمة المتقدمين.

أما القلوب فلا تتماثل، القلوب تتشابه هناك تقاربٌ إلى حدٍ ما، لكنها لا تكون متطابقة، لا يكون قلبٌ مطابقًا ومساويًا لكل وجهٍ لقلبٍ آخر، لذا قال: ﴿**تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾[البقرة:١١٨]، فتقول: فلانٌ يُشبه فلانًا، إذا كان بينهما تقاربٌ في الصورة والشكل، ولا تقول: فلانٌ مثل فلان، وإن كان يأتي على قلة هذا الاستعمال كما نصَّ علماء اللغة، لكن الغالب التفريق بين الكلمتين.

المقصود أن المساواة في الخصائص هو التمثيل الممنوع والتشبيه الممنوع، فلله -عز وجل- من الصفات ما يختص به وللمخلوق ما يختص به، **والتمثيل أو التشبيه الذي جاء ذمه والنهي عنه إنما هو المشاركة والمساواة في الخصائص**، بأن تُجعل الصفة التي تختص بالله -سبحانه وتعالى- مساويةً لصفة المخلوق، فيُقال: إن يد الله -عز وجل- كيد المخلوق، أو إنَّ وجه الله كوجه المخلوق -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-.

إذن التمثيل والتشبيه يرجع إلى المساواة في الخصائص، أو ما سنتكلم عنه إن شاء الله، وهو الذي يُلقب عند أهل العلم بالقدر المميِّز، أو القدر الفارق.

كذلك يقول -رحمه الله-: (**ردٌ للإلحاد والتعطيل**) عطف التعطيل على الإلحاد من أي أنواع العطف؟ من عطف الخاص على العام؛ لأننا قد قلنا: إن كل انحرافٍ في باب الأسماء والصفات يرجع إلى معنى الإلحاد، وعليه فالإلحاد يشمل كل الكلمات الأربع التي تكلمنا

عنها سابقًا، وهي: التكييف، التمثيل، التحريف، التعطيل، فكل ذلك إلحادٌ؛ لأنه ميلٌ عن الحق الواجب في أسماء الله -عز وجل- وصفاته.

يبقى معنى بحثٌ أيضًا ودائمًا ما يُطرق هذا الموضوع، وهو معنى قوله: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[الشورى:١١]، فالبحث هاهنا متعلقٌ بـ(الكاف)، وكلمة (مِثِل)، الكاف ما نوعها؟ والمثل ما المراد به؟

هذا بحثٌ طويل، ولأهل التفسير كلامٌ طويل، وتوجيهاتٌ شتى في معنى قوله: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[الشورى:١١]، وقد مرَّ بنا في شروحٍ سابقة بيان هذا الموضوع.

وأُشير بإيجازٍ إلى ما ذُكر سابقًا، وهو أن أقوى ما يُقال في هذه الآية:

توجيهان:

التوجيه الأول: أن (الكاف) هاهنا زائدةٌ من جهة الإعراب، هذه التي يُسميها اللغويون بالحرف الزائد، هذه كافٌ زائدة بمعنى: أنها زائدةٌ إعرابًا، لكنها تُفيد التوكيد اللفظي والمعنوي، فهي ليست زائدةً هكذا مطلقة بل لها فائدةٌ عظيمة، ولاشك أنه ليس في كتاب الله -عز وجل- حشوٌ، أو كلامٌ زائدٌ لا فائدة فيه، يُنزه كتاب الله -عز وجل- ولاشك عن ذلك.

إنما المقصود أنها زائدةٌ من جهة الإعراب.

أما من حيث الفائدة فلاشك أن لها فائدةً عظيمة، **فإنها تدل على توكيدٍ لفظي**، هذه الزيادة تدل على التوكيد اللفظي، **والتوكيد اللفظي يُفيد العناية والاهتمام بالكلام**، الكلام الذي جاء فيه توكيدٌ لفظي، هذا التوكيد يُرشد إلى العناية والاهتمام بالكلام، **هذا أولًا.**

أما من جهة التوكيد المعنوي: فإن الحرف الزائد يقوم مقام إعادة الجملة، قال ابن هشامٍ -رحمه الله- في ((مُغني اللبيب)): «الحرف الزائد يقوم مقام إعادة الجملة مرةً أخرى قاله: ابن جنيِّ».

إذن هذه الجملة في غير القرآن، تُقال، أو يُقال فيها: ليس مثله شيءٌ، ليس مثله شيءٌ، ومعلومٌ عندك أن هذا التكرار، وهذه الإعادة تُفيد تأكيد المعنى، وتفخيم الكلام، وأن هذا

كلامٌ في غاية الأهمية، هذه الإعادة والتكرار، تدل على أنه كلامٌ في غاية الأهمية، فقام هذا الحرف مقام إعادة الجملة التي تدل على تفخيم وتعظيم والإرشاد إلى الاهتمام بهذا الكلام، فصار في وجودها معنىً مهم جدًا، وهو هذا التأكيد على هذا المعنى العظيم، وهو أن الله -عز وجل- ليس مثله شيء، نفيٌ للمثيل عن الله -سبحانه وتعالى-.

التوجيه الثاني: النظر فيه يتعلق بكلمة (مثل)، وهذا القول هو: أن (مثل) هاهنا بمعنى (النفس)، يعني أن الله -عز وجل- يقول: ليس كهو شيءٌ، يقول ابن قتيبة -رحمه الله- في ((غريب القرآن)): «إن العرب تُنزل المثل منزلة النفس»، تقول: مثلي لا يُقال له هذا، أريد أنا لا يُقال لي هذا، وهذا أبلغ مما لو قلت: أنا لا يُقال لي هذا، لم؟ لأن هذه الجملة حينما استعملتُ مثل، أفادت أن السبب الذي لأجله يُقال هذا الكلام لي مفقود، يعني لا وجه البتة لأن يُقال هذا الكلام لي.

ولذا يقول الشاعر:

يا عاذلي دعني من عذلكَ مثلي لا يقبل من مثلك

يريد: أنا لا أقبل منك.

إذن عاد البحث هاهنا إلى أن (الكاف): للتشبيه. و(مثل) بمعنى: هو -سبحانه وتعالى-، نفسه -جلَّ وعلا-، فليس كهو شيءٌ، فدل هذا أيضًا على نفي التمثيل عن الله -سبحانه وتعالى-.

وعلى كل حال البحث طويل، والكلام في هذه الآية كثير، ولكن نُرجئه إلى ما سيأتي إن شاء الله من مباحث تتعلق بهذه الآية.

المقصود أن الله -سبحانه وتعالى- جمع في هذه الآية بين النفي والإثبات، فقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:١١] هو النفي، وهو التنزيه، وأما قوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[الشورى:١١] فيه إثبات الصفات لله -سبحانه وتعالى-، وأن الله -عز وجل- يُوصف بصفاتٍ ثبوتية، قائمةٍ بالله -سبحانه وتعالى-، كلها صفات كمالٍ وحمدٍ، يُحمد الله -عز وجل- ويُثنى عليه بها جلَّ في عُلاه.

ثم قال -رحمه الله- عطفًا على ما سبق: (**والله -سبحانه وتعالى- بعث رسله بإثباتٍ مفصَّل، ونفيٍ مجمل**).

يُريد المؤلف -رحمه الله- أن الله -سبحانه وتعالى- متصفٌ بنوعين من الصفات، وهذا ما تكلمنا عنه سابقًا، وقلنا: إن الصفات من جهة الثبوت والنفي تنقسم إلى قسمين:

١-صفاتٍ مثبتة. ٢-صفاتٍ منفية.

فالله -عز وجل- يُوصف بقيام صفاتٍ به -سبحانه وتعالى-؛ كالعزة، والعلو، والرحمة، والعظمة، والكِبر، وما إلى ذلك.

ويوصف أيضًا بأنه تُنفى عنه صفات لا تليق به -سبحانه وتعالى-، فالله -عز وجل- لا ينامُ، ولا تأخذه سنةٌ، والله لا يظلم، والله منزهٌ عن اللعب، منزهٌ عن العبث، منزهٌ عن اللغوب والتعب، إلى آخر ما جاء في النصوص في هذا الموضع.

ورسل الله -عز وجل- وأنبياءه وأتباعهم، إنما يصفون الله -سبحانه وتعالى- بما وصف به نفسه.

إذن الله -عز وجل- بعث رسله بهذا المنهج، وهو وصف الله -عز وجل- بما يستحقه -تبارك وتعالى- من الصفات الجليلة، والنعوت الجميلة، والكمال المطلق له -تبارك وتعالى-.

الله -عز وجل- بعث رسله بإثباتٍ مفصل، ونفيٍ مجمل.

هذا الموضوع يحتاج إلى بعض البسط والتوضيح؛ لأن المقام مقامٌ مهم، وهذا الموضع موضعٌ فارق بين منهج أهل السنة والجماعة، ومنهج مخالفيهم.

نستطيع أن نُلخص هذا الموضوع في ضوابط، قام عليها منهج أهل السنة والجماعة في هذا الباب، وهو باب الإثبات والنفي في باب الصفات:

أول تلك الأصول: **الله -سبحانه وتعالى- موصوفٌ بالنفي والإثبات، ولابد منهما معًا، فلا إثبات بلا نفي، ولا نفي بلا إثبات، والتوحيد مجموع الأمرين**، لا يكون الإنسان قد حقق توحيد الأسماء والصفات إلا بالجمع بين الأمرين، إثباتٌ بلا نفيٍ، أو بلا تنزيه لا

يكفي، ونفيٌ بلا إثبات لا يصلح، فلابد من الجمع بين الأمرين؛ بين النفي والإثبات، وهذا هو الكمال، وهذا هو ما يليق بالله -سبحانه وتعالى-، فلابد من الجمع بين الأمرين حتى يُحقق الإنسان التوحيد، لا إثبات بلا تنزيه، ولا تنزيه بلا إثبات، **والتوحيد مجموع الأمرين: الإثبات، والتنزيه.**

ولاحظ -يا رعاك الله- أن الألفاظ المستعملة في هذا الباب، النفي، التنزيه، السلب، التسبيح، كم لفظ؟ عندنا أربعة ألفاظ:

النفي كما استعمل المؤلف -رحمه الله-، قال: **(ونفيٍ مجمل)**.

وكذلك **التنزيه**، وهذا أيضًا استعمله المؤلف -رحمه الله-، وسيستعمله فيما سيمر علينا إن شاء الله.

وكذلك كلمةٌ ثالثة وهي **السلب**، وهذه الكلمة مستعملةٌ عند كثير من أهل السنة والجماعة، ولا يُريدون بها إلا ما يُريدون بكلمتي النفي والتنزيه، فمتى ما رأيت أحدًا من أهل السنة استعمل كلمة السلب، فاعلم أنه يريد النفي، ويريد التنزيه.

كذلك المصطلح الشرعي الذي جاء في النصوص: التسبيح، فالتسبيح بمعنى: التنزيه، بمعنى نفي كل ما لا يليق بالله -سبحانه وتعالى- مما يُناقض كمال الباري -تبارك وتعالى-.

واعلم -يا رعاك الله- أن هذا النفي والإثبات، جاء في النصوص على أربعة أضرب:

١- إثباتٌ مجمل.

٢-إثباتٌ مفصل.

٣-نفيٌ مجمل.

٤-نفيٌ مفصل.

جاء أولًا: إثباتٌ مجمل، وانتبه، إذا ذكرنا كما ذكر المؤلف وغيره في هذا المقام كلمة المجمل، أو كلمة الإجمال، فالمراد التعميم والإطلاق، وإذا ذُكر التفصيل، أو قلنا: مفصل، فإننا نُريد التعيين.

بمعنى حينما نقول: إن النصوص قد جاءت بإثباتٍ مجمل، بمعنى أنها دلت على إثبات الكمال مطلقًا لله -سبحانه وتعالى-، كل ما يكون من الكمال، فإنه ثابتٌ لله -سبحانه وتعالى-، وهذا المراد بقولنا: الإثبات المجمل.

وهذا الإثبات المجمل دلت عليه أنواعٍ من النصوص، تحت كل نوع تندرج مجموعةٌ من الأدلة، من ذلك:

النوع الأول: **أدلة الإثبات المجمل العامة**: ومنها قوله: ﴿**وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى**﴾[الروم:٢٧] المثل الأعلى؛ يعني: الوصف الأعلى، بمعنى: أن لله الكمال المطلق -سبحانه وتعالى- أقصى غايات الكمال ثابتةٌ لله -سبحانه وتعالى- له الكمال المطلق وله الجلال التام -جلَّ ربنا وعز-

إذن ﴿**وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى**﴾[الروم:٢٧]، ﴿**وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى**﴾[النحل:٦٠] دلت على إثباتٍ مجمل، بمعنى دلت على الكمال المطلق.

إذن تستطيع أن تضع هاتين الكلمتين، وبينهما يُساوي:

الإثبات المجمل = الكمال المطلق.

وقل مثل هذا في قوله: ﴿**وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**﴾[الأعراف:١٨٠] هذا دليلٌ على الإثبات المجمل، الذي يعني الكمال المطلق.

الله -عز وجل- له الأسماء الحسنى البالغة في الحسن غاية الكمال.

إذن هذا دليلٌ على إثباتٍ مجمل، **هذا نوعٌ من الأدلة.**

النوع الثاني: أدلة التحميد، التي دلت على حمد الله -عز وجل-، فإنها قد دلت بدلالة التضمن على الإثبات المجمل، يعني الكمال المطلق، فالله -عز وجل- إنما حُمِد حَمِد نفسه، وحمده عباده؛ لأن له الكمال المطلق، فدل كل دليلٍ دلَّ على تحميد الله -عز وجل- على الإثبات المجمل، وهذه الأدلة كثيرةٌ جدًا.

النوع الثالث: أسماء الله -عز وجل- التي دلت معانيها على الإثبات المجمل والكمال المطلق، من ذلك:

١- اسم الجلالة (الله)، فإنه يدل على كل كمالٍ لله -سبحانه وتعالى-، إما بدلالة المطابقة، وإما بدلالة التضمن، وإما بدلالة اللزوم.

٢-وقل مثل هذا في اسم الله (الرب)؟

٣- وقل مثل هذا في اسم الله (الصمد)، كما مرَّ بنا، فالله -عز وجل- دل اسمه الصمد على أن له الكمال من جميع الوجوه -سبحانه وتعالى-، فهو الذي كمُل في جوده، وهو الذي كمُل في رحمته، وهو الذي كمُل في سؤدده، إلى آخر ما ذكر السلف -رحمهم الله- في هذا.

٤-وقل مثل هذا في اسم الله (العظيم)، فإنه يدل على كمالٍ مطلق.

وهو العظيم بكل معنىً يوجب التـ   عظيم لا يُحصيه من إنسانِ

٥-وقل مثل هذا في اسم الله (الكبير)، فإنه يدل على كمالاتٍ عظيمة ثابتةٍ لله -سبحانه وتعالى-، فهو الكبير بكل ما يستوجب تعظيم الله -سبحانه وتعالى-.

إذن عندنا ثلاثة أنواعٍ من الأدلة دلت على الإثبات المجمل، والإثبات المجمل يفيد الكمال المطلق، هذا واحد.

ثانيًا: الإثبات المفصل، وقلنا: إننا نريد بالمفصل يعني: المعيَّن، يعني أن تثبت لله -عز وجل- الصفات الجزئية، هناك صفاتٌ ثابتةٌ لله -سبحانه وتعالى- على وجه التفصيل، وهذه لا حصر لها، هذه الصفات لا حصر لها، نعلم منها شيئًا ولا نعلم أشياء، فالله -عز وجل- صفات الكمال التي تقوم به -تبارك وتعالى- شيءٌ يفوق العقول، شيءٌ يفوق علمنا بذلك، والذي جاء في النصوص ما هو إلا شيءٌ قليل، وسيتجلى للعباد من كمال الله -عز وجل- وعظمته يوم القيامة ما سوف يكون معه ما علمنا، أو يتبين لنا أن ما علمنا من ذلك شيءٌ قليل، حتى قال ابن القيم -رحمه الله-: «إن نسبة ما يعلمه العباد من صفات الله -عز وجل- كنقرة عصفورٍ من بحر»، فالله -عز وجل- له من الصفات والكمال شيءٌ لا يمكن أن تبلغه عقولنا، وأنّى لعقولنا المحدودة الكليلة الضعيفة أن تُحيط علمًا بصفات العظيم الكبير الواسع الجليل -سبحانه وتعالى-.

إذن كل الصفات الجزئية داخلةٌ في قولنا: الإثبات المفصل، **فالعزة، والرحمة، والعلو، والملك، والربوبية، والوجه، والقدم، واليد، والعين، والسمع، والبصر**، إلى آخر ما هنالك، هذه كلها داخلةٌ في قولنا: الإثبات المفصل.

عندنا شيءٌ ثالث، وهو: **النفي المجمل**، والنفي المجمل نريد به **نفي كل ما لا يليق بكمال الله -سبحانه وتعالى-**، وما لا يليق بكمال الله -عز وجل- يرجع إلى أحد أمرين:

١- النقص والعيب، كل عيبٍ هكذا بالإطلاق والتعميم، فإنه منفيٌ عن الله -سبحانه وتعالى-، كل نقصٍ وعيبٍ فإنه منفيٌ عن الله -عز وجل-، وهذا ما دل عليه النفي المجمل.

٢- المشاركة في الكمال.

ولذا يقول ابن القيم -رحمه الله-:

النقص في أمرين سلبُ كماله ... أو شِرْكةٌ للواحد الرحمن

النقص في أمرين، ما هما؟ (سلب كماله) بإضافة النقص والعيب لله -عز وجل-، (أو شركة للواحد الرحمن)، أن يُعتقد أن مع الله -عز وجل- مشاركٌ في كماله، وهذا في الحقيقة نقصٌ في حق الله -عز وجل-.

إذا قيل: إن مع الله -عز وجل- مشاركٌ في هذا الكمال فإن هذا نقصٌ عظيم في حق الله -عز وجل-.

القاعدة في هذا الباب كلها -وتفطَّن إلى هذا- ترجع إلى أصلٍ عظيم ينبغي استحضاره وهو **أصل الكمال**، قاعدة الكمال في حق الله -عز وجل-، **الله -عز وجل- له الكمال المطلق من جميع الوجوه، في ذاته، وصفاته، وأفعاله**، كل ما يتعلق بالله -سبحانه وتعالى- من الأسماء، والنعوت، والصفات، كل ذلك إنما يثبت لله -سبحانه وتعالى- منه الكمال المطلق، والجلال التام، أقصى غايات الكمال ثابتةٌ لله -سبحانه وتعالى- من جميع الوجوه، وهذا معلومٌ بالشرع، والإجماع، والعقل، والفطرة.

ليس ثمة شيءٌ أوضح في العقول والفِطر، من كون الله -عز وجل- متصفٌ بالكمال المطلق من جميع الوجوه، وثبوت الكمال المطلق لله -سبحانه وتعالى- يقتضي تفرَّده ووحدانيته في الكمال، لو شارك الله أحدٌ في كماله فإن هذا يقتضي أنه انتفى الكمال لا كمال مطلقًا لله -سبحانه وتعالى-، لو شاركه أحدٌ في الكمال وذلك؛ لأن هذه المشاركة تقتضي أن يكون للمشارك مع الله -عز وجل- ما لله من الخصائص، فيجوز على الخالق -سبحانه وتعالى- ما يجوز على هذا المشارك، ومعلومٌ أنَّ كل ما سوى الله -عز وجل- مُحدث، وأن كل ما سوى الله -عز وجل- ناقص، وأن كل ما سوى الله -عز وجل- فقير، وأن كل ما سوى الله -عز وجل- ممكن.

وعليه: فمتى ما جعلنا غير الله -عز وجل- مساويًا أو مشاركًا له في الكمال، فإننا نكون قد نسبنا النقص إلى الله -سبحانه وتعالى-، وإضافةً إلى هذا فإنه موقعٌ في التناقض، كيف يكون الله -عز وجل- هو الخالق والمخلوق؟! كيف يكون هو الواجب والممكن؟! كيف يكون الغني والفقير معًا؟! لا شك أن هذا تناقض.

إذن الكمال المطلق لله -عز وجل- يقتضي بالضرورة انفراده به، ومتى ما اعتُقد أن غير الله يُشاركه في شيءٍ من الكمال، فإن هذا يقتضي نفي الكمال عن الله -سبحانه وتعالى-، ولذا كان ابن القيم -رحمه الله- دقيقًا، قال: (النقص في أمرين...) فعدَّ المشاركة في الكمال نقصًا، وهذا من دقة الإمام -رحمه الله-.

إذن الله -عز وجل- قد دلت الأدلة على أنه يُنفى عنه النفي المجمل، بمعنى يُنفى عنه كل ما لا يليق بكماله من مشاركةٍ في هذا الكمال أو نقصٍ أو عيبٍ، وهذا قد دلت عليه أيضًا جملةٌ من الأدلة، من تلك الأدلة:

أولًا: أدلة النفي المجمل العامة، وهي ما علمت وتكرر كثيرًا في الدرس **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾**[الشورى:١١]، **﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾**[مريم:٦٥]، **﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾**[الإخلاص:٤]، **﴿فَلا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الأَمْثَالَ﴾**[النحل:٧٤]، **﴿فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾**[البقرة:٢٢].

إذن هذه أدلةٌ دلت على نفيٍ مجمل، كل نقص، وكل عيب، وكل مشاركة لله -عز وجل- في الكمال، فإنها منفيةٌ عنه -سبحانه وتعالى- على سبيل التعميم الذي ليس له مخصصٌ البتة، هذا عمومٌ محفوظ.

ثانيًا: دل على ثبوت النفي المجمل، أو من أدلة النفي المجمل في النصوص، وهي التي جاءت بها الرسل -عليهم الصلاة والسلام-، وأعظمهم في البيان والبلاغ نبينا الكريم محمدٌ -صلى الله عليه وسلم-.

من ذلك أيضًا: أدلة التسبيح، وهي كثيرةٌ جدًا في الكتاب والسنة، بل في القرآن نحوٌ من تسعين آية دلت على تسبيح الله -عز وجل-، فيها تسبيح الله -عز وجل- نفسه، أو تسبيح خلقه، أو الأمر بتسبيحه -سبحانه وتعالى- إلى غير ذلك من أوجه الدلالة، كلها دلت على النفي المجمل، فإن **التسبيح يدل بدلالة المطابقة على التنزيه**، يُنزه الله -عز وجل- عن كل ما لا يليق بكماله، فصارت أدلة التسبيح، أي دليلٍ في التسبيح في السنة في القرآن، أي دليلٍ فهو دالٌ على النفي المجمل الذي يدل على نفي كل ما لا يليق بكمال الله -عز وجل- من نقصٍ أو عيب، أو مشاركة في كماله -سبحانه وتعالى-، -سنتكلم بعد قليل على دلالة النفي على الإثبات.

النوع الثالث: أسماء الله الحسنى التي ثبتت له، ودلت معانيها على التنزيه، من ذلك:

١- اسمه تعالى (السُّبوح).

٢- ومن ذلك اسمه (السلام).

٣- ومن ذلك اسمه (القدوس).

٤- ومن ذلك اسمه (المتكبر).

٥- ومن ذلك اسمه (الواحد).

٦- ومن ذلك اسمه (الأحد).

٧- ومن ذلك اسمه (المتعال) ﴿الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾[الرعد:٩]، تعالى عن كل نقص، هذا من معنى هذا الاسم، تعالى عن كل نقص، وعن كل ما لا يليق به سبحانه، على ما بيَّن بعض أهل التفسير.

المقصود أن هذه الأسماء لو تأملت، وجدت أنها قد دلت على تنزيهٍ لله -سبحانه وتعالى-، وإن كان اسمه (الواحد والأحد) أخصُّ بالدلالة على النفي المنفصل، وما سبقهما أدلُّ على النفي المتصل، فالسنة، والنوم، والظلم، والتعب، واللعب، وغير ذلك هذا نفيٌ لمتصل.

وأما الواحد والأحد فإنه يدل على النفي المنفصل، نفي ما ينفصل ولا يقوم بالله -عز وجل-، لكن قد يُضاف إلى الله؛ كالصاحبة، والولد، والمعين، والظهير، هذا كله نفيٌ لمنفصل، واسمه الواحد، واسمه الأحد يدل على نفي ذلك، فكونه الواحد، وكونه الأحد، أحديته -سبحانه وتعالى- تقتضي نفي الصاحبة، ونفي الولد، ونفي المعين، والوزير، إلى غير ذلك.

إذن هذه في الجملة أدلة النفي المجمل، أدلة النفي المجمل عن الله -سبحانه وتعالى-.

وهاهنا يُنبه المؤلف -رحمه الله- إلى الضابط الثاني الذي نريد أن نتحدث عنه، وهو: قوله: (**والله -سبحانه وتعالى- بعث رسله بإثباتٍ مفصَّل، ونفيٍ مجمل**)، وهذه قاعدة في غاية الأهمية في هذا الباب.

نقول في هذا الضابط: **الأصل في هذا الباب أن يكون النفي مجملًا، وأن يكون الإثبات مفصلًا**، لاحظ أننا نقول الأصل في هذا الباب، وهذه تُشير إلى أن هناك استثناءً من هذا سيأتي الحديث عنه، إنما الأصل في هذا الباب، الأصل في وصف الله -سبحانه وتعالى- أن يكون الإثبات مفصلًا، وأن يكون النفي مجملًا، لمَ؟ **أما كون الإثبات لابد أن يكون مفصلًا فلأمرين:**

أولًا: أنَّ الأصل في المعرفة الإثبات، وهذا ما يدركه العقلاء جميعًا، الأصل في المعرفة الإثبات، إذا أردت أن أعرف شيئًا عن فلان، أو فلان، فإنني أطلب أمورًا ثبوتية، أطلب

أوصافًا ثبوتية، إذا قلتُ: من هشامٌ؟ فلو قال لي إنسان: إنه ليس بجماد، وليس بسارية، وليس بسيارة، وليس بكذا، وليس بكذا، هل أفادني معرفةً به؟

إذن الأصل إذا أردنا التعرُّف على شيءٍ أن يكون هذا بالصفات الثبوتية، فيُقال لي: هو إنسانٌ طويلٌ، قصيرٌ، جميلٌ، قبيحٌ إلى غير ذلك.

إذن هناك صفاتٌ ثبوتية، فالأصل في المعرفة الإثبات، والله -عز وجل- إنما تَعَرَّف لعباده بما بيَّن في كتابه، أو بينه رسله -عليهم الصلاة والسلام- من أسماءه وصفاته، الله -عز وجل- يُحب أن يعرفه عباده، وأن يعلم عباده أسماءه وصفاته، ولذا كم في كتاب الله -عز وجل- ﴿**فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾[البقرة:٢٠٩]، ﴿**أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾[البقرة:١٩٤]، اعلموا، اعلموا، اعلموا، هذا كله فعل أمر يدل -كما قد أخذنا-، كل أمرٍ شرعي فإنه يدل على أنه محبوبٌ لله -سبحانه وتعالى-، فالله لا يأمر شرعًا إلا بما يُحب -جلَّ وعلا-.

إذن الأصل في المعرفة الإثبات، حتى يتعرَّف، أو يُعرَّف الشيء، فلابد من ذكر الصفات الثبوتية.

وأمرٌ ثانٍ: أنَّ الصفات الثبوتية أبلغ في التعظيم، وأكمل في المدح، والله -عز وجل- يستحق كل أوجه التعظيم، فإنه ذو الجلال والإكرام -جلَّ وعلا-، والله -عز وجل- يُحب المدح، بل لا أحد أحب إليه المدح منه سبحانه، ولذا أثنى على نفسه كما بيَّن رسوله -صلى الله عليه وسلم-.

إذن المدح والثناء والكمال أن تكون صفات الله -عز وجل- ثبوتية، وكلما كانت هذه الصفات الثبوتية التي تضمنت غاية الكمال؛ لأنَّ الله لا يوصف إلا بالكمال كما قد علمنا، كلما كانت هذه الصفات الثبوتية الكاملة أكثر، كان هذا أبلغَ في الكمال والمدح والتعظيم، وكلُّ العقلاء يعلمون ويُدركون، أنّه كلما كثُرت صفات المدح والثناء للمحمود أو الممدوح، فإن هذا أبلغ في الثناء عليه، ولذا يقول ابن القيم -رحمه الله-:

إن الكمال بكثرة الأوصاف لا في سلبها ذا واضح التبيانِ

يُخاطب هؤلاء المعتدين، هؤلاء الذين سلكوا مسلك المتكلمين، الذين جعلوا الأصل في وصف الله -سبحانه وتعالى- هو السلوب، فالغالب على منهجهم أنهم يصفون الله -عز وجل- بالسلب والنفي كما سيأتي، ابن القيم يقول لهم: الأمر ليس كذلك، الكمال والثناء في كثرة الأوصاف، وليس في سلبها، (ذا واضح التبيانِ) عند كل عاقل، وعند كل أحد، فمهما كثُرت صفات المدح والثناء، كان هذا أبلغ في التعظيم، وأبلغ في المدح.

لو جيء إلى أحدٍ من العظماء، فقيل له: إنك كريمٌ، وإنك شجاعٌ، وإنك رحيمٌ، وإنك سخيٌّ، وإنك عبقريٌّ، وإنك كذا، وإنك كذا، فإنَّ كل أحدٍ يُدرك أن هذا المتكلم قد أثنى وبالغ في الوصف والثناء، وبيان وجوه المدح في حق هذا العظيم.

إذن كثرة الأوصاف -التي هي أوصاف الكمال- لا شك أنها أبلغ في المدح، وأكمل في الثناء والتعظيم لله -سبحانه وتعالى-.

أمَّا الشق الآخر، وهو كون النفي الأصل أن يكون مجملًا، فيه إجمال، وفيه إطلاق، وفيه تعميم، فإن ذلك أبلغ في التنزيه، **كلما كان النفي مجملًا، كلما كان التنزيه أبلغ**، وهذا أيضًا معلومٌ عند جميع العقلاء، فإنَّ ما يُقابل ذلك معدودٌ عند العقلاء بأنه إلى الذم أقرب منه إلى المدح.

لو قيل لهذا العظيم الذي ذكرناه قبل قليل، لو عكس المتكلم، فلم يذكر صفات كمالٍ ثابتةٍ تقوم بهذا الإنسان، وعددها وأكثر منها، إنما عكس الأمر، فصار يُعدد صفاتٍ قبيحةٍ منفيةٍ عنه، هل هذا يُعد من المدح، أو يُعدُّ من الذم؟ لو قلت -واسمح لي يا إسكندر- لو قلت: أنت يا إسكندر، لا أقول: عظيم، إنما أخٌ مثلي، أقول فيه: إنك يا إسكندر لست بغبي، ولست بأحمق، ولست بكسول، ولست بجبان، ولست بكذا، ولست بكذا، وبدأت أعدد صفحة ونصف من هذه السلوب، يُرضيك هذا؟ هل ترون أنه يبتسم؟ أو أنه يكفهر ويغضب؟ هل سيقول: فلانٌ أثنى، أو سيقول: فلانٌ كان كلامه إلى الذم أقرب؟

إذن الله -سبحانه وتعالى- كلما كان النفي مجملًا في حقه، كلما كان أبلغ في التنزيه، وسيأتي معنا -إن شاء الله- في **القاعدة الأولى: أن النفي ليس مرادًا لذاته، النفي مرادٌ لغيره،**

النفي عدم، والعدم ليس بشيء، فضلًا عن أن يكون كمالًا، والله -عز وجل- لا يُثنى عليه، ولا يُضاف إليه إلا الكمال، إنما تُضاف إلى الله -سبحانه وتعالى- هذه الصفات السلبية بمعنى أننا ننفي هذه الصفات عن الله -عز وجل-؛ لأنه يلزم منها الكمال، تدل بدلالة اللزوم على الكمال، فصارت مرادةً لغيرها لا لذاتها.

وعليه فصار النفي المجمل مستلزمًا للكمال المطلق، فإذا قيل في حق هذا العظيم: يا أيها السلطان، أو يا أيها الحاكم إنك لست كأحدٍ من رعيتك، إنه لا يُشابهك من الناس أحد، كان هذا مدحًا، أليس كذلك؟ لأنه يدل على كثرةِ الصفات المحمودة فيه حتى تفرَّد، هذه الكثرة دلت على تفرُّده؛ لأنَّ القليل من الناس من عنده صفاتُ كمالٍ كثيرة، أليس كذلك؟ طبعًا الكمال النسبي الذي يليق بالناس، (كَمُلَ من الرجال كثير).

المقصود أن النفي كلما كان مجملًا، كلما كان فيه من دفع النقص ما هو أبلغ، فصار أدلَّ على التنزيه، وأكمل في التنزيه، وعليه كان الأصل هو هذا، أن يكون النفي كما ذكر المؤلف -رحمه الله- ونفيٍ مجمل.

الضابط الثالث: قد يرِد النفي مفصلًا لاقتضاء الحكمة ذلك، لذلك نحن عبرنا في البداية بقولنا: الأصل، لم؟ لأن هناك استثناءً، قد نخرج عن هذا الأصل لوجود سبب وحكمة تقتضي هذا الخروج، فيكون ثمة نفيٌ مفصل.

من ذلك: أن الله -سبحانه وتعالى- نفى عن نفسه السنة والنوم، نفى عن نفسه اللغوب، نفى عن نفسه الظلم، نفى عن نفسه البخل، نفى عن نفسه الصاحبة، نفى عن نفسه الولد، والمعين، والظهير، إلى غير ذلك، هذه إنَّما كان التنصيص عليها على وجه التعيين؛ يعني كان النفي مفصلًا لاقتضاء الحكمة ذلك.

والمتأمل في جملةٍ من هذه النصوص التي دلت على النفي المفصل، يمكن أن يستخلص شيئًا من الأسباب التي اقتضت هذا التفصيل في النفي.

فتجد أولًا: أنَّ النفي المفصل يأتي بسبب الرد على المخالفين، الذين ادعوا في حق الله -عز وجل- ما لا يليق به، لما قال اليهود -عليهم من الله ما يستحقون-: إن الله -عز وجل-

لما خلق السموات والأرض تعِب -تعالى الله عن ذلك-، جاء الرد في القرآن في قوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾**[ق:٣٨].

إذن هذا ردٌ على ما ادُّعي في حق الله -سبحانه وتعالى-، هذا باطلٌ رُدَّ في كتاب الله، كذلك نَسَبَ فئامٌ من البشر، اليهود، النصارى، المشركون، نسبوا الولد لله -عز وجل- **﴿أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا * وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾**[مريم:٩٢]، فتجد أن المقام مقام ردٍ على قولٍ باطل، قيل في حق الله -سبحانه وتعالى-، فكانت الحكمة في رده ودفعه.

ثانيًا: قد يكون ذلك لدفع توهم نقصٍ في صفة الكمال، قد يكون النفي المفصل لدفع توهم نقصٍ في صفة الكمال الثابتة لله -سبحانه وتعالى-، فإذا قيل: إنَّ الله -عز وجل- متصفٌ بالحياة، واسمه الحي، فلربما توهم متوهمٌ أن حياته من جنس حياة المخلوقين، فالناس أحياء، ولكنَّ حياتهم هذه يعقبها الموت، تنتهي بالموت.

بيَّن الله -سبحانه وتعالى- أنَّ كماله مطلق -سبحانه وتعالى- في هذه الصفة، بمعنى أن حياته -جلَّ وعلا- لا يمكن أن يعتريها موت، حياته لا يمكن أن يعتريها موت، ولذا قال -جلَّ وعلا-: **﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ﴾**[الفرقان:٥٨].

الصحابة -رضي الله عنهم- لما رفعوا أصواتهم بذكر الله -عز وجل-، وهم يعلمون أن الله -عز وجل- متصفٌ بالسمع، لكنَّ النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «**اربعوا على أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصم ولا غائبًا**» فَسَمْعُ الله -عز وجل- سمعٌ شامل، لا يُظن أن الله -سبحانه وتعالى- إذا خفت الصوت، إنه لا يسمع -سبحانه وتعالى-، «**لا تدعون أصم ولا غائبًا**» فدل هذا على أن صفة الله -عز وجل- لا يلحقها نقصٌ البتة.

أيضًا من الأسباب التي يمكن تلمُسها في النصوص [ثالثًا] **أن يكون النفي لأجل تهديد الكافرين**، وهذا فيه مصلحة وحكمة، كما تجد في قول الله -عز وجل-: **﴿وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾**[البقرة:٧٤]، انظر كيف تضمن هذا النفي تهديدً ووعيدًا لهؤلاء الكفار، أليس كذلك؟ **﴿وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾**[البقرة:٧٤].

ربما تجد أيضًا سببًا رابعًا: **وهو أن يكون النفي لتكميل معنى الصفة الثبوتية**، حتى تتضح الصفة الثبوتية كما ينبغي، يُؤتى بصفةٍ منفية، ويدل على هذا قول النبي -صلى الله عليه وسلم- كما في صحيح مسلم: «**اللّٰهم أنت الأول**» الأول هنا تحتاج إلى توضيح، فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: -هذا تفسيرٌ نبوي للآية- «**اللّٰهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء**» قد تكون الظاهر لكن قد لا يكون هذا الظهور ظهورًا مطلقًا، بمعنى يكون عليًّا لكن هناك ما هو أعلى، بيَّن الله -سبحانه وتعالى- معنى الظهور هاهنا، وأنه ظهورٌ مطلق، «**فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء**» فجيء بالنفي لأجل تتميم وتكميل معنى الصفة الثبوتية.

إذن نستطيع أن نقول: إن الله -عز وجل- يوصف بإثباتٍ مفصل، ونفيٍ مجمل إلا إذا اقتضت الحكمة خلاف ذلك، بمعنى: قد يُفصل في النفي لحكمة تتعلق بذلك.

والسؤال: أيهما أكثر: النفي المجمل في النصوص أو النفي المفصل؟

لا شك أن النفي المجمل أكثر بكثير، ولذا صح أن يكون الأصل في الباب، نحن قلنا: إنه الأصل في الباب، أدلة التسبيح فقط أضعاف أضعاف أدلة النفي المفصلة، اجمع أدلة النفي المفصلة من القرآن والسنة وقارنها فقط بأدلة التسبيح دعك من بقية الأدلة ستجد أنها أكثر.

سؤالٍ ثانٍ: أيهما أكثر: الإثبات المفصل، أو النفي المفصل؟

أظن أن الأمر أوضح، فإن الإثبات المفصل أضعاف أضعاف النفي المفصل، والذي لم نعلم من ذلك أكثر وأكثر، فإن العباد لا يُحصون ثناءً على الله، لا أُحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك، هذا قاله أعلم الخلق بربه، والله -عز وجل- إنما يُثنى عليه بصفاته، فدل هذا على أنَّ له صفاتٍ كثيرة، يعلمها هو -سبحانه وتعالى-.

وقل مثل هذا حينما يسجد نبينا الكريم -صلى الله عليه وسلم- تحتَ العرش يوم القيامة في مقام الشفاعة، فيفتح الله -عز وجل- عليه بمحامد لم يكن يُحسنها في حياته -

عليه الصلاة والسلام-، والله -عز وجل- إنما يُحمد بصفات الكمال التي تقوم به -جلَّ وعلا-.

إذن من الأمر الذي لا ينبغي التردد فيه أن يُقال: إنَّ الصفات الثبوتية أكثر بكثير من الصفات المنفية.

أما الضابط الرابع: فهو أن **كل نفيٍ إنما يُراد به إثبات كمال الضد**، سواءً كان نفيًا مجملًا، أو كان نفيًا مفصلًا، يُراد به إثبات كمال الضد، فالنفي المجمل يُراد به إثبات الكمال المطلق، والنفي المفصل إذا نُفي عن الله -عز وجل- صفةٌ خاصة فإنما يُراد إثبات كمال ضدها، وهذا موضعٌ بحثه المؤلف -رحمه الله- في القاعدة الأولى، وهي التي سنتكلم عنها في حينها إن شاء الله.

قال -رحمه الله-:

فأثبتوا له الصفات على وجه التفصيل، ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل، كما قال تعالى: ﴿فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[مريم:٦٥]، قال أهل اللغة: (هل تعلم له سميًا) أي نظيرًا يستحق مِثْل اسمه، ويقال: مُسامِيًا يُسامِيه. وهذا معنى ما يروى عن ابن عباس: هل تعلم له مِثْلاً أو شبيهًا.

وقال تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[الإخلاص:٣، ٤]، وقال تعالى: ﴿فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾[البقرة:١٦٥].

يعني في قوله -سبحانه وتعالى-: **﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾**[مريم:٦٥] هذا نفي للسمي والمثيل لله -عز وجل-، فهو نفيٌ مجمل، كذلك في قوله: **﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾**[الإخلاص:٤]، هذا نفيٌ مجمل، كذلك في قوله: **﴿فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾**[البقرة:٢٢] هذا نفيٌ مجمل، لم؟ لأن السياق سياق نهيٍ، والعلماء يقولون: النهي يتضمن النفي فصار في هذه الآية نفي الند عن الله -عز وجل-، والنِّد هو: النظير، المكافئ، المساوي، فصارت الآية دالةً على النفي المجمل.

كذلك **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾**[البقرة:١٦٥] أيضًا هذه الآية دلت على ذم من يتخذ من دون الله -عز وجل- أندادًا، فدلت على النفي، دلت على نفي الأنداد، وهذا من النفي المجمل أيضًا.

قال -رحمه الله-:

وقال تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ * بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[الأنعام:١٠٠- ١٠١]

هذه الآية تضمنت نفيًا مجملًا، ونفيًا مفصلًا.

أما النفي المجمل: فجاء في تسبيح الله -عز وجل- نفسه.

وأما النفي المفصل: نفي الولد والصاحبة.

قال -رحمه الله-:

وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا * الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾[الفرقان: ١، ٢]

نفي الشريك من النفي المجمل.

قال -رحمه الله-:

وقال تعالى: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ * أَمْ خَلَقْنَا الْمَلاَئِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ * أَلاَ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ * وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ * أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ * أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ * أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ * فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ * سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إِلاَّ عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾[الصافات:١٤٩- ١٦٠].

الشاهد في التسبيح.

قال -رحمه الله-:

إلى قوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ * وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ * وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الصافات: ١٨٠-١٨٢]، فسبح نفسه عما يصفه المفترون المشركون، وسلَّم على المرسلين، لسلامة ما قالوه من الإفك والشرك، وحمد نفسه إذ هو سبحانه المستحق للحمد بما له من الأسماء والصفات وبديع المخلوقات.

وهذه فيها تنبيهٌ على ما ذكرنا قبل قليل، وأنه لابد في الإثبات من نفي، ولابد في النفي من إثبات، إذا قيل: إن الله -سبحانه وتعالى- عليم، ولم يتضمن الكلام بأي وجهٍ من أوجه الدلالة أنه منزهٌ عن نقصٍ في علمه، ربما يكون الإنسان عليمًا، ويوصف بأنه عليم، وقد وصف الله -عز وجل- بعض خلقه بأنه عليمٌ في القرآن.

ولكن هل كان هذا فيه إثباتٌ -أعني في حق المخلوق- فيه إثبات الكمال المطلق في صفة العلم؟ لا.

إذًا لابد هاهنا من نفي، لابد من النفي حتى يثبت الكمال لله -عز وجل-، فيُقال: إن الله -عز وجل- له العلم الواسع ف﴿**لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى**﴾[طه:٥٢] لا يلحق علمه أي نقصٍ بأي وجهٍ من الوجوه، فلا يثبت الكمال إلا بأن يُضاف النفي إلى الإثبات، لابد أن يُضاف التنزيه إلى الإثبات حتى تَكْمُل الصفة في حق الله -عز وجل-.

وقل مثل هذا فيما قد علمنا، فإن كل نفيٍ قد جاء في النصوص فإنما المراد إثبات كمال الضد، فإذا قيل: إن الله -سبحانه وتعالى- لا يضل ولا ينسى، **لكمال علمه**، ﴿**لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ**﴾[البقرة:٢٥٥] **لكمال حياته وقيوميته** -سبحانه وتعالى- إلى غير ذلك.

فلا يمكن أن يكون هناك كمالٌ في هذا النفي حتى يُضاف إليه الإثبات، ومن فهِم هذا أدرك لم كان أحبُّ الكلام إلى الله -عز وجل- (سبحان الله، والحمد لله)؟، ولذا تجد في هذه الآية أنَّ الله جمع بين التسبيح والتحميد الذي هو التنزيه والإثبات وبهما يكون التوحيد.

قال -رحمه الله-:

وأما الإثبات المفصَّل، فإنه ذكر من أسمائه وصفاته ما أنزله في محكم آياته، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[البقرة:٢٥٥] الآية بكمالها، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[الصمد:١-٤] وقوله: ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[التحريم:٢]، وقوله: ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾[الروم:٥٤]، وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[الشورى:١١]، وقوله: ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[الجاثية:٣٧]، وقوله: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾[الأحقاف:٨]، وقوله: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ * ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ * فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[البروج:١٤-١٦]، وقوله: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[الحديد:٣-٤].

وقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾[محمد:٢٨]، وقوله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[المائدة:٥٤]، وقوله: ﴿رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾[المائدة:١١٩]، وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[النساء:٩٣]، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾[غافر:١٠].

وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلاَئِكَةُ﴾[البقرة:٢١٠]، وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[فصلت:١١].

وقوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[النساء:١٦٤]، وقوله: ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾[مريم:٥٢]، وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾[القصص:٦٢]، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[يس:٨٢].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ *

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[الحشر:٢٢-٢٤].

إلى أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- في أسماء الرب تعالى وصفاته، فإنَّ في ذلك من إثبات ذاته وصفاته على وجه التفصيل، وإثبات وحدانيته بنفي التمثيل ما هدى الله به عباده إلى سواء السبيل، فهذه طريقة الرسل صلى الله عليهم أجمعين.

وقد شُنِفت الأسماع، وابتهجت القلوب بسماع هذه الصفات المفصلة، الثابتة لله -سبحانه وتعالى-، وبذلك تعلم أن هذا هو **الأصل أن يوصف الله -عز وجل- بالكمال المفصل -سبحانه وتعالى-**، وما سمعته بيِّن الدلالة، والشاهد فيه واضح، كل آية مما أورد المؤلف -رحمه الله- دلت على ثبوت اسمٍ أو أكثر، أو صفةٍ أو أكثر لله -سبحانه وتعالى-، وكلها من صفات الكمال الثابتة، القائمة بذاته -سبحانه وتعالى-.

قال رحمه الله :

وأما من زاغ وحاد عن سبيلهم من الكفار والمشركين والذين أوتوا الكتاب، ومن دخل في هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة والجهمية، والقرامطة الباطنية، ونحوهم فإنهم على ضد ذلك، فإنهم يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجودا مطلقا لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان، فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلًا يستلزم نفي الذات.

بعد أن بيَّن المؤلف –رحمه الله– طريقة الرسل عليهم الصلاة والسلام وأتباعهم في باب الأسماء والصفات، الذي هو أعظم الأبواب، وأشرف المطالب، وبيّن أنه الموافق للفطر والعقول السليمة، وأن هذا النهج تكون به المعرفة لله ﷻ، وزيادة الإيمان، والقيام بواجب الحمد والثناء عليه جل في علاه، وهذا واضحٌ بيّن يدركه كل مسلم، يتلوا القرآن، أو يقرأ الأحاديث، فيزداد يقينا وإيمانا، ومحبةً وشوقًا إلى الله إذا قرأ ما ثبت لله جَلَّوَعَلَا من الصفات الثبوتية، فتأمل هذا الإيمان واليقين والطمأنينة التي ينالها القلب حينما يتلوا متأملًا متدبرًا قول الله جَلَّوَعَلَا: ﴿**هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾[الحشر:٢٢-٢٤].

قل مثل هذا فيما جاء في نصوص الوحي من صفاتٍ منفية، كيف أنك تزداد تعظيمًا لله عَزَّوَجَلَّ إذا تلوت قول الله ﷻ: ﴿**لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ لَهُ**﴾[البقرة:٢٥٥].﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا**﴾[يونس:٤٤].﴿**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ**﴾[فاطر:٤٤].

أرأيت هذا الكلام العظيم، والنور المبين، كيف اشتمل على ما توافق عليه الفطر والعقول، وتزكو به الأرواح والنفوس، هذا هو الهدى، هذا هو النور، هذا هو الصراط المستقيم.

ثم عطف على هذا بيان حال الناكرين لهذا الصراط المستقيم، الذين سلكوا خلاف نهج الأنبياء وأتباعهم، حيث إنهم خالفوا هذه الطريق تمام المخالفة، فكانت النتيجة أن وصفوا الله ﷻ بما يستلزم تعطيل ذاته، فكانوا أشد الناس تعطيلا، وأشد الناس تمثيلا أيضًا، جمعوا بين الشر والضلال من أطرافه كما سيتبين لك هذا -إن شاء الله-.

طريقة الخلف الذين أعرضوا عن طريقة السلف هي أنَّهم وصفوا الله ﷻ بالسلوب وصفًا بدعيًّا، ليس عليه أثارة من علم، وليس عليه نور الوحي، إنما هي أوهام ووساوس وقرت في نفوسهم، ثم عبروا عنها بألفاظٍ ممجوجة تقشعر منها أبدان وقلوب المؤمنين.

وهم درجات متفاوتون، لكنَّهم مجتمعون على هذا المسلك:

فأولا: جعلوا الأصل في معرفة الله ﷻ هو النفي لا الإثبات، فخالفوا بهذا النقل والعقل، الأصل عندهم هو النفي، يوصف الله ﷻ بالنفي، ولذا إذا نظرت في كتبهم، إذا أتوا إلى باب الصفات إنما تجدُ عندهم السلب، أول ما يبدؤون في الكلام عن هذا الموضوع فإنَّهم يأتون بأمور منفية عن الله ﷻ متوالية وكثيرة، تقرأ صفحة أو صفحتين كلها فيها أمور منفية، وسلوب يزعمون أنَّهم ينفونها عن الله عَزَّوَجَلَّ.

فتقرأ أنهم يقولون إن الله عَزَّوَجَلَّ ليس داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا تحت، ولا محايد، وليس بذي دم، وليس بذي عظم، وليس بذي أعضاء، وليس مجتمعا، وليس متفرقا، وليس وليس وليس... في كلامٍ ربما لا تستطيع أن تكمله لما يصيبك من الوحشة والضيق، كلامٌ ما قَدَرَ قائله الله عَزَّوَجَلَّ حق قدره، إساءةٌ للظن بالله عَزَّوَجَلَّ أعظم إساءة حينما يصفون الله ﷻ بهذه السلوب.

إذن، أولًا: جعلوا الأصل في معرفة الله عَزَّوَجَلَّ هو النفي والسلب.

ثم إنَّ الأمر الثاني الذي وقعوا فيه أنهم تحاشوا وصف الله عَزَّوَجَلَّ بالصفات الثبوتية، وغلاتهم في هذا -وهم الذين سيتكلم عنهم المؤلف رحمه الله- أعرضوا عن إثبات الصفات الثبوتية لله عَزَّوَجَلَّ إعراضًا كاملًا، ومن كان دونهم من المتكلمين الذين هم أقرب إلى أهل السنة من غيرهم مع بعدهم الكبير عن أهل السنة إلا أنَّ الأمر نسبي، هؤلاء أضافوا إلى الله ﷻ صفاتٍ ثبوتية قليلة في مقابل صفات سلبية كثيرة، فصدق في حقهم أن الغالب عليهم في باب الصفات هو النفي ليس الإثبات، أما الغلاة -كما سيأتي- فإنهم ما وصفوا الله عَزَّوَجَلَّ بشيء من الصفات الثبوتية.

وهذه معارضة ومناقضة لطريقة أنبياء الله عَزَّوَجَلَّ ورسله، وما جاء في وحي رب العالمين ﷻ، وذلك عين المعاندة لهذا الشرع العظيم، وما جاء في الكتاب والسنة.

ثم أمرٌ ثالث تلحظه في هذا المنهج الذي سلكوه وهو: أنهم ما ضمّنوا السلوب معنًى ثبوتيًّا.

قد علمنا في طريقة أهل السنة والجماعة أنَّهم يعتقدون أنَّ كل صفة منفية قد جاءت في النصوص، ومعلومٌ عندك أنَّ كلا البابين عند أهل السنة توقيفي، فلا الإثبات موكولٌ إلى العقول والاجتهاد ولا النفي أيضًا كلا البابين توقيفي، لا يثبتون إلا بدليل ولا ينفون إلا بدليل والدليل هو: الوحي: كتاب الله، وسنة رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

أقول: قد علمنا من مسلكهم ومنهجهم أنَّ أهل السنة يعتقدون بما دلت عليه الأدلة، وهو: **أنَّ كل نفي في الصفات فهو متضمن لإثبات كمال الضد،** فعاد النفي إلى الإثبات، وقد قلنا إن النفي ليس مقصودا لذاته؛ لأنَّ النفي عدم، فكيف يضاف إلى الله عَزَّوَجَلَّ شيء عدمي؟ والله عَزَّوَجَلَّ لا يضاف إليه إلا الكمال، بل غاية وأقصى ما يكون من الكمال فهو المضاف إلى الله عَزَّوَجَلَّ.

كيف يضاف إلى الله عَزَّوَجَلَّ العدم، والله عَزَّوَجَلَّ لا يضاف إليه إلا ما يمدح ويحمد ويثنى عليه به، والعدم ليس بشيء فضلا عن أن يكون مدحًا.

إذن النفي كما دل الوحي، وكما سلك أهل الحق يَؤُولُ إلى الإثبات، فصار مرادا لغيره لا لذاته، وعاد الأمر إلى ما تقرر عندنا، وهو: **أنَّ الإثبات طريق المعرفة والنفي إنما يراد لتكميل هذا الإثبات، وبالتالي تكمل المعرفة.**

أما المتكلمون فالسلب أو النفي عندهم ما تضمن أمرًا ثبوتيا.

إذن:

أولًا: جعلوا الأصل في وصف الله عَزَّوَجَلَّ هو السلب.

ثانيا: أعرضوا عن إضافة صفات ثبوتية لله عَزَّوَجَلَّ.

ثالثًا: أن ما نفوه عن الله عَزَّوَجَلَّ ما ضمّنوه أمرا ثبوتيا.

وبالتالي لم يكن فيما وصفوا الله عَزَّوَجَلَّ به ما يقتضي المدح والثناء، ولا كان فيه ما يقتضي إثبات الكمال لله ﷻ، القوم ما زادوا على أن نفوا أشياء، وكل عاقل يدرك أن النفي إنما هو عدم، فكيف يكون العدم مدحا؟!

ليس هناك خير، ليس هناك ثناء، ليس هناك كمال (في لا شيء)، لا شيء يعني: لا شيء (عدم) فكيف يكون في هذا خير، وكيف يكون في هذا مدحٌ وثناء؟!

إذن هذا هو منهجهم، هذه هي طريقتهم، فماذا ترتب على هذا؟

ترتب على هذا أولًا: **مخالفة طريقة الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام**، وهذا عين الضلال، أعرضوا عن طريقة الأنبياء، ما كانوا متابعين لهم، ولا سلكوا نهج الصالحين من السلف الصالح وأئمة الهدى من هذه الأمة، إنما اخترعوا لهم طريقا محدثا، ومعلومٌ عندك -يا رعاك الله- أن كل محدثة بدعة، ومعلوم أنَّ كل بدعة ضلالة، فلا خير فيها.

إذن خالفوا طريقة الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام ، هذا أولًا.

ثانيًا: أن الذي وقعوا فيه تضمن سوء الأدب مع الله ﷻ، أي إساءة للأدب مع الله عَزَّوَجَلَّ أعظم مما فاه به هؤلاء؟!

كلامهم إنْ رزقت عقلًا وإيمانًا وإنصافًا- وجدت أنه قد تضمن غاية سوء الأدب مع الله عَزَّوَجَلَّ، ولا شك أنَّ هذا من أعظم المنكرات، وقد وقعوا فيه مع الأسف الشديد.

أيضًا: أنَّ القوم **سلكوا مسلك التلبيس، ومسلك التشبيه**، أعني أنهم شبهوا الباطل بالحق حتى يروج، وهذا مسلك منكر نهى الله ﷻ عنه، فقال: ﴿**وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ**﴾[البقرة:٤٢]. هؤلاء سلكوا فيما سلكوا، وأوردوا ضمن ما أوردوا الجمل المحتملة، والألفاظ المجملة، والكلمات الموهمة التي تحتمل حقا وباطلا، فصار في قولهم من لبس الحق بالباطل ما يقتضي أن يكون منهجا باطلا، ليس هو طريقة الأنبياء والمرسلين وأتباعهم صلى الله على الأنبياء والمرسلين وسلم ورضي الله عن أتباعهم ورحمهم ورحمنا معهم.

هذا هو منهج المخالفين بصورة عامة، وسيأتي في كلام المؤلف رحمه الله تفصيل وذكرٌ لفِرقٍ ثلاثٍ قالت في هذا الباب بالقول الباطل، وسيأتي الكلام عن ذلك مع رده -إن شاء الله-.

قال رحمه الله : **(وأما من زاغ وحاد عن سبيلهم من الكفار والمشركين والذين أوتوا الكتاب، ومن دخل في هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة والجهمية، والقرامطة الباطنية...)**.

ليس هناك شيء يستحق الوقوف عنده إلا قوله: (الصابئة).

الصابئة صنفان:

١-موحدون.

٢-ومشركون.

فمتى ما وجدت في النصوص المدح والثناء على الصابئة فاعلم أنَّ هذا متعلق بالموحدين، ومتى كان الكلام في مساق الذم فإنَّ هؤلاء هم المشركون.

والجهمية تأثروا بالصابئة الذين كانوا بـ (حران)، وبالتالي كان مذهبهم -الذين هم سادة باب التعطيل- كان مذهبهم متلقفًا من مذهب هؤلاء.

وكنا قد علمنا أنَّ الإلحاد صنعة المشركين، وأنَّ اليهود صنعتهم التحريف، والتحريف مرقاة إلى التعطيل، فصار شأنُ هذه المذاهب إنَّما هو الأخذ عن الكفار صاروا وراثا لهذا الإرث القبيح الذي كان عليه أهل الكتاب، والذي كان عليه المشركون، والذي كان عليه

الصابئة، ثم ازداد الأمر ضغثا على إبالة بأخذ إرث الفلاسفة -فلاسفة اليونان- الذين هم أبعد الناس عن معرفة الله ﷻ والإيمان به.

وسيأتي الكلام عن **الفلاسفة، وهم في الجملة نوعان:**

١-ملاحدة.

٢- إللاهيون.

ملاحدة دهرية، ينكرون وجود الله ﷻ.

وصنف آخر إلهيون، وإياك أن تظن أن هؤلاء الفلاسفة اليونان الإلهيين أنهم يؤمنون بوجود الله ﷻ الإيمان الحق، الأمر ليس كذلك، فالحق أن المسافة ليست بعيدة بين الأولين والآخرين، فالكل في الحقيقة وعند التحقيق ملاحدة.

فإن هؤلاء حينما أثبتوا ما زعموا أنه الإله أو المبدأ الأول، أو العلة الأولى، في الحقيقة هم ما أثبتوا وجود الله ذي الجلال والإكرام الذي له الأسماء الحسنى والصفات العلى، إنَّما أثبتوا شيئا تخيلوه في أذهانهم، أثبتوا موجودًا لا يزيدُ الأمر فيه على أن يكون موجودًا بشرط الإطلاق- كما سيأتي معنا- وهذا لا وجود له في خارج الأذهان، هذا شيء موجود في الأذهان فحسب، فعاد حالهم إلى تعطيل ذات الله عَزَّوَجَلَّ، عاد حالهم إلى أن يكونوا كالملاحدة الأولين إنما هؤلاء بمواربة وأولئك كانوا ملاحدة صرحاء.

والجهمية هم: أتباع جهم بن صفوان، وهو أشهر من نار على علم، لكنها شهرة بالباطل والضلال، وهذا الرجل لعله أعظم المنتسبين إلى هذه الأمة ضلالًا وجرًا للأمة إلى الضلال، لا أظن أن هناك رجلا أثر في الأمة تأثيرا سلبيا كتأثير هذا الرجل، فإنَّه أدخل على المسلمين ودينهم شرًا عظيمًا تعلق بأبواب كثيرة، فهو أساسُ البلاء في الانحراف في باب الأسماء والصفات، وهو أساس البلاء في انتشار الضلال والانحراف فيما يتعلق بباب القدر الذي هو القول بالجبر، كذلك هو من أعظم أسباب الضلال في الانحراف في باب الإيمان فهو من أشد الناس إرجاءً.

فالمقصود أنَّ هذا الرجل تأثيره تأثير عظيم، حتى إنَّ النسبة إليه صارت علمًا على كل من عطّل صفات الله ﷻ، كل من عطل صفات الله عَزَّوَجَلَّ فإنه يُطلق عليه بإطلاق عام أنه جهمي، أو إنه من الجهمية.

إذن الجهمي أو الجهمية، يعني الجهمي الذي هو وصف لمفرد، أو الجهمية لجماعة، قد يُطلق إطلاقا عاما وهذا يشمل كل المعطلة فيدخل في هذا من كان دون الجهمية وأخف منهم شرا، أو كان أكثر غلوا منهم كالفلاسفة، فأحيانا تجدُ في كلام أهل العلم أنهم يطلقون الجهمية فيما يساوي كلمة المعطلة؛ لأنَّ الرجل أبرز أولئك المعطلة فنُسب هذا المسلك إليه.

وقد يطلق الجهمي أو الجهمية على تلك الفئة الخاصة التي تقابل بقية الفرق كالمعتزلة وغيرهم.

إذن المعتزلة مثلا نستطيع أن نقول أنهم جهمية من وجه، وليسوا جهمية من وجه آخر.

قال: **(والقرامطة الباطنية).**

القرامطة هم: أتباع حمدان قرمط، وهو قد سلك مسلك من قبله من ذي الشر والبؤس الذي هو القدَّاح، وجاء بعده من هو أشنع وأخبث وهو أبو طاهر الجنّابي الذي جاء من هَجْر إلى بيت الله الحرام وقتل الحجيج حتى سال المطاف بالدماء، واقتلع الحجر الأسود من الكعبة وبقيَّ في هجر سنوات عدة حتى ردَّه الله عَزَّوَجَلَّ إلى بيته، وما بقيَّ منه إلا بعضه.

فهؤلاء من أخبث الناس وأفجرهم وأبعدهم عن الإسلام، وأشدهم حنقًا على المسلمين، هؤلاء القرامطة باطنية، ووصف القرامطة بالباطنية هو من باب التوضيح، وإلا فالباطنية لا شك أنَّهم أعمُّ من القرامطة، فكل قرمطي فهو باطني، وليس كل باطني قرمطيا.

قال:**(من الصابئة والمتفلسفة والجهمية، والقرامطة الباطنية، ونحوهم فإنهم على ضد ذلك).**على ضد نهج الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.**(فإنهم: يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل)** هذا أولا، وثانيا: **(لا يثبتون إلا وجودا مطلقا لا حقيقة له عند التحصيل)**.

يعني أنَّهم أعرضوا إعراضا كليا عن إضافة الصفات الثبوتية لله ﷻ، وما زادوا على أن قالوا إنه موجود بشرط الإطلاق.

وأضف إلى هذا أن ما أثبتوه من الصفات السلبية أخلوه أن يكون متضمنا معنى وجوديا، أو صفة ثبوتية كما مر بنا قبل قليل.

(ولا يثبتون إلا وجودا مطلقا لا حقيقة له عند التحصيل). هم يقولون في وصف الله ﷻ -وتعالى الله عن قولهم وإفكهم علوا كبيرا- يقولون: إنه موجود وجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق، مرادهم بقولهم (بشرط الإطلاق) يعني: بشرطِ الإطلاق عن كل قيَّد ثبوتي، عن كل وصف ثبوتي، عن كل أمر ثبوتي، لا تضيفُ يا من تريد وصف الله -على نهجهم- إلى الله إلا كونه موجودًا وجودًا مطلقًا دون أن يكون هناك شيء ثبوتي ينسب أو يضاف إلى الله ﷻ.

وسيأتي معنا أنَّ هذا في الحقيقة نفيٌ وتعطيل لوجود الله عَزَّوَجَلَّ بالكليَّة، وذلك أنَّ هذا الوجود المطلق العري عن أي تقييد لا يمكن أنْ يكون إلا في الأذهان، لا يمكن أن يكون خارج الأذهان، وهذا ما سيأتي الكلام عنه قريبا -إن شاء الله-.

قال: **(وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان)**. هذا هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق عن كل قيد أو وصف ثبوتي.

مثال ذلك: إذا قلت: إنسان، هذا وصف مطلق عن كل قيد وعن كل إضافة ثبوتية؛ فهل يوجد في خارج الأذهان إنسان بهذا الإطلاق؟ هل رأيتم يا جماعة إنسانا؟ إنسان فقط؟ شفتم أحد يمشي كذا وهو إنسان ما له أي صفة؟ يمكن أن يُتصور في خارج الأذهان سمع، بصر، سواد، بياض، هكذا بدون أي إضافة؟ هذا أمرٌ ممتنع هذا فقط يتصوره الإنسان في ذهنه.

أما في الحقيقة، في الواقع، في خارج الأذهان لا توجد الأشياء إلا مقيدة، إنسان فقط بدون أي إضافة أخرى، هذا لا وجود له في الحقيقة، إنما يوجد في خارج الأذهان أنا، وأنت، وفلان، وهذا، وذاك.

إذن أصبحَ الوجود وجودًا مقيَّدا خارج الأذهان، أمَّا الوجود المطلق فلا وجود له إلا في الأذهان، **في الخارج لا بد أن يكون الوجود مقيَّدا لا مطلقًا.**

قال: (**فقولهم يستلزم غاية التعطيل، وغاية التمثيل**).

أمَّا كونه يستلزم غاية التعطيل فإنَّ مآل قولهم إذا قالوا إنه لا شيء يضاف إلى الله ﷻ إلا أن نقول إنه موجود وجودًا مطلقا بشرط الإطلاق، هذا يقتضي أنه لا وجود في الحقيقة لله عَزَّوَجَلَّ، أن يكون هناك إلهٌ عظيم، وربٌ كريم، مستوٍ على عرشه، يأمرُ وينهى، ويفعلُ ويريد، ويشاء، ويميت، ويحيي، ويرحم، ويبغض، ويغضب، ويقبض، إلى غير ذلك، هذا كله ينتفي عن الله ﷻ، إنما هو شيء في الأذهان.

وهل الإلحاد، وهل التعطيل التام الكامل إلا هذا؟

فعاد قولهم إلى قول المنكرين لوجود الله ﷻ بالكلية.

أهذا الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم؟

أهذا الذي جاء به إبراهيم وعيسى وموسى وإخوانهم من الأنبياء والمرسلين؟

أهذا هو اعتقاد أبي بكر وعمر وعثمان؟

أي عبادة تلك، وأي محبة، وأي إقبال، وإي إخلاص، وأي خوف، وأي رجاء لهذا الذي لا وجود له إلا في الأذهان؟!

أرأيت كيف كان قولهم انسلاخا من الدين بالكلية، وكفرا بالله ﷻ، مآله ولازمه الكفر بالله عَزَّوَجَلَّ، بل الكفر المحض ، بل والله إنَّ أبا جهل وأبا لهب ما بلغ بهم الحال إلى هذه الدرجة، إن قارناهم بهؤلاء فلا شك أنهم أحسن حالا بكثير من هؤلاء، اليهود والنصارى وغيرهم من ملل الكفر، الذين غاية الأمر فيهم أنهم أشركوا مع الله ﷻ إمَّا في الألوهية وإما في الربوبية، لكنهم أثبتوا له وجودًا، يعتقدون بوجود الله ﷻ، موجودٌ حقيقةً.

إذا كان اليهودُ والنصارى والمشركون كافرين، فماذا يُقال عن هؤلاء؟!

لكنَّ العجيب أنَّهم جمعوا بين كونهم في غاية التعطيل مع كونهم في غاية التمثيل، وهذا عجيب**!** صاروا معطلة ممثلة معا، جمعوا الشر من طرفيه- سبحان الله-، كان الخذلان مرافقا لهم بكل حال، صاروا معطلة ممثلة في حقيقة الحال.

وهذا من الأمور التي ينبغي أن تعلمها- يا رعاك الله-، **كل ممثلٍ فهو معطل، وكل معطل فهو ممثل.**

أما كون هؤلاء المعطلة صاروا ممثلة، بل وقعوا في غاية التمثيل، فسبب ذلك ما بينه المؤلف -رحمه الله- قال: (**فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات**).

هذا هو حقيقة الأمر، فروا من شيء فوقعوا في ضده، إن أتيت إلى هؤلاء المعطلة وسألت عن السبب، ما الذي يدعوكم إلى هذا المسلك، لماذا أعرضتم عما دل عليه الكتاب والسنة؟ تجد الحجة العريضة لهم هي أنهم يقولون: نحن نفر من التمثيل، لو أننا أضفنا الصفات لله ﷻ لكان مماثلا للمخلوقين؛ لأنَّ المخلوقين والمخلوقات هي التي تتصف بالصفات، ونحن نجل الله عَزَّوَجَلَّ عن أن يكون مماثلًا للمخلوقات، إذن لا حيلة عندنا إلا أن ننفي الصفات.

إذن هم يزعمون أنهم فروا من الإثبات إلى التعطيل خشية التمثيل، والواقع أنهم ارتكسوا في أسوأ أنواع التمثيل، يا ليتهم كانوا ممثلة، لا شك ولا ريب أنَّ قول الممثلة أحسن حالًا من هؤلاء، فإن تمثيل الله ﷻ بالمخلوقات الموجودات الممكنات -وإن كان كفرا وظلما وعتوًا وضلالا- إلا إنه أهونُ من تمثيل الله عَزَّوَجَلَّ **إمَّا بممتنع، وإمَّا بمعدوم، وإمَّا بجامد.**

يعني إن كان ولا بد من التمثيل، فلا شك أنَّ الأول أهون، وإن كان الكل ضلالا، لكن أنا أتكلم من باب (حنانيك، بعض الشر أهون من بعض).

كيف كان هؤلاء المعطلة ممثلة، حيث مثلوا الله ﷻ بالممتنعات.

أرأيت في حال هؤلاء وكلامهم حينما يقولون: إنَّ الله ﷻ -أو ما يقوله بعضهم- إن الله ﷻ لا حيٌ ولا ميت، لا موجود ولا معدوم، هل هناك شيء أشد امتناعًا من هذا الشيء أن يكون الله، -تعالى الله عن ذلك-، لا موجود ولا معدوم، هذا هو الممتنع في الحقيقة،

هذا الذي يمتنع عقلًا، الممتنع هو: الممتنع عقلا، الذي يستحيل عقلا أن يكون، وهو أن يُجمع في الشيء الواحد بين كونه موجودًا -مثلًا- ومعدومًا، يعني في آن واحد يكون الشيء موجودًا ومعدومًا هل هذا يتصوره عاقل؟ هل هذا يمكن أن يقوله إنسان عنده أدنى قدر من عقل؟ لا شك أن هذا أعظم ما يكون من الامتناع.

وقد يقولون -وهذه جملة أخرى ستمر معنا- إنه موجود غير موجود، في الأول قلنا: إنه لا موجود ولا معدوم، وبعضهم يقول: إنه موجود لا موجود، أو غير موجود.

هل هذا يمكن لعاقل أن يقوله؟ هو في غاية الامتناع، تقول هذا الشيء موجود وفي نفس الوقت غير موجود، هؤلاء ماذا يحتاجون ؟ مصحات عقلية حتى المجانين لا يتفوهون بمثل هذا الكلام لكنَّ السبب هو الخذلان خذلهم الله ﷻ.

فعاد أمرهم إلى أنهم فروا من تمثيل الله عَزَّوَجَلَّ بالمخلوقات الموجودات الممكنة، إلى تمثيل الله عَزَّوَجَلَّ بالممتنعات.

أو -وهؤلاء أخف شرا- أن يكونوا قد مثلوا الله ﷻ بالمعدومات التي لا وجود لها، لا وجود لها في الحقيقة، لا وجود لها في الواقع.

قال: **(والمعدومات)**.وهذا تجده في قول طائفة كبيرة منهم عندما يصفون الله ﷻ بقولهم: "إن الله لا داخل العالم ولا خارجه".

حقيقة الأمر إن تأملت -يا رعاك الله- تجد أن هذه المقالة مآلها إلى أنَّ الله عَزَّوَجَلَّ معدوم، لو شئت أن تأتي بتعريفٍ دقيق للشيء المعدوم لن تجد أحسن من هذه الجملة أن تقول: ما ليس داخل العالم ولا خارجه، وما هو الذي لا داخل العالم ولا خارجه؟ هو: الشيء المعدوم.

فعاد وآل قولهم إلى تشبيه الله عَزَّوَجَلَّ بالعدم، الشيء المعدوم، وهذا أقبح من تشبيهه بإنسان موجود ومحدث ومفتقر لكنه على الأقل موجود.

إذن وقع القوم في شرٍ مما فروا منه.

قال: (**والجمادات**). هذا تجده في قول طائفة منهم أخف شرا، وأقرب إلى الحق من الأوائل، تجد أن هؤلاء يقولون أن الله ﷻ لا يتكلم، ولا يسمع، ولا يبصر، ولا يحب، ولا يأتي، ولا يجيء، إلى آخر هذه السلسلة من الصفات المنفية، من هذه السلوب التي يسلبونها عن الله ﷻ.

الحق والإنصاف يقتضي القول بأن هذا الذي ذكروا ليس إلا صفةً للشيء الجامد، لو شئت أن تصف هذه السارية، عدد لي ما يمكن أن تقوله في هذه السارية؟ سأقول: إنَّ هذه السارية لا تتحرك، لا تجيء، ولا تنزل، ولا تحب، ولا تُبغِض، لا نعرف لها محبة في الظاهر، لا نعرف لها كلامًا، ولا نعقل شيئا من هذا، لا تسمع، لا تبصر، إلى آخره.

فعاد قول أولئك إلى وصف الله ﷻ بما يماثل فيه الجامدات، وإني أدعوك إلى أن تُفكر بإنصاف، لو قيل لنا: إنَّه لا بد من تمثيل الله. والشأن لا يعترض المثال

وقد يفترض المستحيل ويُبنى عليه نتيجة: ﴿**قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ**﴾[الزخرف:٨١]، أنا فقط أريد أن أمثل حتى أبين لك شناعة قولهم.

أرأيت لو قيل لك إنه لا بد من تمثيل: فإما أن تمثل الله -تعالى الله عن ذلك- بإنسانٍ يتكلم، ويحب، ويبغض، ويفعل، ويشاء، ويريد، إلى آخره.

وجماد كحجر أو صخرة، أو بيت أو سارية أو جدار، لا يحب ولا يبغض، ولا يتكلم ولا يسمع ولا يبصر، إلى آخره.

أي التشبيهين أشنع؟

لا شك أنه الثاني.

بل أنت لو قيل إنك تشبه فلانا الذي يتحرك ويذهب ويأتي ويحب ويمشي، ويبغض، ويفعل وغير ذلك من هذه الصفات التي تقوم به، ثم قال آخر إنك تشبه فلانا الأعمى والأصم، والأبكم، والقعيد المشلول، أتحب أن توصف بالثاني؟ لا شك أنك لا تقبل، إنما الأول مناسب لك؛ لأن الأول فيه كمال، وإن كنت ترى في نفسك أنك أرفع درجة، لكن

على الأقل هذا عنده شيء من الحسن، شيء من الصفة التي هي في أصلها كمال، أما الثاني فلا شك أنه أمرٌ قبيح.

إذن القوم فروا من شيءٍ فوقعوا في أشرَّ منه، إذا قالوا إننا لا نُمثل أو لا نريد أن نمثل الله عَزَّوَجَلَّ، فنقول إنَّ الواقع مع الأسف أنكم ممثلة، بل أنتم أشد الناس تمثيلا، فلا يكاد أن يخرج قولكم عن تمثيل الله عَزَّوَجَلَّ، إما بالممتنعات أو المعدومات أو الجمادات.

قال: (**ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلا يستلزم نفي الذات**) لا يضيفون لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ اسمًا، لا يتسمى الله بالأسماء، يقولون: "كيف نسمي الله بالأسماء ونحن لا نعقل من له أسماء إلا المخلوقات؟! إذن كيف نصنع حتى نفر ونخرج من هذه المعضلة وهي التمثيل، ماذا نصنع؟ ننفي الأسماء عن الله عَزَّوَجَلَّ، والذي جاء في النصوص، ماذا نصنع به؟ الأمر سهل، نؤول، التأويل مركبٌ سهل ذلول، أي شيء يعترض طريقنا فليس علينا إلا أن نركب هذا المركب، نؤول الأسماء بمخلوقات منفصلة عن الله عَزَّوَجَلَّ وينتهي الإشكال.

إذن عطلوا الله عَزَّوَجَلَّ عن أسمائه، وعطلوا الله -كما أسلفت- عن صفاته، فعاد هذا التعطيل مستلزمًا نفيَّ ذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، صار قولهم في الحقيقة شقيقًا لقول الملاحدة الدهرية المنكرين لوجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فليس لله عَزَّوَجَلَّ عندهم أسماء، وليس لله عَزَّوَجَلَّ صفات، إنما يقولون فقط هو موجود وجودا مطلقا عن كل قيد أو أمر ثبوتي.

وهذا في الحقيقة عين التعطيل لذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

قال رحمه الله:

فغاليتهم يسلبون عنه النقيضين، فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، لأنهم - بزعمهم - إذا وصفوه بالإثبات شبّهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبّهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بدائه العقول، وحرّفوا ما أنزل الله تعالى من الكتاب، وما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، ووقعوا في شرّ مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات، إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات.

أتى المؤلف -رحمه الله- الآن إلى مذهب غلاة المعطلة الذين هم الباطنية، هؤلاء سلبوا عن الله ﷻ النقيضين.

ما هما النقيضان؟

النقيضان: هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، كالوجود والعدم، أن يكون الشيء موجودا معدوما في آنٍ واحد، ممكن؟ مستحيل، ممتنع عقلا، إذا قلنا ممتنع نريد أن نقول إنه ماذا؟ ممتنع في العقل.

أن يكون الشيء لا موجودا ولا معدوما، هذا أيضا ممتنع.

فالجمع بين النقيضين أو ارتفاعهما والحكم بسلبهما أيضا ممتنع.

حتى نفهم مسألة النقيض.

النِّسب، دعونا نرجع إلى الوراء، أظن أننا تكلمنا في شيء من الدروس...

النِّسب بين الأشياء أربع:

إما التساوي.

أو التباين.

أو العموم والخصوص المطلق.

أو العموم والخصوص الوجهي، نقول بين هذا وهذا عموم وخصوص من وجهٍ.

تكلمنا عن هذا، دعونا الآن من الثلاثة هذه ولنتكلم عن النسبة التي هي التباين، تباين يعني: اختلاف، شيئان مختلفان.

المتباينان قسمان:

١-متباينان يمكن اجتماعهما.

هناك متباينان مختلفان ولكن ممكنٌ اجتماعهما، حينما نقول ممكن أو ممتنع ماذا نريد؟ في العقل، يجوز في العقل اجتماعهما.

مثال ذلك: السواد والحلاوة، هل هما أمران متساويان أو متباينان مختلفان؟

مختلفان

هل يمكن اجتماعهما مع كونهما مختلفين؟ الجواب: نعم، يمكن أن يكون هذا شرابًا أسود اللون وحلوًا في طعمه فيمكن عقلا اجتماعهما، يمكن في الوجود أن يكون هناك شيء أسود وحلو، أو أبيض ومعدوم، مثلا، يمكن أن تكون أشياء ممكنة، لكن في الواقع معدومة، لكنها ممكنة في العقل، يعني أن يكون هناك غراب أبيض، أو غراب أخضر، كونه غراب وأخضر أمران متباينان ولكنهما يمكن اجتماعهما، وإن كان في الواقع ما نعرف أن هناك غراب لونه خلقته هكذا أخضر، لكن في العقل يمكن.

يعني: ما هو ممكن في العقل قد يكون موجودا في الخارج، قد يكون موجودا بالفعل كما قلنا سواد وحلاوة، مثل: العجوة اجتمع فيها السواد والحلاوة، فهما أمران مختلفان متباينان (السواد والحلاوة) ممكنان في العقل، هذا واحد، موجودان في الخارج بالفعل، **فالممكن في العقل قد يكون موجودا بالفعل.**

وقد يكون غير موجود، كما قلنا في كون الغراب يكون أخضر، يجمع بين كونه غرابا وكونه أخضر، هذا ممكن في العقل لكنه غير موجود في الواقع.

القسم الثاني: هناك متباينان لا يمكن اجتماعهما.

وذلك يرجع إلى أربعة أشياء:

أولا: ما ذكر المؤلف رحمه الله **النقيضان**، وضابط النقيضين ما لا يجتمعان ولا يرتفعان.

ثانيا: الضدان، يعني شيئان تقابلا تقابل الضدية، فنسميهما ضدان، وذلك ما لا يجتمعان ولكن قد يرتفعان فالسواد والبياض، أن يكون الشيء أبيض وأسود في شيء واحد في نفس الوقت، هذا ممكن؟ يعني هذا الكأس يمكن أن يكون أبيض وأسود في نفس الوقت، في نفس الشيء، في شيء واحد؟ هذان ضدان.

يمكن أن يرتفعا؟ لا أسود ولا أبيض؟

نعم، يمكن أن يكون الكأس أزرق، فهما ضدان.

ثالثًا: المتقابلان، تقابل العدم والملكة، وهذا ما سنتكلم عنه إن شاء الله فيما سيأتي في كلام المؤلف رحمه الله ، أؤجل الكلام إلى وقته.

رابعا: المتضايفان، يعني متقابلا تقابل التضايف، أمران متباينان لا يعقل أحدهما إلا بعقل الآخر، كما يكون في الأبوة والبنوة، لا تدرك الأبوة إلا بإدراك البنوة، والعكس صحيح، فمن جهة واحدة لا يجتمعان، أن يكون الشيء، أو أن يكون الشخص أبا وابنا من جهة واحدة، يعني أن تكون لفلان أبا وابنا معا ما يجتمعان، لكن مع انفكاك الجهة ممكن، أنت أبٌ لابنك، وابنٌ لأبيك، تلاحظ أن الجهة هاهنا منفكة، أما من جهة واحدة تكون أبا وابنا، هذا ما يمكن. هذا يسمى تقابل التضايف، أو الأمران المتضايفان.

المقصود هنا أن هؤلاء سلبوا عن الله ﷻ النقيضين، وقد علمت أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، يعني: لا يُسلبان.

وهذا ما ترى، ألم تسمع إلى قولهم إن الله ﷻ لا موجود ولا معدوم، ولا يمكن أن يكون الشيء موجودا معدوما، ولا يمكن أن يكون الشيء لا موجودا ولا معدوما، وهذا مخالفٌ لبدائه العقول.

هذه قضية بدهية يدركها الناس بفطرتهم، ما يحتاج أن يكون الإنسان قد تخرج في الجامعة حتى يفهم هذا الأمر أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، أن يكون هذا الشيء

الواحد في نفس الوقت متحركا وساكنا، هل يمكن؟ هل يمكن أن يكون لا متحركا ولا ساكنا؟ ما يمكن، هذان أمران متناقضان، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

كذلك حينما يقولون لا حي ولا ميت، لا عالم ولا جاهل.

لم يا هؤلاء المعطلة الغلاة سلكتم هذا المسلك؟ قالوا: لأننا إذا وصفناه بالإثبات شبهناه بالموجودات، وإذا وصفناه بالنفي شبهناه بالمعدومات، إذن ماذا نصنع؟

قالوا: نسلب الأمرين نسلب الإثبات ونسلب النفي، فنقول: إنه لا موجودٌ ولا معدوم.

وبعضهم تحذلق فقال: لا نقول إنه لا موجود ولا نقول إنه لا معدوم.

والنتيجة واحدة، فأنتم في الحالتين سلبتم النقيضين، وسلب النقيضين كإثبات النقيضين، كلاهما ممتنع في بدائه العقول.

قال المؤلف رحمه الله: (**فسلبوا النقيضين وهذا ممتنع في بدائه العقول**).

الأمور البدهية هي التي لا تحتاج إلى تفكير، تهجم على القلوب والعقول هجوما، لا يستطيع الإنسان أن يدفعها عن نفسه، بمعنى: ما الفرق بين القضايا العقلية والقضايا البدهية المعلومة في بدائه العقول؟ إذا جُمع بين الأمرين قد يُطلق أحدها عن الآخر، لكن إذا قلنا في الأمور المعقولة والبدهية، جمعنا بينهما، فالأمور المعقولة هي التي فيها نظر وتأمُل وتقديم مقدمات وترتيب نتائج، هذه عقلية، فيها حركة للعقل وتفكير.

أمَّا البدهية ما تحتاج، كما قلنا أن يجتمع نقيضان أو أن يُسلب نقيضان، أو أن نقول مثلا: إنَّ الكل أكبر من الجزء، هل إذا قلت لي إن الكل أكبر من الجزء، أقول: انتظر، دعني أفكر، أو أعمل عملية حسابية، أضرب وأجمع وأقسم حتى أصل، أو أن الواحد أقل من الاثنين، هذه قضايا بدهية، لا تحتاج إلى إعمال فكر، إنما تهجم على النفوس، ولا يمكن دفعها عن النفوس، ولا يمكن أن يخالف في هذا إلا مكابر مسفسط.

قال: (وهذا ممتنع في بدائه العقول، وحرفوا ما أنزل الله تعالى من الكتاب، وما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم). والواقع أن هؤلاء لا يمكن أن يصلوا إلى هذا القدر والحد

من التعطيل إلا بسلوك مسلك الباطنية، الذين جعلوا للنصوص -يعني الباطنية الصرحاء- الذين جعلوا للنصوص ظاهرا وباطنا، فإذا تُلي مثلا قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[البقرة:١٨٣]، قالوا: الصيام هو حفظ أسرار مشايخنا، هذا هو المسلك الباطني، يكون للنص في الوحي ظاهر، وذلك ما يفهمه ويعقله الجهلاء، وأما العلماء فإنهم يدركون الباطن.

أو أن الأمر بالحج هو أمرٌ بقصد علمائهم ومشايخهم وساداتهم وما إلى ذلك.

الحقيقة أن هذا اشنع أنواع التحريف، يعني كون الإنسان يحرف قول الله عَزَّوَجَلَّ (استوى) إلى (استولى)، إذا قارنته بهذا التحريف لا شك أن ذلك أهون، يعني هؤلاء على الأقل عندهم نوع شبهة، يعني حتى ولو لم يكن إلا في حصول اشتقاق أكبر مثلا، اتفاق في الاشتقاق الأكبر، **استوى** ← **استولى**، يأتون ببيت من الشعر مكذوب أو منحول:

قد استوى بشرٌ ...

يعني على الأقل عندهم نوع ولو كان أدنى حد من الشبهة، لكن هؤلاء، ما الشبهة؟!

يعني: هذا لعبٌ صريح، يعني هذا أرقى من كونه تحريفا، هذا ارتقى إلى أن يكون تلاعبا صريحا بكتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فلا يمكن أن يصل الإنسان إلى أن يقول إن ما جاء في النصوص في باب الصفات نتيجته سلب النقيضين إلا بهذا التلاعب.

يعني من هم أخف منهم يمكن أن نقول هؤلاء حرفوا، لكن هؤلاء في الحقيقة يعني أتوا بشيء أشنع من مجرد التحريف، هذا أصبح الوحي عندهم ما هو إلا لعبة يلعبون فيها كما يهوون، -نسأل الله السلامة والعافية-.

قال: (ووقعوا في شرّ مما فروا منه) هذا هو الواقع؛ الواقع أن القوم فروا من شيء، فوقعوا فيما هو أسوأ منه، حيث إنهم فروا من التمثيل بالموجود أو المعدوم، فوقعوا في التمثيل بالممتنع، وهذا أقبح وأشنع.

قال:(فإنهم شبهوه بالممتنعات، إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات).

قال رحمه الله:

وقد علم بالاضطرار أن الوجود لا بدّ له من موجد، واجب بذاته، غني عما سواه، قديم، أزلي، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم. فوصفوه بما يمتنع وجوده، فضلاً عن الوجوب أو الوجود أو القدم.

يقول المؤلف رحمه الله:

(وقد عُلم بالاضطرار) بالاضطرار العقلي، هذا شيء لا يخالف فيه لا مسلم ولا كافر، بل ولا مجنون، **(أن الوجود)** يريد بالوجود: الكون الموجود، **(لا بد له من مُوجِد)** على زنة اسم الفاعل- اضبط بالشكل-، لا بد له من مُوجِدٍ، لا يمكن أن يكون هذا الكون قد أتى من نفسه أو من لا شيء، بل لا بد أن يكون له خالق؛ لأن وجوده بعد عدمه وهذا مما يُدرك بالحس، أن المخلوقات توجد بعد عدمها، أنت قبل ثلاثين سنة ما كنت موجودا، ثم وجدت، هذا يقطع من نظر فيه أنك بناء عليه ممكن ولست بواجب.

الممكن: ما يفتقر في وجوده إلى غيره.

وأما الواجب بذاته: فهذا ما لا يفتقر في وجوده إلى غيره، بل وجوده وجودٌ ضروري، بحيث يمتنع أن يكون غير موجود، وهذا الذي ترجع إليه كل الموجودات سواه.

الموجود إما أن يكون واجبا، أو ممكنا، والواجب واحدٌ لا غير هو الله ﷻ، وما سواه فإنه ممكن يفتقر في وجوده إلى غيره.

إذن هذه المسألة مسألة مُسَلَمَة، ولا يجادل فيها إلا مختل العقل، أن المحدَث، أن الممكن يفتقر في وجوده إلى واجب بذاته، إلى الذي وجوده من ذاته، قلنا الممكن وجوده من غيره، والواجب وجوده لذاته.

قال: **(واجبٌ بذاته غنيٌ عما سواه)**. يعني: لا يفتقر إلى غيره.

(قديم). وصفه بالقديم من لوازم كونه واجبا، يعني: أنه يستحيل أن لا يكون موجودا، بل لا بد أن يكون موجودا، ولا بد أنه لا يزال موجودًا، فوجوده ليس له بداية هذا

هو القديم، هو الذي وجوده ليس له بداية، وهو من باب التأكيد قوله (قديم) من باب التأكيد لقوله (واجبٌ بذاته).

طبعا تلاحظ -رعاك الله- أنَّ المؤلف اضطُر واحتاج وهكذا الشأن في غيره من أهل العلم في مثل هذه السياقات والمواضع- إلى الإخبار عن الله ﷻ بمثل هذه الألفاظ، حينما يقولون واجب، وحينما يقولون قديم، وحينما يقولون أزلي، هذا ليس من باب إضافة الصفات إلى الله ﷻ، **إذ إنَّ الصفات بابها توقيفي، هذا ما يسميه العلماء بباب الإخبار**.

ما معنى الإخبار عن الله بهذه الألفاظ؟ أن يُضاف إلى الله ﷻ وصفٌ حسنٌ أو ليس بقبيحٍ تدعو إليه الحاجة، يعني في إضافته مصلحة.

من ذلك: كوننا نفسر، نوضح، نردُّ على المخالفين، نخاطبُ أهل الاصطلاح باصطلاحهم، هذه كلها حاجات ومصالح احتاج العلماء أن يستعملوا مثل هذه الألفاظ، وإلا فالأصل أننا مستغنون عن ذلك.

يا إخوة الأمر يرجع إلى شيء وهو أن العلم نقطة كَثَّرَها الجاهلون، لولا أنَّ الشياطين اجتالت طائفة من بني آدم فصرفتهم عن الحق، وسلكت بهم في أودية الضلال، ما كنا بحاجة إلى هذا الموضوع أصلا، يكفي أن نتلوا كتاب الله، وأن نتفهم معانيه، وانتهى الأمر.

لكن ما الحيلة، ماذا نصنع إذا كان هناك أناس خالفوا الحق، لبسوا الحق بالباطل، أضلوا خلقا وفئامًا من الناس بمثل هذا الكلام هنا احتاج أهل العلم إلى أن يردوا عليهم، وأن يسلكوا ما تقتضيه المصلحة في بيان الحق وردِّ الباطل، وتقريب الناس إلى الخير، ومن ذلك أنهم يحتاجون إلى استعمال مثل هذه الألفاظ، فالسني إذا استعمل مثل هذه الألفاظ يُحمل كلامه على السداد، القديم يساوي الأول، صفة القدم، أو هذه الصفة التي تضاف إلى الله على سبيل الإخبار يراد بها ما يراد من صفة الأولية لله ﷻ، فالله له الأولية، والله هو الأول.

إذن القِدم ها هنا هو كون الله ﷻ الأول، ليس المقصود القِدم، لأن القدم قد يكون مطلقا، وقد يكون قدما نسبيا، القديم هو: ما تقدم غيره، ويصدق هذا في حق الله ﷻ، فوجوده متقدم على وجود الأشياء. لكن هل هذا التقدم مطلق أو نسبي في حق الله عَزَّوَجَلَّ؟

مطلق، الله عَزَّوَجَلَّ وجوده لا بداية له، فالقِدَمُ في حق الله عَزَّوَجَلَّ مطلق، وأما فيما سواه في المخلوقات فالقِدم نسبي، هذا أقدم من هذا، لكن ليس له القدم المطلق.

كذلك في قوله (أزليّ)، يريد ما أراد بقوله قديم، وهذا من لوازم كونه واجب الوجود، لكن المناطقة على كل حال يفرقون بين الأزلي والقديم.

الأزلي عندهم -طبعا هذا كاصطلاح منطقي- الأزلي أعم من القديم، فالأزلي هو الذي لا بداية له مطلقا، من موجود أو معدوم.

أما القديم الذي قلنا إن له القدم المطلق، فإنما يُستعمل في الموجود، في الأمور الموجودة، أما المعدوم فلا يستعمل فيه وصْف القدم، إنما يستعمل فيه وصف الأزلي، أو وصف الأزلية.

على كل حال، هذا بحث منطقي دعك منه الآن، المهم أنه يريد بالقديم والأزلي ما هو من لازم كونه واجبا، وهو أنه لا بداية لوجوده ﷻ.

قال: (**لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم**). وهذا أيضًا من لوازم كونه واجبا، أنه لا يجوز عليه الحدوث، يمتنع أشد الامتناع أن يكون حادثًا فضًلا عن أن يكون معدوما، كيف تستند الأشياء في وجودها إلى ما هو محدثٌ فضلًا عن أن يكون معدومًا! -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا-.

قال: (**فوصفوه بما يمتنع وجوده فضلا عن الوجوب أو الوجود أو القدم**).

المؤلف يريد أن يقول: إنَّ الحس والمشاهدة كفيلة بإبطال قولهم؛ لأنَّ قولهم يقتضي امتناعَ وجود الله ﷻ، لأنَّهم وصفوه بسلب النقيضين، وسلب النقيضين لا يكون إلا للممتنع، الممتنع موجود؟ ليس موجودا بالفعل، بل العقل لا يتصوره، يعني لا يقبل إمكانية وجوده.

والواقع أن هناك موجودات ومخلوقات نحن نراها، لو كان الواجب على ما وصفو ما كان هناك موجودات ولا مخلوقات، لكنْ وجودها يقتضي وجود واجبٍ قديمٍ أزليٍّ موجود، وليس على قولهم ممتنع.

المؤلف يقول:

علم بالاضطرار أن الوجود -يعني الكون- لا بد له من موجد، لولا هذا الموجد ما كان هناك مخلوقات.

إذن وجدت المخلوقات، فهذا دليل على وجود الموجِد لها.

هذا الخلق، أو هذا الكون موجود ممكن أو واجب؟

ممكن، ما الدليل؟ كونه حدث بعد عدمه، كل شيء من المخلوقات نحن نقطع أنه وجد بعد عدمه، هذا دليل على أنه ممكن، والممكن يفتقر في وجوده إلى واجب، والواجب لا بد أن يكون موجودا، بل لا بد أن يكون متصفا بالصفات بالضرورة. فاتضح بهذا بدلالة الحس والمشاهدة أن قولهم باطل؛ لأن قولهم يقتضي نقض هذه الخليقة، وإنكار وجودها، بل إن إنكار وجود ما ترى أسهل وأهون من إنكار وجود الخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

إذن هؤلاء الحق أنهم أتوا بفرية عظيمة، القوم انخلعوا تمامًا عن النقل وعن العقل وعن الفطرة، أتوا بشيء مستحيل أن تقول الله الخالق الذي أوجد كل شيء لا موجود ولا معدوم! هل هناك ضلال أعظم من هذا الضلال؟ هل هناك مخالفة للحس أعظم من هذا؟!

يعني: ماذا تصنع مع شخص يأتي الآن إلى القمر الذي يُرى، فيقول: القمر غير موجود.

يقولون في الجدل إذا انتهى الأمر إلى النقاش في البدهيات، ينبغي أن تنقطع المناظرة والجدل، يعني ماذا تصنع مع هذا؟وجود الله عَزَّوَجَلَّ بما ندرك من الأدلة الحسية المشاهدة أظهر من القمر، لو لم يكن الله عَزَّوَجَلَّ موجودا ما كان هناك أي مخلوق، والمخلوقات موجودة، إذن موجدها موجود، ومتصف بالصفات، فكيف تزعمون أنه لا موجود ولا معدوم؟! تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا.

قال رحمه الله:

وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم، فوصفوه بالسلوب والإضافات، دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق.
وقد عُلم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات، وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم، مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة جحدًا للعلوم الضروريات.

أشار هاهنا إلى طائفةٍ ثانية ليست ببعيدةٍ عن الطائفة السابقة بل هم أيضًا غُلاة في التعطيل، وهؤلاء هم طائفةٌ من الفلاسفة، ومرادنا بهم الفلاسفة الإلهيون، فإن الفلاسفة منقسمون إلى:

١-فلاسفةٍ يُسمون ويُزعم أنهم **إلهيون**.

٢-فلاسفةٌ دهريةٌ **ملاحدة**.

والحق الذي لاشك فيه أن هؤلاء الذين سُموا بالإلهيين ملاحدة في حقيقة الحال، فما أثبتوه من المعنى الذي ادَّعوا أنَّه الإلهية، والذات التي ادَّعوا أنها الإله ترجع في حقيقتها إلى عدم، فلم يكن فرقٌ بين الفئتين في حقيقة الحال، حتى وإنْ كان هؤلاء منهم من يدعي الإسلام -أعني الفلاسفة الإلهيين- فإنَّ حقيقة قولهم مناقضةٌ للإسلامِ جملةً وتفصيلًا.

بل إنَّ مقالة المشركين كأبي جهلٍ وأبي لهب في الله سبحانه أهونُ من مقالة هؤلاء، وهذا الذي نقله المؤلف -رحمه الله- هو مذهب ابن سينا، وأتباعه، وأضرابه، قال: **(إنهم وصفوه بالسلوب والإضافات)** أما السلوب فمرَّ بنا المراد به، والمراد أن الذي يوصف الله -سبحانه وتعالى- به إنما هو: الصفات المنفية. يُوصف الله -عز وجل- بالنفي لا غير، ولا يجوز أن يوصف بصفةٍ ثبوتية، وبالتالي هم يقولون: إنَّ الله -سبحانه وتعالى- يوصف بأنه لا يسمع، ولا يُبصر، ويوصف بأنه لا فوق، ولا تحت، ولا عن يمين، ولا عن شمال، ولا يُحب، ولا يُبغض، إلى آخر ما يذكرون.

إذن ما الذي يقولونه في الله -سبحانه وتعالى-؟ يقولون: إن قولنا في الله -عز وجل- ينحصر في ثلاثة أمور:

أولًا: أنه الموجود بشرط الإطلاق، ومرادهم بقولهم: بشرط الإطلاق؛ يعني: الإطلاق عن أي صفةٍ ثبوتية.

ثانيًا: يوصف بالسلب.

ثالثًا: يوصف بالإضافات، والإضافات التي أضافوها إلى الله -سبحانه وتعالى-، **إنما هي إضافاتٌ عدمية، وليست صفاتٍ ثبوتية**، الإضافة ترجع إلى معنى نسبي ليس له حقيقةٌ ثابتة، بمعنى: لو قلتُ لك: من هو فلان؟ وأين هو؟ فتقول لي: إنه ذاك الرجل الذي يجلس على اليمين، أو الذي هو يمين فلان، كونه متيامنًا عن فلان، أو متياسرًا عن فلان هل هو صفةٌ ثبوتية؟ إنما هي مجرد إضافة لا حقيقة لها، يعني: إضافةٌ عدمية، فهو يمينٌ أو متيامنٌ بالنسبة لفلان، ومتياسرٌ بالنسبة لفلان، ولو قام وخرج ما أصبح متيامنًا ولا متياسرًا.

إذن ما يُضاف إلى الله -سبحانه وتعالى- عندهم إنَّما هي الإضافات فقط، وهذه عند كل عاقل ليست صفاتٍ ثبوتية، يعني: شتان بين أن تقول: فلانٌ عن يمين فلان، أو متيامنٌ عن فلان، أو هو الذي في اليمين، وليس الذي في الشمال، وأن تقول: إنه عالِم، وإنه ذو قدرة، وإنَّه متصفٌ بالحِلْمِ مثلًا، هذه صفاتٌ ثبوتية، وتلك إضافاتٌ عدمية.

إذن كل ما قاله هؤلاء الفلاسفة في الله -سبحانه وتعالى- مما هو زائدٌ عن قولهم: إنه الموجود بشرط الإطلاق، وأيضًا زائدٌ على السلوب التي نسبوها لله -سبحانه وتعالى- لا يعدو أن يكون إضافات، فإذا قالوا: إنه المبدأ، أو إنه العلة الأولى، أو ما شاكل ذلك من هذه المسميات ما أرادوا بهذا أنه متصفٌ بصفة، أو أنه يكون منه شيءٌ -سبحانه وتعالى-، بحيث إنه يفعل، وإنه يخلق، وإنه يُريد، كلا، الأمر ليس كذلك عند هؤلاء، إنما هي مجرد إضافات، والإضافة إنما تُعقل بغيرها، وهذا يرجع إلى ما ذكرته على وجه الإشارة سابقًا من تقابل المتضايفين، وهذه أشرنا إليها لما تكلمنا عن النقيضين، والضدين، وتقابل العدم والملكة، وقلنا: إن هناك شيئًا رابعًا هو التقابل بين المتضايفين كيمين وشمال، وأبوة وبنوة، وفوق

وتحت، بالنسبة للشخص الشيء المعين، فكونه فوق فلان، ربما يكون فوقه شيء، بخلاف الفوقية المطلقة، أو العلو المطلق، وهذا شيءٌ ثابت، صفةٌ ثابتة للمتصف بها، والعلو المطلق إنما هو لله -سبحانه وتعالى-.

إذن هؤلاء قالوا بهذه المقالات الثلاثة:

موجودٌ وجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق، وكل عاقلٍ يُدرك أن مآل هذا القول إلى إنكار ذات الله -سبحانه وتعالى-؛ لأن الموجود المطلق عن كل قيدٍ إنما هو في الأذهان، وليس ثمة شيءٌ خارج الأذهان إلا وهو مقيدٌ، إلا وهو معينٌ.

أما هكذا المطلقات التي يُقال إنها مطلقةٌ عن كل قيدٍ ثبوتي، فهذه لا وجود لها إلا في الأذهان، وبالتالي عاد قولهم إلى إنكار وجود الله -سبحانه وتعالى-، ليس هناك ذاتٌ حقيقةً لله -سبحانه وتعالى-، وبالتالي عاد قولهم إلى أن صاروا ملاحدة، ثم زادوا على هذا بأنهم إنما يصفون الله -سبحانه وتعالى- بالسلوب.

ثم كان منهم الأمر الآخر أنهم أضافوا إلى الله -عز وجل- إضافات، لا تعود إلى معنىً ثبوتي، وهذه الإضافات هي التي جعلتهم أهون شرًا من السابقين، كونهم أضافوا هذه الإضافات وإن كانت عدمية لا تعود إلى صفةٍ ثبوتية إلا أنها جعلت قولهم أهون من قول سابقيهم من هذه الجهة لمجرد كونهم أضافوا إلى الله -عز وجل- شيئًا.

على أن قولهم من جهة أخرى أشنع وأخبث، حتى إن شيخ الإسلام -رحمه الله- في ((الصفدية)) ذكر أن هؤلاء أشد تعطيلًا من السابقين، وأشار إلى هذا أيضًا إشارةً في ((منهاج السنة))، ووجه ذلك أن هؤلاء الفلاسفة يقولون: إنه موجودٌ غير موجود، حقيقة قولهم هي أنه موجودٌ غير موجود، أما أولئك فيقولون: لا موجودٌ ولا معدوم، فكان قول أولئك -أعني الباطنية- من هذه الجهة أهون.

وأما قول الفلاسفة فإنه أشد في التعطيل، وبسط هذا إن شئته فراجع ما ذكر شيخ الإسلام -رحمه الله- في ((الصفدية)).

المقصود أن هذا تعطيلٌ لله -سبحانه وتعالى-، ليست هذه طريقة الأنبياء والمرسلين، وليس هذا معتقدهم، وليس على هذا أهل الإيمان والإسلام قطعًا، إنما هذه مقالاتٌ لهؤلاء الذين ما كان لتعظيم الله -سبحانه وتعالى- في نفسهم محل، وما كان لتصديقهم بالأخبار حقيقة إنما انتسابهم للإسلام انتسابُ تمويه وليس انتسابًا حقيقيًا إن ادَّعوا لنفسهم أنهم مسلمون، من بلغ به الحد إلى أن يقول في الله -عز وجل- هذه المقالة، لاشك ولاريب أنه أبعد الناس عن الإسلام، ولا حظ له فيه.

قال -رحمه الله-: **(وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق).**

إذن كلامه تضمن أن مقالتهم فيها ثلاثة أشياء:

١-وصفوه بالسلوب.

٢- بالإضافات.

٣- جعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق.

قال: (**وقد عُلم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات**). لأن كل موجود في الحقيقة، فلابد أن يتصف بشيء، قلَّ أو كثُر، لابد من أن يكون متصفًا بشيء، وإنكار هذا جحدٌ للضروريات، وهذا لا يكون من إنسانٍ سليم العقل مريدٍ للحق، إنما هو -أعني إنكار هذا- إما من شخصٍ مصابٍ في عقله، وإما من مشغِّب لا يريد الحق.

قال: (**وقد عُلم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات، وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم، مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة جحدًا للعلوم الضروريات**)

مما يدلك على أن القوم أهل سفسطة أنهم يقولون: إنَّ هذه التي زعموا أنها إضافات هي نفسها الذات، ولذا يقولون: إن الله -عز وجل- -تعالى الله عن قولهم وإفكهم علوًا كبيرًا- يقولون: إنه ذاتٌ بسيطة، واحدٌ صدر عنه واحد، وهو العقل، والعاقل، والمعقول،

واللذة، والملتذ، والموجِد، والوجود، فيجعلون نفس الإضافة هي الذات، وهذا الذي أراده شيخ الإسلام -رحمه الله-، حينما قال: إنهم جعلوا الصفة هي الموصوف، وهذا مكابرة، كل عاقلٍ يُدرك أن الصفة شيءٌ والموصوف شيءٌ آخر، فلا يمكن لعاقلٍ أن يقول: إن العلم هو العالم، ولا يمكن لعاقلٍ أن يقول: إن الغِنى هو الغني، ولا يمكن لعاقل أن يقول: إن القدرة هي القادر، بل الذات شيءٌ والصفة شيءٌ آخر، فالصفة تقوم بالذات، والذات تتصف بالصفة أما عند هؤلاء فقلبوا الحقائق، وأتوا بما أضحك العقلاء على عقولهم.

كذلك هم في هذه الأشياء التي أضافوها إلى الله -سبحانه وتعالى-، جعلوها كلها شيئًا واحدًا، كل ما يُضاف إلى الله -سبحانه وتعالى- فهذا هو عين هذا، ولا فرق بين هذا وهذا، وهذا أيضًا مكابرةٌ للعقليات، فكل عاقلٍ يُدرك أنَّ الصفات مختلفة، وأن العلم ليس هو الحكمة، وأن الحكمة ليست هي الحِلم، وأن الحِلم ليس هو الغنى، وأن الغنى ليس هو القدرة، وهكذا. إذن كان منهم ما كان من هذا.

قال: (**مكابرة للقضايا البديهيات**) يعني: ما قالوه إنما هو مكابرةٌ للقضايا البدهية، وعلِمنا ما معنى الأمر البدهي، أو القضية البدهية، قلنا: إنها الحقائق الأولية التي يُذعن لها كل عاقل، ويُسلِّم بها، وليست محلًا للنقاش، بل وليست محلًا حتى للاستدلال؛ لأن البديهيات إنما يُستدل بها وليس يُستدل لها، لو سقطت البدهيات؛ يعني: العلوم الأولية، أو ما يُسمى بالضرورات العقلية، فإنَّها تسقط العلوم بالكلية؛ لأنَّه لا يمكن أن يثبُت شيءٌ من العلم متى ما انتفت هذه الضروريات العقلية.

قال: (مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة جحدًا للعلوم الضروريات).

وبالتالي كانوا من أعظم الناس سفسطةً كما سيأتي في كلام المؤلف -رحمه الله-.

قال -رحمه الله-:

وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة، ومن اتّبعهم فأثبتوا له الأسماء دون ما تضمنته من الصفات، فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات، ومنهم من قال: عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما تضمّنه من الصفات.

انتقل ثالثًا إلى طائفةٍ من هؤلاء المعطلّة الغُلاة، وهؤلاء أهون بعض الشيء من السابقين، من الفريق الأول والفريق الثاني، وإن كانوا جميعًا أبناء عمومة أو بينهم نسبٌ أو رضاع، فالكل يشترك في هذا التعطيل الغالي.

قالوا في الله -سبحانه- مقالةً عظيمة تقشعر منها الجلود، وتنقبض منها الأفئدة المؤمنة، عجيبٌ جرأة هؤلاء على الله -سبحانه- والله لو قدروا الله حق قدره، ما أتوا بهذه المخازي التي لا يستطيع أحدهم أن يقولها في حق أحدٍ ذي سلطان من الناس، والله إن هذه المقالات، والله لا يجرأ أحدٌ منهم أن يقولها في مخلوقٍ مثلهم، له شوكة، وله سُلطة؛ لأنه يعلم أنَّ هذه المقالة تُغضبه، وسوف يبطش بالقائل، فكيف يقولونها في الله العظيم -سبحانه وتعالى-، إنما غرَّ هؤلاء أنَّ الله -عز وجل- حَلُمَ عنهم.

والله -جلَّ وعلا- لا أحد أصبرَ منه على أذىً سمعه، فهم ينسبون إليه هذا الباطل، وهذا النقص، وهذا العيب، والله -عز وجل- يرزقهم ويُعطيهم ويُنعم عليهم، وذلك ليزدادوا إثمًا، فيأخذهم الله -سبحانه وتعالى- بعدله.

المقصود أن هؤلاء المعتزلة، والمعتزلة هم: أتباع واصل بن عطاء، الذي على المشهور قيل له ولأصحابه: إنهم معتزلة؛ لاعتزالهم حلقة الحسن البصري -رحمه الله- لما أتت مسألة مرتكب الكبيرة في قصةٍ مشهورة.

هؤلاء المعتزلة يقولون بأصولٍ خمسة، لا يُضاف وصف الاعتزال لمن لم يقل بهذه الأصول الخمسة، فهم على خلافٍ طويلٍ عريض فيما بينهم، بل الخلاف بينهم وصل إلى حد تكفير بعضهم بعضًا، إلا أنهم متفقون على هذه الأصول الخمسة.

يقولون: بالتوحيد، ويقولون: بالوعد والوعيد، ويقولون: بالمنزلة بين المنزلتين، ويقولون: بالعدل، أو ما يُسمونه بالعدل، ويقولون: بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

العدلُ والإنزالُ والوعيدُ والأمرُ والنهيُ كذا التوحيدُ

وكل هذه الأصول التي ذكروها أصولٌ باطلة وإن كانوا خلعوا على كل واحدٍ منها وصفًا جميلًا يغتر به من كان من الأغمار الجُهال، فأتوا بالعدل، وأتوا بالتوحيد، وأتوا بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، إلى آخر ما قالوا، وكل ذلك في الحقيقة على الضدِّ مما قالوا، أو هو أبعد شيء مما قالوا، فلا حظ والله لمقالتهم التي هي غاية التعطيل من التوحيد، حينما جعلوا مذهب التعطيل هو التوحيد الذي زعموا.

ما مذهب هؤلاء؟ ذكر -رحمه الله- لهم مقالتين:

المقالة الأولى: أنهم أثبتوا الأسماء ونفوا الصفات، فعندهم لا تثبت لله -سبحانه وتعالى- صفةٌ ثبوتية، إنما أضافوا لله -عز وجل- أسماءَ فقط.

هذه الأسماء ما حقيقة قولهم فيها؟ قالوا -وهؤلاء الفرع الأول من هؤلاء- قالوا: إنها أسماءٌ مترادفة.

قال: (فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات).

الترادف عند اللغوين، هو: أن تتعدد الأسماء مع اتحاد المعنى، المسمى واحد والأسماء متعددة، فإذا قلت عن السيف: إنه مهندٌ، وإنه عَضبٌ، وإنه صارمٌ، وما إلى ذلك، يقولون: هذه أسماءٌ مترادفة.

وعلى كل حال البحث معهم على تسليم وجود الترادف التام في اللغة، **وإن كان التحقيق أن الترادف التام في اللغة يُعوز إثباته عن أهل اللغة المـُحتج بقولهم،** وإنما يُوجد ترادف نسبي، يعني: هناك ترادفٌ بين الأسماء يسمح بالتعبير ببعضها عن بعض، والإشارة ببعضها عن بعض، والتعريف ببعضها عن بعض، أما أن يكون هذا الاسم هو ذاك من كل وجه، دون أن يكون له خصوصيةٌ في المعنى فهذا مما يُعوز إثباته.

وبعض أهل العلم يميل إلى أنَّ هذه عند التحقيق تُسمى: ألفاظًا متكافئة وليست مترادفة، متكافئة في دلالتها على ذات أو مسمى أو معنىً واحد، فيبقى أن السيف هو فعلًا المهند لكن فيه خاصية وهي أن المهند فيه زيادة في المعنى كونه مصنوعًا في الهند، والسيف هو الصارم، والصارم هو السيف، كلا الاسمين يدلان على معنىً واحد وعلى ذاتٍ واحدة، إلا أن الصارم فيه زيادة معنى، وهي كونه دالًا على إثبات أنه قاطع.

فيبقى لكل اسمٍ خصوصية تمنع هذه الخصوصية من الترادف التام بين الأسماء.

على كل حال سلمنا جدلًا بوقوع الترادف في اللغة، ولكن هل هذا صحيح أن أسماء الله التي وصفها بأنها حسنى إنما هي أعلامٌ مترادفةٌ محضة، وليس أنه يشتمل كل اسمٍ على صفةٍ تجعله أحسن الأسماء؟ لا شك أن هذا من أبطل الباطل أنَّى تكون أسماء الله حسنى وهي أعلامٌ جامدة لا تشتمل على شيءٍ من المعاني ولا تتضمن شيئًا من النعوت، كيف توصف بذلك!

ثم يُقال لهم: إنَّ ثبوت كمال الله -سبحانه وتعالى- ليس إلا لثبوت الصفات العظيمة الجليلة له -سبحانه وتعالى-، فإذا انتفى عن الله -سبحانه وتعالى- كلُّ صفةٍ ثبوتية كما يزعمون فكيف يكون له الكمال، هذا أمرٌ ممتنعٌ عند جميع العقلاء.

ثم إننا نقول أيضًا من وجهٍ نقلي أرأيتم إلى قول الله -عز وجل-: ﴿**هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ**﴾ [الحشر: ٢٢-٢٣] إلى آخر السياق.

لو كان قولهم صحيحًا أتدري ما ترجع إليه الآية من المعنى؟ هو الله، الله، الله، الله إلى آخره.

وهل هذا يقوله من هو من أضعف الناس بلاغةً وحُجةً! أيقول هذا أحد؟ أو هذا الكلام فيه من الوجنة، وفيه من الرِّكة ما تنبوا الأسماع عن سماعه، ما معنى هذا؟!

أن يذكر الله سبحانه نفسه في مقام المدح والثناء بأعلام ليس لهذا الاسم ميزةٌ عن هذا الاسم، إنما كلها أسماءٌ متساوية كلها تدل على شيءٍ واحد، ولا يفرِق اسمٌ عن اسم، أهذا

يأتي في أبلغ الكلام، وأعظمِ الكلام، وأشرف الكلام الذي بلغ الغاية من الفصاحة والبيان لا أقول عند المسلمين، بل حتى عند الكافرين، كلهم مذعنون بهذا، أنه أرفع ما يكون من الكلام البليغ، ثم يأتي بعد ذلك مثل هذا الترادُف الذي لا يفيد السامع منه شيئًا، إنما هي أعلامٌ مترادفة، إنما هي تكرارٌ لشيءٍ واحد، وهذا لاشك أنَّه أبطل الباطل.

جاء طائفةٌ من هؤلاء فتحذلقوا، وقالوا: نحن لا نقول إن الأسماء مترادفة، ولا نقول: إن العليم هو الحليم، والحليم هو الغفور، والغفور هو القدير، هذا الأسماء ليست من الأسماء المترادفة، ولا نقول: إن هذا هو هذا، بل ثمة فرقٌ بينها.

ومع ذلك: إنما نقول: إنه العليم بلا علم، والعليم ليس هو القدير، لكن مع ذلك نقول: قديرٌ بلا قدرة، والقدير ليس هو الغفور، ومع ذلك نقول: الغفور بلا مغفرة، كلُّ ذلك -فيما يزعمون- فرارٌ من إثبات الصفات لله -سبحانه وتعالى-، وسيأتي معنا بعد قليل لماذا هم حريصون على نفي الصفات الثبوتية عن الله -سبحانه وتعالى-.

والحقيقة أنَّ قول هؤلاء إن أرادوا به مخالفة منهج المتقدمين -أقصد الذين ذُكروا قبل هؤلاء- إن أرادوا أنهم يقولون: إننا لا نقول بالترادف، فالحقيقة أنهم رجعوا إلى هذا، أو أنهم أتوا بما لا يُعقل، إن لم تكن هذه الأسماء مترادفة، فإنهم أتوا بشيءٍ لا يُعقل، بمعنى:

إما أن تكون هذه أسماء جامدة، أو أسماءٌ مشتقة، وليس هناك حلٌ ثالث.

فإن قلتم: أنها ليست جامدة، وخالفتم مذهب المتقدمين، لزمكم أن تكون مشتقة، فإن قلتم: إنها مشتقة غير مشتقة خالفتم المعقول، وصار قولكم كأن يقول قائلٌ: فلانٌ صائمٌ بغير صيام، وفلانٌ قائمٌ بغير قيام، وفلانٌ حاجٌ بغير حج، وفلانٌ صابرٌ بلا صبرٍ، وهكذا في بقية هذه الأسماء المشتقة، وهل يقول بهذا عاقلٌ؟! هذا شيءٌ لا يقول به عاقل، فعاد قولهم أيضًا إلى أنهم خالفوا المنقول مع كونهم خالفوا المعقول.

قال -رحمه الله-:

والكلام على فساد مقالة هؤلاء وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول مذكورٌ في غير هذه الكلمات.

شيخ الإسلام -رحمه الله- بسط الرد على الفلاسفة، وبسط الرد على الباطنية، وبسط الرد على هؤلاء المعتزلة في مصنفاتٍ واسعة أوسع من هذا المختصر، هذا إنما هو مختصر أراد أن يذكر فيه المؤلف -رحمه الله- خلاصة التحقيق فيما يرجع إلى باب الصفات مع الإشارة إلى مُهِمَات تتعلق بمذاهب المخالفين من أهل التعطيل، وإلا فبسط الرد على هؤلاء محله في الكتب الكبيرة كـ ((بيان تلبيس الجهمية))، أو ((درء التعارُض))، أو ما دونه في مواضع من ((منهاج السنة))، أو في ((التسعينية)) إلى غير ذلك من الكتب الكبيرة التي بسط فيها المؤلف -رحمه الله- الرد على هؤلاء المعطلة.

والمقصود أن مقالة هؤلاء مناقضةٌ لصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول، الحق أنهم متناقضون، من الجهة العقلية -كما علمت-، ومن الجهة النقلية أيضًا، يعني خذ مثلًا هؤلاء المعتزلة لو سألتهم: لأي شيءٍ أثبتم هذه الأسماء مع تسليمنا لكم بأنها مترادفة ترادفًا محضًا؟ أو أنها على المقالة الثانية التي ذكروا، لماذا أثبتموها لله؟

يقولون: لأنها واردةٌ في النصوص، ولولا هذا ما أثبتناها، هم كان الأحبُ إلى نفوسهم ألا يكون هناك حتى أسماء، لكن ما الحيلة! ثبتت هكذا في النصوص، فنحن أثبتناها لثبوتها في النصوص.

فنقول: أنتم حينئذٍ فرقتم بين نقلٍ ونقلٍ بلا موجب، فكما أن الأسماء ثبتت في النصوص، ولأجل هذا أثبتموها على علةٍ في إثباتكم، لكنه في الجملة زعمٌ أنه إثبات، فلماذا لا تصنعون الشيء نفسه في الصفات والباب بابٌ واحد، كما أن الأسماء واردةٌ في النصوص، واردةٌ في النقل، فكذلك الصفات واردةٌ في النقل، فلأي شيءٍ أثبتم شيئًا ونفيتم شيئًا.

قال -رحمه الله-:

وهؤلاء جميعهم يفرون من شيء فيقعون في نظيره وفي شر منه، مع ما يلزمهم من التحريفات والتعطيلات، ولو أمعنوا النظر لسوّوا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات، ولكانوا من الذين أوتوا العلم الذين يرون أنَّ ما أنزل إلى الرسول هو الحق من ربه، ويهدي إلى صراط العزيز الحميد، ولكنهم من أهل المجهولات المشبَّهة بالمعقولات، يسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات.

هذه خلاصة لتوصيف هؤلاء المخالفين للحق من الفئات الثلاث التي ذكر المؤلف -رحمه الله-، وغيرهم ممن يرجع إلى مقالتهم.

حقيقة الأمر: أن كل من خاض في باب الأسماء والصفات بالباطل فإنه إن كان قد فرَّ من شيء، فإنه واقعٌ في مثله أو أشد، وبالتالي ما استفاد إلا انتهاك حرمة النصوص بالتحريف والتأويل الباطل.

كل شيءٍ فرَّ منه المعطِّل فإنه واقعٌ في مثله، أو فيما هو أشد منه ولابد، وسيتبين لنا هذا بجلاءٍ إن شاء الله فيما سيأتي إن شاء الله.

وأُعجِّلُ لك شيئًا فأقول: القوم كما قلنا سابقًا إذا جاؤوا إلى النصوص المتواترة التي جاء فيها إثبات الصفات لله -عز وجل-، فإنهم لا يمكنهم أن يُعطلونها بالكلية فيُنكرون اتصاف الله -عز وجل- بالصفات وقد ثبتت في النصوص، ماذا يصنعون؟ يلجؤون إلى التأويل.

ولذا يقولون مثلًا: لا يمكن لنا أن نقول إن الله -عز وجل- لم يستوِ على العرش؛ لأن هذ ثابتٌ في القرآن، ولو أنكرناه لافتضحنا.

إذن ماذا نصنع؟ نُغالط بالتأويل، فنقول: الأمر هيِّن وسهل، الله مستوٍ، ولكن الشأن فيما معنى الاستواء، نقول: الاستواء هو الاستيلاء.

نقول لهم: أنتم لماذا ما أثبتم الاستواء لله -عز وجل-؟ قالوا: تنزيهًا لله -سبحانه وتعالى- عن مشابهة المخلوقين، فنحن لا نعقل من يستوي إلا وهو مخلوق، فنقول لهم: أنتم

ما صنعتم شيئًا، فررتم من شيء، فوقعتم في مثله، فررتم من التشبيه، فشبهتم؛ لأنكم إذا قلتم: إننا لا نعقل من يستوي إلا وهو مخلوق، فإننا نقول: ونحن لا نعقل من يستولي إلا هو مخلوق، فررتم من شيء فوقعتم في مثيله، فروا من التشبيه، فوقعوا في التشبيه.

إثبات الاستواء، قالوا: تشبيه.

نقول: وإثبات الاستيلاء تشبيه.

قالوا: لا، فرق بين استيلاء الخالق واستيلاء المخلوق، أنتم خلطتم بين الأمرين، عليكم أن تكونوا أكثر إنصافًا ودقة، نحن نقول: استيلاء يليق بالله، وأنتم جعلتم الباب واحدًا بين الخالق والمخلوق.

نقول: سبحان الله العظيم! كذلك قولوا في الاستواء، فالمطلوب منكم أن تثبتوا استواءً يليق بالله، وليس استواءً يليق بالمخلوقين.

إذن هذا المعنى سيكرره المؤلف -رحمه الله- بشيءٍ من التوضيح فيما سيأتي.

المقصود خذها قاعدة: **كل شيءٍ قاله المعطلة وكان فرارًا منهم عن شيء فاعلم أنهم قد وقعوا في مثله أو أشد**، فروا من تشبيهه بالإنسان، فشبهوا الله -سبحانه وتعالى- إما بمعدومٍ، وإما بممتنعٍ، وإما بجامدٍ، وإما بناقص.

واعتبر هذا في كل مقالتهم في الصفات التفصيلية، يفرون من إضافة الصفة لله -عز وجل- تنزيهًا له عن مشابهة إنسانٍ أو حيوان، وإذا بهم يقعون فيما هو أشد، فإمَّا تشبيه الله -عز وجل- بممتنع، أو تشبيهه بجامدٍ، أو تشبيهه بمعدومٍ، أو تشبيهه بناقص.

قال -رحمه الله-: (ولو أمعنوا النظر لسوّوا بين المتماثلات).

القوم فرقوا بين المتماثلات وليس هذا ما يقتضيه العقل والنقل، ومن ذلك:

ما ذكرته لك آنفًا فإنه فرقوا بين باب الأسماء والصفات، أليس كذلك؟ مع أنهما بابان متماثلان من جهة لزوم الحُجة، ومن جهة لزوم الإيمان، فكما وجب عليكم إثبات الأسماء إيمانًا بالنصوص، فيجب عليكم أيضًا إثبات الصفات إيمانًا بالنصوص.

قال: (وفرقوا بين المختلفات) كان يجب عليهم أن يُفرقوا بين المختلفات، لكن المصيبة أنهم سووا بين المختلفات، فجعلوا مثلًا ما يُضاف إلى الله -سبحانه وتعالى- من جنس ما يُضاف إلى المخلوقين، هكذا اعتقدوا، وهكذا استقر في قلوبهم، فأنتج هذا تعطيلهم وتحريفهم للنصوص، فهم سووا بين المختلفات، سووا بين الواجبِ والممكن، وجعلوا ما يُضاف إلى هذا من جنس ما يُضاف إلى هذا، والعقل والنقل يقتضي التفريق بين المختلفات، وليس التسوية بينها.

قال: (كما تقتضيه المعقولات، ولكانوا من الذين أوتوا العلم الذين يرون أن ما أُنزل إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- هو الحق من ربه، ويهدي إلى صراط العزيز الحكيم).

هكذا وصف الله -عز وجل- أهل الإيمان: ﴿**وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ**﴾[سبأ:٦].

هكذا أهل العلم الحق، هكذا أهل العلم النافع، عندهم تعظيمٌ للنصوص، وعندهم إجلالٌ لمُنْزِّلها -سبحانه وتعالى-، فلا يمكن أن تشتمل آيات الكتاب، وأحاديث الرسول -صلى الله عليه وسلم- إلا على الحق المحض، والهُدى التام، ولما كان الأمر كذلك فتح الله -سبحانه وتعالى- على قلوبهم، وأمدها بالعلم واليقين، وهذا شأن أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-، وشأن التابعين وأتباعهم، ومن سار على منوالهم.

قال: (**ولكنهم من أهل المجهولات المشبَّهة بالمعقولات**) ما ادَّعوه شبيهٌ بالمعقول، ولكنَّه في الحقيقة مجهول ليس معقولًا، وإنما يُدرك ذلك من آتاه الله -عز وجل- بصيرة، نوَّر الله -عز وجل- قلبه بالاتباع، فيُدرك حينئذٍ أنَّ القوم فيما يدَّعون أنَّه معقول قائلون بالمجهول لا بالمعقول، لكنَّ المسألة مسألة تشغيب، فيأتون بأشياء تُشبه الحق، وهي في حقيقتها باطل.

قال: (يسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات) يُسفسطون في العقليات حينما يجمعون مثلًا بين النفي والإثبات، فيقولون: إنه موجودٌ غير موجود، أو أنهم يسلبون النقيضين، وهذه سفسطة في العقليات، فالنقيضان قلنا لا يجتمعان ولا يرتفعان، فكيف تزعمون أن الله -عز وجل- لا موجودٌ ولا معدوم، لا حيٌ ولا ميت، هذه سفسطة.

وكذلك قرمطةٌ في النقليات، أو في السمعيات، القرمطة نسبةٌ إلى نهج القرامطة الباطنية الذين يزعمون أنَّ للنصوص باطنٌ وظاهر، وهذا شأن كلِّ فرق الباطنية لكن هؤلاء من أشهرهم، فنُسبت هذه الصفة إليهم؛ لأنَّهم من أشهر القائلين بهذا فهم يُحرِّفون النصوص لزعمهم أنَّ لها باطنًا وظاهرًا، وظاهرها يُخالفُ باطنها، وباطنها يُخالف ظاهرها، وهكذا الذي قاله أصحاب التأويل الباطل منهجهم قريبٌ من منهج هؤلاء، حيثُ جعلوا للنصوص باطنًا وظاهرًا.

في الظاهر الاستواء هو الاستواء، وفي الباطن هو الاستيلاء، في الظاهر أن الله -عز وجل- يُحِب، وفي الباطن أن الله يُصيب قلب هذا المؤمن بما يزعمونه، يعني أصاب حبة قلبه فأعطاه الحكمة، هذا المعنى الباطل لكلمة (يُحبهم)، فصار نهجهم على نهج هؤلاء الباطنية القرامطة.

إذن القوم بين سفسطةٍ في العقليات كما قلنا، كما قالوا أيضًا قبل قليلٍ مرَّ بنا، أنهم يقولون: أن الصفة هي الموصوف، وإن عين هذه الصفة هي عين الصفة الأخرى، وكل ذلك قرمطةٌ في النقليات، وسفسطةٌ في العقليات.

السفسطة أصبحت مصطلحًا على كل جدالٍ بالتمويه، والتشغيب، كل من جادل فشغَّب وموَّه، فإنه يُقال إنه سفسط، والأصل في هذه الكلمة هي **(سوفيسما)**، أصلها كلمة يونانية، هي كلمة أعجمية ليست كلمة عربية، سفسطة **سوفيسما**، والمراد بها كما عرَّفوا الحكمة المموهة.

وذكر صاحب ((الفِصل))، وابن حزم أن: السفسطائية يفترقون إلى ثلاث فِرق:

الفرقة الأولى: الذين يُنكرون الحقائق جُملة، ليس هناك حقيقة كل شيءٍ إنما هو خيالٌ في خيال.

الفرقة الثانية: لا يُنكرون الحقائق ولكنَّهم يُشككون فيها، كل حقيقة يقولون إنها مشكوكٌ فيها، يعني هل هذا الشيء موجود أو غير موجود؟ والله ممكن وممكن، هذه الشمس أو القمر الذي هو الآن في السماء، طالع وظاهر موجود ولا غير موجود؟ يقول: والله احتمال واحتمال، لا يُجزمون بشيءٍ من الحقائق إنما يشكون فيها كلها.

الفرقة الثالثة: هم الذين يقولون بالحقيقة النسبية، يعني: يقولون بنسبية الحقيقة كما هو عليه المصطلح المعاصر اليوم، يعني هذا الشيء حقٌ بالنسبة لمن له رآه حقًا، وباطل بالنسبة لمن رآه باطلًا.

يعني: هذه المقالة، هذا الدين هل هو حقٌ أو باطل؟ يقول: والله من رآه حقًا فهو حق بالنسبة له، وباطل بالنسبة لغيره، طيب ليس هناك حقيقة مطلقة؟ يقولون: لا توجد حقيقةٌ مطلقة، الحقائق نسبية، هذا الشيء بارد بالنسبة لمن شعر ببرودته، ولو جاء شخصٌ آخر وقال إنه حار، فنقول: نعم إنه حار بالنسبة له.

ما في واحد أصاب، وواحد أخطأ؟ يعني ما معنى أصاب وأخطأ؟ أحدهما أصاب الحقيقة المطلقة، والآخر أخطأ الحقيقة المطلقة، يقولون: ما في شيء اسمه حقيقة مطلقة.

كيف يُناظر هؤلاء؟! الحقيقة أن أهل السفسطة أوصى علماء فن الجدل بعدم مناظرتهم ومجادلتهم، متى ما وصل الأمر في المناظرة إلى السفسطة إلى هذا المسلك، فانقطاع الكلام أولى، ينبغي أن يتوقف الإنسان عن مناظرة من وصل به الأمر إلى هذا الحد، لكن إنْ كان هناك مصلحة تترتب على استمرار الكلام، فإن مناظرة هؤلاء من أسهل ما يكون.

فنقول مثلًا للفرقة الأولى: من أنكر الحقائق جملةً، يقول: ليس هناك حقيقة، فنقول له لهذا القائل: يا هذا، أأنت متأكد؟

فيقول: نعم، لا توجد حقيقة، متأكد؟ تجزِم بهذا؟

سيقول: نعم.

إذن عاد الأمر إلى أنه أثبت حقيقةً، فبطل قوله.

وإن قال: توجد حقيقة بطل قوله، أليس كذلك؛ لأنه سيبطل بالتالي ما قرر، صح ولا لا؟ فعلى الحالتين بطل هذا المذهب.

كذلك للذين يُشككون، يقولون: لا يوجد شيء يمكن الجزم به، كل شيءٍ من الحقائق فإنه مشكوكٌ فيه، فنقول: أنت حينما تكلمت بهذا، متأكد؟

قال: نعم، ما في شيء مجزومٌ به، فنقول: أنت إذن أسقطت قولك؛ لأنه صار هناك شيءٌ مجزومٌ به، مثال واحد يكفي في إسقاط قولك؛ لأنك تزعم أنه لا يوجد شيءٌ يمكن الجزم به، لا توجد حقيقة يمكن الجزم بها.

وهكذا الأمر بالنسبة للذين يزعمون أنَّ الحقائق نسبية، فنقول: هذه قاعدة، الذي يقول بهذا الكلام، نقول: هذه قاعدة كل حقيقة إنما هي بالنسبة لمعتقدها، وليس هناك حقيقة مطلقة نقول: هذا أمر متأكد منه؟

يقول: نعم، هذه قاعدة مطلقة؟

يقول نعم، نقول: إذن أنت أثبت حقيقةً مطلقة، وبالتالي انتقض مذهبك.

الحقيقة أن هؤلاء السفسطائية لا يوجد مذهب معروف ينتسب إليه فئامٌ، أو جماعةٌ من الناس هو السفسطة، يعني لا يوجد جماعة يجتمعون على قول، يعني كما هناك جماعة يجتمعون على مقالة معتزلة، أو فلاسفة، أو غيرهم، لا يوجد جماعة يجتمعون على مقالة السفسطة، ما توجد فِرقة، إنما هو مسلك يُسلك على سبيل التشغيب.

إذا نظرنا إلى جماعة ناس جاؤوا وأتوا بأشياء سفسطائية، فاعلم أن هذا منهم إنما هو على سبيل التشغيب، وهذه في يومٍ من الأيام عند اليونان أو غيرهم، كانت صَنْعَة وحرفة، يعني كما تأتي بمجموعة بنائين، أو تأتي بمجموعة نجارين يشتغلون لك، كانوا يستأجرون أُناسًا للسفسطة، يدفعون لهم مقابل، إذا أعيا إنسانًا إفحام أحد، فيأتي لأحد هؤلاء السفسطائية ويقول تعال ناظر هذا، فيُعطيه مقابل لأجل أن يُشغِّب عليه في مذهبه، فكل

شيء يُنكره أو يُشكك فيه، أو يأتي بهذه التشغيبات، يدفعون له مقابل، ربما لو جاء شخص بعده ودفع مقابل ليُسفسط في عكس هذا القول لفعل، كانت المسألة حرفة عندهم.

إذن ما يوجد هناك فرقة تنتهج منهج السفسطة، اللّهم إلا من كان من أهل التشغيب، أو أن يكون هناك إنسانٌ مصابٌ في عقله، فمثل هذا يعني الحل فيه هو حمله إلى مصحةٍ عقلية لعلاجه، أمَّا أن يكون هناك عاقل يقول بمثل هذا الكلام، لا شك أن هذا غير موجود.

نقلوا أن القاضي أبا بكر الباقلاني أتاه قومٌ من هؤلاء السفسطائية؛ ليُناظروه في مسألةٍ من المسائل، كانوا يُنكرون الحقائق، فأمر تلاميذه خُفيةً أن يأخذوا دوابهم، البغال التي أتوا بها، ويجعلوا في محلها قرودًا، فلمَّا انتهى المجلس وقاموا، وإذا بهم يجدون قرودًا مكان تلك البِغال، قالوا: عجيب أين بِغالنا؟ هاتوا بِغالنا وأصروا على الطلب، فقالوا لهم: يا لله العجب! هذه بِغال، لكن أنتم تتخيلون الأشياء فقط؛ لأنه لا توجد حقائق، إنما هي خيالات، فاستعينوا بالله وخذوها وما هي إلا بِغال، هذه بغال الحقيقة، أنتم تتخيلون أشياء، فأدركوا حينها أنهم أُفحِموا.

أقول مثل هؤلاء إنما قد يُحتاج في الكلام مع من كان على هذه الشاكلة أن يُستعمل معهم مثل هذا المنهج.

قال -رحمه الله-:

وذلك أنه قد عُلم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عما سواه، إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع، وقد عُلم بالاضطرار أنَّ المحدَث لا بد له من محدِث، والممكن لا بد له من واجب، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[الطور:٣٥]، فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق، ولا هم الخالقون لأنفسهم تعيَّن أنَّ لهم خالقًا خلقهم.

هنا في هذه الجملة أشار المؤلف -رحمه الله- إلى موضوع ربما بادي الرأي يُظن أنه خارجٌ عما نحن فيه، هذا الكلام الذي سمعت في إثبات وجود الخالق -سبحانه وتعالى-، ذكر ما يُثبت وجود الله -عز وجل- عقلًا، مع أنَّ هذا ليس موضوع البحث، نحن نبحث في باب الصفات، فلأي شيء أتى المؤلف -رحمه الله- في هذا الجملة بهذا الكلام الذي قد يكون مُقحمًا أول النظر.

الواقع أن الكلام متعلقٌ بباب الصفات، ولكن أراد هاهنا أن يُحاج القوم الذين سلفوا، بمعنى: المعطِّلة كلهم أو جُلُّهم إنَّما قالوا بالتعطيل فِرارًا من التشبيه، يعني لماذا عَطَّل المُعطِّل؟ لأنَّه يقول: إنَّ إثبات الصفات يقتضي التشبيه، ما وجه ذلك؟ هذا الكلام له ترتيبٌ عندهم، وأُلخصه لك في كلماتٍ معدودة.

القوم يقولون: إنما تتصف بالصفات الأجسام، لا يتصف بالصفات إلا ما هو جسمٌ، والأجسام متماثلة، فإذا كانت هذه الأجسام حادثة، فهذا يستلزم أن يكون كل ما اتصف بالصفات حادثٌ، فنحن فررنا من التشبيه حتى لا نقع في إثبات الحدوث لله -سبحانه وتعالى-؛ لأننا لو قلنا إنه يُشبه المخلوقين، لكان حادثًا؛ لأن ما جاز على جسمٍ جاز على غيره، وإذا كانت الأجسام كلُها حادثة، فينبغي أن يكون الله -تعالى عن قولهم حادثًا- متى ما اتصف بالصفات، -هذا سأشرحه لكم إن شاء الله في محله من الرسالة-.

المقصود أن المؤلف -رحمه الله- يُريد أن يقول: إنكم تُقرون بأن الله -سبحانه وتعالى- موجود، وأن المخلوقات موجودة مع ثبوت الفرق بين الموجود والموجود؛ لأنكم

تقولون: إن الله -عز وجل- وجوده وجودُ وجوبٍ، والمخلوق وجوده وجود إمكانٍ، ولم يلزم من هذا التمثيل المقتضي للحدوث، ما لزم من هذا، يعني: أنتم تُقرون بأن الله -سبحانه وتعالى- واجب الوجود، وأن المخلوق ممكن الوجود، ومع ذلك تُثبتون الوجود له سبحانه، وتُثبتون الوجود للمخلوق، وما اقتضى هذا التشبيه والتمثيل الذي يؤول إلى إثبات الحدوث لله -سبحانه وتعالى-، ونحن يقولون: لا نفر إلا من هذا.

نقول: إذن قولوا في بقية الصفات كما تقولون هنا، يعني الاشتراك في اسمٍ أو صفةٍ لا يستلزم التمثيل، كل هذا الكلام يُريد أن يصل منه المؤلف إلى هذه الخلاصة، **الاشتراك في الاسم أو الصفة لا يستلزم التمثيل،** لا يستلزم هذا أن يكون هذا المسمى هو عين هذا المسمى، أو مثل هذا المسمى.

قال: (وذلك أنه قد عُلم بضرورة العقل أنه لا بد من موجودٍ قديمٍ غنيٍ عما سواه).

لابد بضرورة العقل من وجود موجود، طبعًا مثل هذه الكلمة، تُضاف إلى الله -سبحانه وتعالى- على سبيل الإخبار؛ لأن الوجود مقابلٌ للعدم، والله -عز وجل- ليس معدومًا، إذن هو موجود، إذن يُخبَرُ عن الله -سبحانه وتعالى- بهذا.

(قديم) وتكلمنا عن كلمة القديم، وقلنا: إن المراد القِدم المطلق، وهو الذي بمعنى اسمه الأول، أو القِدم يُقابل صفة الأولية لله -سبحانه وتعالى- يعني هذا أيضًا من باب الإخبار عن الله -سبحانه وتعالى-.

(وأنه غنيٌ عما سواه) الله -عز وجل- وجوده ذاتيٌ، يعني هو موجودٌ بذاته، بخلاف الممكن وهو كل ما سواه، فوجوده بغيره.

إذن الله -عز وجل- هو واجب الوجود.

قال: (إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع).

الأشياء -بارك الله فيكم- تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

إمَّا أن يكون الشيء واجبًا.

أو يكون الشيء ممتنعًا.

أو يكون الشيء ممكنًا.

الواجب هو: ما لا يقبل الحدوث ولا العدم، يستحيل أن يكون حادثًا بعد أن لم يكن، ويستحيل أن يفنى بعد كونه موجودًا، هذا في حقه مستحيل.

يُقابل الواجب الممتنع، الممتنع: ما لا يقبل الوجود.

يعني الواجب وجوده ضروريٌّ.

والممتنع عدمه ضروريٌّ، انتبه لهذا.

الواجب وجوده ضروريٌّ، وبالتالي يستحيل عليه أمران، ما هما؟

يستحيل عليه الحدوث، ويستحيل عليه العدم.

أما الممتنع فالمستحيل في حقه الوجود، عدمه ضروريٌّ.

كما أن الواجب وجوده ضروري، يستحيل أن يكون غير موجود، والممتنع يستحيل أن يكون موجودًا.

الممكن هو: الذي يقبل الوجود والعدم.

إذن إذا وُجد ممكنٌ، يعني انتقل من العدم إلى الوجود، فلابد من مرجحٍ رجح وجوده على عدمه، لابد من سببٍ كان به موجودًا.

يقول -رحمه الله-: (إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع، وقد عُلم بالاضطرار أنَّ المحدَث لا بد له من محدِث، والممكن لا بد له من واجب).

الممكن لابد له من واجب؛ لأنَّه يستحيل أن يكون موجودًا من ذاته -كما سيأتي-، ويستحيل أن يكون موجودًا من لا شيء.

إذن لابد أن يكون مستندًا في وجوده إلى غيره، وهذا الغير يستحيل أن يكون ممكنًا آخر.

عندنا الآن ثلاثة احتمالات:

الممكن أصبح موجودًا، وما الدليل على وجوده؟ المشاهدة والحِس.

نحن نرى أن هناك أشياء تحدث، نبات، وناس، وحيوانات، ومعادن إلى آخره.

إذن هذه ممكنات، لماذا هي ممكنات؟ لأنها وُجدت بعد عدمٍ.

الاحتمالات عندنا ثلاثة:

- إما أن تكون هذه قد وُجدت من العدم، ما رجَّح وجودها العدم، وهذا لا يقوله عاقل؛ لأن العدم ليس بشيء، فضلًا عن أن يكون موجدًا، هو فاقد للوجود، وفاقد الشيء لا يُعطيه.

- أو أن يكون ما رجَّح الوجود لهذا الشيء هو الشيء نفسه، وهذا أيضًا لا يقوله عاقل؛ لأنَّه لو كان أوجد نفسه بنفسه؛ لكان واجبًا لا ممكنًا، والواجب يستحيل عدمه، وهذا الشيء كان قبل قليل عدمًا.

إذن نقطع أنه غير واجب، وبالتالي هو ممكن.

يقول قائل: ولماذا لا يكون إذن إذا كان ليس من عدم، وليس من ذاته، لابد من سببٍ خارجي.

- يقول قائل: ولماذا لابد أن يكون واجبًا، لما لا يكون ممكنًا آخر؟

ممكن كان سببًا في وجود ممكن، نقول: هذا أيضًا غير صحيح، لم؟

لأن الممكن الآخر هذا ما سبب وجوده؟

إن قلتم: ممكنٌ ثالث.

فنقول: والثالث ما سبب وجوده؟ ما الذي رجَّح وجوده؟

إن قلتم رابع، سنستمر من الليلة إلى غدٍ، حتى تصلون معنا إلى سببٍ لم يكن متوقفًا على غيره؛ لأن العقلاء جميعًا يقطعون بأنَّ التسلسل في العلل، وإن شئت فقل: بأن التسلسل في الفاعلين، لأن التسلسل في المؤثرين ممتنعٌ عقلًا، لو كان هناك تسلسل في العلل ما وُجد مُحدَث.

إذا كان هذا المحدَث موجودًا، هذا دليلٌ على أنه ليس هناك تسلسلٌ في المؤثرين.

أضرِب لك مثال، -العجيب أن توضيح الواضحات قد يكون من أعضل المعضلات، لكن مثل هذا الكلام نحتاجه، يعني ربما كان المتقدمون يمرون على هذا، ويقولون: هذا لا يستحق الوقوف عنده؛ لأنه من البدهيات، من الضروريات العقلية، ولا يُخالف في هذا إلا مصابٌ في عقله، أو هو مشاغبٌ يُترك الحديث معه.

لكن ما الحيلة واليوم كثيرٌ من صفحات الشبكة في مواقع التواصل وغيرها، مشحونةٌ بمثل هذا الكلام، الذي فيه غاية السفسطة، يقولون: لا يلزم أن يكون هذا الكون قد خلقه خالقٌ، هؤلاء الملاحدة -عليهم من الله ما يستحقون- صار لهم كثيرٌ من التشغيب، وصار لهم صوتٌ -مع الأسف- يُسمع من خلال الشبكة، وربما تجد من أبناء المسلمين من يتأثر من هذا الطرح، فصار الإنسان مضطرًا إلى أن يتكلم في هذه القضايا التي هي من قبيل الضروري العقلي، يعني الذي لا يُمكن أن يُخالف فيه أحد، لكن أنت تحتاجُ إلى أن توضح هذه الحقيقة، وتُزيل الشُبهة عمن يكون من هؤلاء-.

أقول: التسلسل في الفاعلين يعني أن يكون هناك أشياء أثرت في وجود هذا الكون إلى ما لا نهاية، هذا يقتضي ألا يكون هذا الكون موجودًا، بمعنى لو قلتُ لك: يا فلان أحضِر لي هذا الكأس من الماء، ولا تُحضره حتى يُحضِرَه لك فلان، وفلان لن يُحضره حتى يُحضره له فلان، ثلاث أشخاص فقط.

الآن من المؤثر ومن المتأثر؟ الاثنان الأولان متأثران، والثالث هو المؤثر غير المتأثر، إذا وصل الكأس إليَّ، فإنني أجزم أن هناك شخص، حتى لو لم أره، فإنني أجزم أن هناك مؤثر غير متأثر؛ لأن الكأس قد وصلني.

لو أننا تسلسلنا، لو أننا جعلنا المسألة مستمرة إلى ما لا نهاية، هل سيصل الكأس؟ لن يصل الكأس؛ لأن كل واحد ينتظر الذي قبله، والذي قبله ينتظر الذي قبله، والذي قبله ينتظر الذي قبله، وهكذا إلى ما لا نهاية، وبالتالي لن يوجد الكأس.

فمتى ما وُجد الكأس علمنا أن هناك فاعل، وأن هناك مؤثر غير متأثر، وهذا الذي نُريد بأنه **واجب الوجود، من وجوده ذاتيٌ، يعني بذاته وليس بغيره، وهو: الخالق الباري – سبحانه وتعالى-.**

إذن فهِمنا الآن ما معنى قول العلماء: إن التسلسل في العلل، أو في المؤثرين، أو في الفاعلين ممتنعٌ عقلًا، لم؟ لأنه يقتضي عدم الحدوث، وإذا كان المخلوقُ حَدَثَ ووُجد، إذن لابد من وجود محدِثٍ.

إذن نصوغ المقام هاهنا مقدمتين ونتيجة:

أولًا نقول: الحوادث موجودة، كما قال المؤلف -رحمه الله-: (حدوث المحدثات كالحيوان والمعدن والنبات) إلى آخره، وأظن أن هذا واضح.

المقدمة الثانية: كل حادثٍ فله مُحدِث.

الآن عندنا مقدمتان.

نُريد أن نستدل على المقدمة الأولى، ما الدليل عليها؟ الحِس والمشاهدة، أننا نرى الأشياء توجد بعد عدمها، ولا يمكن لأحدٍ أن يُكابر في المشاهدات، المحسوسات، تقول: هذا الكأس غير موجود وهو موجود، يعني هذا ما يتأتى من عاقل.

كيف نُثبت أن كل حادثٍ فلابد له من محدثٍ، نُثبته بما يُسمونه: بمبدأ السببية، وهذا المبدأ مبدأٌ فطري، فُطِرَ الخلق عليه جميعًا، فهو من العلم الضروري، ما معنى مبدأ السببية؟

مبدأ السببية هو: أنَّ كل حادثٍ فلابد له من محدثٍ، كل مخلوقٍ فلابد له من خالقٍ، كل مصنوعٍ فلابد له من صانعٍ، هذه قضية بدهية فطرية، تهجُم على النفوس، لا تحتاج إلى استدلال.

بمعنى: لو سرت أنا وإياك في صحراء، فرأينا بناء أو قصرًا شامخًا، فهل يمتري عاقلٌ في أنَّ هناك من صنع هذا القصر، هل يقول لي أحدٌ:-ما شاء الله شوف كيف صُدفة- بلا سبب وُجد هذا القصر؟ أيقول أحدٌ هذه؟! هذه قضية فطرية، الكل يُسلِّم بها إلا مكابر.

ولذا قلت لكم في دروسٍ ماضية، إنه لو ضُرب صبيٌّ صغير ما درس ولا تعلَّم ولا فهِم شيء اسمه نظرية السببية أو مبدأ السبب، لو ضُرِب من خلفه ماذا يصنع؟ يلتفت، لماذا يلتفت؟ يبحث عمن ضربه، ربما يقول: من ضربني؟، لو كنا حوله وقلنا: يا ابني أنت ضُربت بلا أحد، ضُربت لكن لا أحد ضربك، ماذا يشعر؟ أنه يُستخف به، أليس كذلك؟ كلام غير معقول، كيف أُضرب بلا ضارب، هذا استخفاف، من أين كان هذا؟ هذا من الفِطرة، هذا من الضروريات العقلية.

ولو أننا ناقشنا في هذا الأمر فإن هذا يستدعي سقوط العلوم كلها، لو أننا بدأنا نُناقش هل الجزء أصغر من الكل فعلًا؟ لو أصبحنا نُناقش هذه المسألة، أو أن كل مصنوعٍ فلابد له من صانع، لو أصبحنا نُناقش في مثل هذا، المفروض أن العلوم كلها تسقط، ولا يثبت علمٌ في أي شيءٍ من الأشياء؛ لأنَّ العلوم إنما تنتهي إلى هذه الضرورات العقلية، إنما تُبنى على الضرورات العقلية.

الضرورات العقلية، المبادئ الأولية، إنما يُستدل بها، وليس أنه يُستدل لها، ما يُستدل لها؛ لأنها هي مجال الاستدلالات، ولذلك الأقيسة العقلية المنطقية إنما تُبنى في بعض مقدماتها على أوليات سهلة الحصول، يعني كل عاقلٍ يُسلِّم بها، لا تحتاج إلى إثبات.

ومع ذلك نتنزَّل معهم فنقول: هذا الذي حدث وُجد بعد عدمه من نباتٍ، أو حيوانٍ، أو غير ذلك، لا يخلو الأمر إما أن يكون هذا الشيء الحادث:

واجبًا، أو ممتنعًا، أو ممكنًا، هل هناك شيءٌ رابع؟

دلت القسمة العقلية الحاصرة الضرورية على أن القسمة ترجع إلى ثلاثة أشياء لا رابع لها.

نأتي باحتمال أن يكون هذا الذي حدث واجبًا، فنقول: حدوثه يمنع وجوبه، مستحيل أن يكون واجبًا؛ لأن حدوثه يمنع وجوبه؛ لأن الواجب ما يستحيل عليه العدم، وهذا كان قبل قليل معدومًا، فكونه كان معدومًا يمنع وجوده.

إذن حدوثه يمنع وجوبه، هذا واحد.

ثانيًا: الاحتمال الثاني ن يكون ممتنعًا، فنقول: وجوده يمنع امتناعه، في الأول قلنا: عدمه السابق يمنع وجوبه، ونقول الآن: وجوده اللاحق يمنع امتناعه، يعني: يمنع أن يكون ممتنعًا.

إذن ما بقي عندنا إلا أن يكون ممكنًا، هذا مسلك السبر والتقسيم، أن تحصر الاحتمالات الممكنة، ثم تُبطل الباطل، فالذي يبقى هو الحق، يحتاج أن نستدل عليه؟ لا، مجرد بقاءه بعد انتفاء الاحتمالات الأخرى كافٍ في إثباته.

ومع ذلك نقول: إن هذا الممكن، لابد أن يكون ممكنًا، لم؟ لأنه لو لم يكن ممكنًا لكان واجبًا، وهذا تبيَّن بُطلانه.

أو ممتنًعا، وهذا قد تبيَّن بطلانه.

إذن لابد من سببٍ رجَّح وجوده على عدمه، كونه موجود، لابد أن يكون هناك سببٌ رجَّح وجوده على عدمه، لم؟ لأن من المسلمات العقلية أن الترجيح بلا مرجِّح ممتنع، الشيء الاحتمالان فيه متساويان، يمكن أن يكون موجودًا، يُمكن أن يكون معدومًا، فوجد.

نقول: هذا ترجيحٌ لوجوده على عدمه، وهذا لابد أو يستلزم وجود مرجِّحٍ، واضح؟

الترجيح بلا مرَّجح ممتنعٌ عقلًا.

هذا المرجِّح، هل يمكن أن يكون ممكنًا؟

لا، لم؟ للتسلسل في المؤثرين وهذا باطل، ممتنع عقلًا.

هل يمكن أن يكون ممتنعًا؟ لا يمكن أن يكون ممتنعًا؛ لأن الممتنع عدمٌ لا وجود له، فكيف يكون منه فعلٌ، وكيف يكون منه تأثيرٌ وهو لا شيء، لا شيء من لا شيء، يعني لا تنتظر أن يكون هناك شيء من لا شيء، هذه أيضًا قضية بدهية، لا شيء من لا شيء.

يعني لا شيء من لا شيء، يعني لا يمكن أن يُثمر لا شيء شيئًا.

إذن تعيَّن أن يكون هذا المؤثِر واجبًا، وهو الخالق -سبحانه وتعالى-.

خلاصة ما ذكر المؤلف أن القياس العقلي يُقرر ما يأتي:

الحوادث موجودة.

وكل حادثٍ فله محدِث.

إذن المحدِث موجودٌ وهو الله -سبحانه وتعالى-.

هذا هو القياس العقلي الذي لا يمتري فيه عاقلٌ.

وقلنا: إن برهان المقدمة الأولى، وهي: أن الحوادث موجودة هو: الحِس والمشاهدة.

وبرهان المقدمة الثانية: مبدأ السببية وهي قضية فطرية؛ لأن هذا الذي تقرر في هذه المقدمة إنما هو من العلوم الضرورية، من المبادئ الأولى، وذلك أنه لا يُخالف أحدٌ صحت فطرته في مبدأ السببية، وهو الذي ذُكر هاهنا.

فكانت النتيجة أن المحدِث موجودٌ، وهو الله -سبحانه وتعالى-.

وأُنبه تنبيهًا إلى ما ذكر المؤلف -رحمه الله- حينما قال: (**والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع**).

المؤلف -رحمه الله- استعمل الحادث باصطلاح المناطقة والمتكلمين، وهو: بمعنى المخلوق، وإلا فإن الحادث في لغة العرب يشمل هذا وما هو أعم منه.

فالحادث في لغة العرب هو: المتجدد، فكل متجددٍ فإنه حادث، وعلى هذا يُحمل قوله تعالى: ﴿**مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ**﴾ [الأنبياء:٢].

وعلى أي معنىً حملنا الحدوث فالقاعدة صحيحة، كلُ حادثٍ فإن له مُحدِثًا.

قال -رحمه الله-: (كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[الطور:٣٥]) هذه الآية من سورة الطور لو رجعت إلى سياقها، لوجدت أنها كانت في مقام المـُحاجة للمشركين الذين كانوا يُثبتون وجود الله -سبحانه وتعالى-، إنما كان الانحراف عندهم في كونهم يُشركون مع الله غيره في العبادة.

إذن ما وجه إيرادها وهي تدل بوضوح على إثبات الخالق -سبحانه وتعالى-؟

والجواب عن هذا: أنَّ قاعدة القرآن معلومةٌ عندكم، وهي: **الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية**، فأنتم تُقرون ولا يمكنكم إلا أن تقولوا:

إنَّ الله -سبحانه وتعالى- هو الخالق، وهذا ما تُلجئ إليه العقول.

إذن ما الذي يجعلكم تعبدون مع الخالق غيره؟!

الله يخلق، وأنتم تعبدون سواه! هذا أمرٌ في العقول قبيحٌ.

إذن انتبه -يا رعاك الله- إلى أنَّ الآية وإن كانت في مقام تقرير الربوبية، إلا أنَّها احتُجَّ بها على الألوهية، وإنَّ من فضل الله -سبحانه وتعالى- أنَّ كانت هذه الآية في كتاب الله حيث إنّ الاحتجاج بها على إثبات وجود الله -سبحانه وتعالى- وربوبيته أمرٌ احتاجه المسلمون في هذا العصر.

العلم الذي تضمنته هذه الآية احتاجه الناس في هذا العصر في إثبات وجود الله -سبحانه وتعالى- في مقامِ المحاججة مع الملاحدة، فكان أنْ بيَّن هذا الكتابُ العزيز كل الخير، والحُجج التي تُوضح الحق، وترد على المبطلين.

قال سبحانه: ﴿**أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ**﴾[الطور:٣٥].

القسمة العقلية تقتضي حصر الاحتمالات في سبب الخلق، ومبدئه، وعلته في ثلاثة أشياء -كما قلنا هذا-:

إما أن يكونوا قد خُلقوا من العدم.

أو أن يكونوا هم الخالقين لأنفسهم.

أو أن يكون غيرهم قد خلقهم.

أمَّا الاحتمال الأول: فهو الذي جاء في قوله تعالى: ﴿**أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ**﴾[الطور:٣٥]، وهذا فيه استفهامٌ إنكاريٌ؛ لأجل تقريرهم بالحقيقة التي لا يمكنهم أن يُنكروها، فكل عاقلٍ يُدرك أنهم لا يمكن أن يكونوا قد خُلقوا من لا شيء.

كما قلنا لا شيء يعني: العدم، والعدم فاقدٌ للوجود، وفاقد الشيء لا يُعطيه، فالأمر واضحٌ وبدهي، وربما كان توضيح البدهي يزيده غموضًا، فالمقصود أن خلقهم من العدم هذا أمرٌ مستحيل.

نأتي للاحتمال الثاني: ﴿أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[الطور:٣٥]، وهذا أيضًا استفهامٌ إنكاري؛ لتقريرهم بالحق، وكون هذا أيضًا مستحيلًا، بيِّنٌ واضح في الفطرة؛ لأن خلقهم يقتضي

إيجادهم من العدم، وإذا كانوا هم الخالقين لأنفسهم فهذا يقتضي أنهم من قسم الواجب لا من قسم الممكن، فاجتمع أمران متناقضان، أن يكون الشيء الواحد ممكنًا، واجبًا في نفس الوقت.

تذكرون أننا قلنا: إن الواجب: ما وجوده لذاته، والممكن: ما وجوده بغيره.

قلنا: إن الواجب هو الذي يستحيل عليه الحدوث والعدم.

والممكن هو الذي يكون وجوده وعدمه ممكنًا جائزًا.

فكيف يجتمع الأمران؟ أن تكون الذات الواحدة، أو أن تكون العين الواحدة واجبةً ممكنةً في الوقت نفسه، وهم كانوا قبل خلقهم عدمًا، فكيف يوجد العدم أنفسهم؟

ثمَّ وجهٌ آخر، لو كانوا هم الخالقين لأنفسهم، الموجدين لها من العدم؛ لأمكنهم أن يخلقوا ما شاءوا في أنفسهم بعد وجودهم، فإن هذا أهون، وكل العقلاء يُسلمون بأنَّه لا يمكن أحدًا أن يخلق في نفسه قلبًا، أو أن يخلق في نفسه عينًا، أو أن يخلق في نفسه رأسًا، فإذا كان عاجزًا عن ذلك تمام العجز بعد وجوده، والمطلوب إنما هو زيادةٌ في شيءٍ موجود، فلا أن يكونوا عاجزين عن أن يخلقوا أنفسهم ويُوجدوها من العدم من باب أولى.

إذن اتضح لنا أنَّ هذين الاحتمالين باطلان.

فتعيَّن الاحتمال الثالث، وهو: أن يكون خلقهم من غيرهم، ولم يرِد هذا في الآية؛ لأنه من الأمر الواضح استُغني بوضوحه عن وروده، وهذا الغير -كما قلنا- يتعيَّن قطعًا أن يكون واجبًا لا ممكنًا.

لماذا لا يمكن أن يكون هذا الغير ممكنًا؟ لأن هذا يستلزم التسلسل في العلل، أو التسلسل في الفاعلين، أو التسلسل في المؤثرين، عبِّر بما شئت، وقلنا إن هذا مستحيلٌ عقلًا، لو كان هناك تسلسلٌ في الفاعلين لما وُجِدَ مفعول، لو كان هناك تسلسل في المؤثرين لما وُجد أثر، والحال أنه قد وُجد الأثر.

إذن لا يمكن أن يكون هناك تسلسلٌ في الفاعلين، فتعيَّن أن يكون الخالق واجب الوجود وهو الله -سبحانه وتعالى-.

فإن قال قائل: فما محل قوله تعالى: ﴿**أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ**﴾ [الطور:٣٦]؟

قال بعض العلماء هاهنا ومنهم ابن القيم -رحمه الله-: لبيان عموم خلق الله -سبحانه وتعالى- وأن خلقه خلقٌ عظيم، وهذا دليلٌ على تفرده بالخلق حيث إنه خلق ما هو أكبر من الإنسان، فكيف يُتردد بعد ذلك في تسليم أن يكون هو الخالق للإنسان، بل الله -عز وجل- خالق كل شيء، خالقٌ للسكن، وخالقٌ للساكن، خالقٌ لهذا الكون الذي هو محل الإقامة، كما أنه خالقٌ لمن أقام في هذا المحل، وهو الله -سبحانه وتعالى-.

قال -رحمه الله-: (فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق ولا هم الخالقون لأنفسهم تعين أن لهم خالقًا خلقهم).

وأعود وأكرر لماذا أثار المؤلف -رحمه الله- هذا الموضوع والسياق لا يقتضي الكلام عنه؟ قلنا: **إنَّ هذا لأجل الرد على شبهة المخالفين الأصيلة التي لأجلها عطلوا الصفات،** لمَ عطَّل المعطِّل صفات الله -سبحانه وتعالى-؟ **فرارًا من التشبيه، والتشبيه يقتضي الحدوث،** ولماذا كان إثبات الصفات يقتضي التشبيه؟ لأنَّ الذي تقوم به الصفات إنما هو -هكذا يقولون- الأجسام، والأجسام متماثلة.

إذن كل ما اتصف بالصفات، فإنه يكون مخلوقًا؛ لأنه يكون من جنس المخلوقات، فإثبات الصفات إذن يقتضي التشبيه بالمخلوقات، هذا الذي لأجله فرَّ المعطلة عن إثبات الصفات.

فالمؤلف يريد أن يقول: **إنَّ الخالق موجودٌ، وإنَّ المخلوق موجودٌ، ومع ذلك ما حصل تشابهٌ ولا تمثيل، فاتضح أن إثبات الصفات لا يستلزم التشبيه.**

قال -رحمه الله-:

وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجبٌ بنفسه، وما هو مُحْدَثٌ ممكن، يقبل الوجود والعدم، فمعلومٌ أنَّ هذا موجود وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى «الوجود» أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصّه ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص ولا في غيره، فلا يقول عاقل -إذا قيل: إن العرش شيء موجود وإن البعوض شيء موجود- إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى «الشيء» و «الوجود»، لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليا هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجودٌ وهذا موجود، فوجودُ كلٍّ منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما.

عطف المؤلف -رحمه الله- على ما سبق هذا التقرير المهم، الذي هو من أهم مباحث الصفات، هذا الموضوع ينطوي على قاعدةٍ مهمةٍ في مقام محاجة المخالفين في باب الصفات سواءً كانوا من أهل التعطيل، أو كانوا من أهل التمثيل.

خلاصة هذا الكلام ترجع إلى ما يُعرف عند العلماء: **بقاعدة القدر المشترك، والقدر المميِّز**، وإدراك هذا الأمر من الأهمية بمكان، وتنحل به إشكالاتٌ كثيرة، ويمكن الرد به على كل مخالفٍ في باب الصفات، فتنبه -يا رعاك الله- إلى هذا الموضوع المهم، وشيخ الإسلام -رحمه الله- أثاره في هذه الرسالة في موضعين: أثاره هاهنا في المقدمة، وأثاره في القاعدة السادسة.

المقصود أنَّ ثمت قدرًا مشتركًا، وثمت قدرًا مميِّزًا، ثمت قدرٌ مشترك بين صفة الخالق وصفة المخلوق، وثمت أيضًا قدرٌ مميِّز بين صفة الخالق وصفة المخلوق، **ولابد وواجبٌ على مثبت الصفات أن يجمع بين إثباتها إثبات القدر المشترك، والقدر المميِّز.**

وبالتالي من أنكر القدر المشترك، فإنه يكون قد وقع في التعطيل، ومن أنكر القدر المميِّز، ولك أن تقول: القدر الفارق، ولك أن تقول: القدر المختص، فإنه يكون قد وقع في التمثيل.

القدر المشترك، ما معنى القدر المشترك، ما الذي نُريده بقولنا: ثمة قدرٌ مشترك بين صفة الخالق، وصفة المخلوق؟ نريد بهذا أن هناك معنىً كليًا، أو الاسم العام، أو أصل الصفة التي حصلت فيها موافقةٌ بين الخالق والمخلوق وهذا لا إشكال فيه، وليس هو التمثيل الممنوع.

بمعنى إذا قيل: إن الله -عز وجل- موجودٌ، والمخلوق موجودٌ، صار هاهنا قدرٌ مشترك، في أي شيء؟ في أصل الصفة، في الاسم العام، وبالتالي ما هناك أي إشكال، ولا يترتب على هذا أي لازمٍ فاسد، إذا قلنا: إن الله -سبحانه وتعالى- حي، والمخلوق حيٌّ، فإنَّ هاهنا قدرًا مشتركًا، حصلت الموافقة في اسمٍ عام، في مطلقٍ كلي، ولم يكن في هذا أدنى إشكال.

النظر إلى الصفات ينبغي أن يكون هذا النظر يمر بثلاثِ مراحل:

المرحلة الأولى: النظر إلى الصفة بعد تجريدها من الإضافة، وإن شئت فقل: **قبل الإضافة**، بمعنى إذا كنا نقول مثلًا: سمعُ الله، الله متصفٌ بالسمع، ومعلومٌ أن المخلوق أيضًا متصفٌ بالسمع، حتى تفهم هذا الموضوع كما ينبغي، انظر أولًا إلى الصفة بعد تجريدها من الإضافة، (سمع) دون أن تُضيف إليه شيئًا، دون أن تقول: إنه سمع الله، أو إنه سمع المخلوق، انظر إلى السمع من حيث هو، وافهم معناه، هذا القدرُ هو الذي حصل فيه الاشتراك، هذا القدر هو الذي حصلت فيه الموافقة، وهو الصفة قبل الإضافة، ما معنى السمع؟ إدراك الأصوات.

إذن، انظر أولًا إلى هذا الأمر وهو الصفة قبل الإضافة، وبالتالي تفهم المعنى، وتُدرك ما أراد الله -سبحانه وتعالى- حينما خاطبنا في كتابه بهذه الصفات، فإن الله -عز وجل- ما خاطبنا بطلاسم وألغاز، أو كلامٍ أعجميٍ لا يُفهم، إنما خاطبنا بكلامٍ مفهومٍ في أصل لغة العرب.

إذن تَنْظُر إلى الصفة أولًا بعد تجريدها من أي إضافة، وهذا هو الذي نقول: إن فيه قدرًا مشتركًا بين صفة الخالق وصفة المخلوق، وهذا الاشتراك لا إشكال فيه، وليس مستلزمًا

للتمثيل، لِمَ؟ لأن القدر المشترك هاهنا موجودٌ في الأذهان لا في الأعيان، موجودٌ في الأذهان لا في الأعيان.

خذها قاعدة:

الكليات، المطلقات لا توجد إلا في الأذهان.

لا يوجد خارج الذهن إلا ما هو مقيد، إلا ما هو معيَّن، إلا ما هو مخصص، أما أن يوجد سمعٌ هكذا، هل أحد لحظ في حياته سمعًا؟ يمشي هكذا سمع في الطريق!، ما يوجد شيء اسمه (سمع)، إنما يتصور الإنسان شيئًا هو السمع، يتصور في ذهنه، خارج الذهن في الحقيقة والواقع، يوجد سمعي وسمعُك وسمع فلان، وهو حينئذٍ صار مطلقا أو مقيدًا؟ صار مقيدًا، هل هو كليٌ أو جزئيٌ؟ هذا جزئي.

إذن حصل الاشتراك في شيءٍ يتصوره الذهن فقط، وهو هذا المطلق الكلي كما يقول المناطقة، ولا إشكال في هذا الأمر.

ثم تكون المرحلة الثانية، وهي: النظر إلى الصفة بعد إضافتها للخالق -سبحانه وتعالى، فنقول: سمع الله، صارت الصفة هاهنا صفةً مختصةً بالله -سبحانه وتعالى-، وهذا قدرٌ مميِّزٌ فارق، بمعنى: لا يجوز أن يكون فيه اشتراكٌ بين الخالق والمخلوق.

هنا الضلال المبين أنْ يُقال: إنَّ سمع الله كسمع المخلوق، أو إنَّ سمع الله وإن سمع المخلوق مشتركان متماثلان متوافقان، من قال هذا فإنه ممثِّل، ومن مثَّل الله بخلقه فقد كفر.

إذن ثمة قدرٌ مختصٌ وهو الصفة بعد إضافتها إلى الخالق -سبحانه وتعالى-، فيكون لها خصائصُ الخالق -جلَّ وعلا-.

المرحلة الثالثة: أن تنظر إلى الصفة بعد إضافتها إلى المخلوق، فتقول: سمع الإنسان، **وهذا قدرٌ مميِّزٌ مختصٌ بالإنسان،** فلا اشتراك فيه مع الله -سبحانه وتعالى-.

الصفات في الجملة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

صفة مختصةٌ بالله -سبحانه وتعالى-، لا يشترك المخلوق فيها مع الله، ولا في أصلِ المعنى، كالخلق الذي هو الإيجاد من العدم، هذه صفةٌ مختصةٌ بالله -عز وجل-، فهذه ليس فيها قدرٌ مشترك.

وهناك صفةٌ -وهذا الثاني- صفةٌ مختصةٌ بالمخلوق؛ كالجماع مثلًا، هذه صفةٌ مختصةٌ بالمخلوق، هذا قدرٌ مختص، ليس هناك اشتراك في هذا المعنى -تعالى الله عن ذلك-.

وهناك صفاتٌ حصل فيها الاشتراك في الاسم العام، أصل الصفة، وهذا قلنا إنه لا إشكال فيه.

دعنا ننظر (العلم) حينما نقرأ في كتاب الله -عز وجل- إنَّ الله يعلم، أو إنَّ لله علمًا، وهكذا جاء في السنة في نصوصٍ كثيرة، فإننا نُطبق ما ذكرنا من هذه المراحل الثلاث:

فنقول أولًا: نُجرِّد هذه الصفة من أي إضافة حتى نُدرك أصل معناها، وحتى نفهم المراد، والعلم أوضح من أن يُعرَّف، العلم هو العلم، وهو ضد الجهل، يعني ما يحتاج إلى أن نُعرِّفه بتعريف المناطقة، فنقول: إنه انكشاف المعلومات، ما نحتاج إلى هذا؛ لأن العلم هو العلم، وماذا نعلم إذا كنا نجهل العلم؟!

هذا العلم شيءٌ يتصوره الإنسان في ذهنه، ولا وجود في خارج الأذهان، لا وجود في الأعيان لشيءٍ هو علم، هكذا، علم فقط بدون أن تُضيف، ما تستطيع تُضيف إليه شيء لا قبله ولا بعده، هذا لا وجود له في خارج الذهن، وهذا القدر فيه اشتراكٌ بين الخالق والمخلوق. بمعنى نقول: الله يعلم، والمخلوق يعلم، وهذا ما دلَّ عليه النقل، ودلَّ عليه العقل، أن الله يعلم، وأن المخلوق يعلم، وهذا الاشتراك لا إشكال فيه، وليس هو التمثيل الممنوع.

أنتقل إلى المرحلة الثانية: وهي حال إضافة الصفة إلى الخالق -سبحانه وتعالى-، فتكون للصفة خصائص الباري -تبارك وتعالى- التي اختص بها، بمعنى نقول: علم الله، وهذا قدرٌ مختصٌ بالله -سبحانه وتعالى- لا يشركه فيه المخلوق، وحينئذٍ نقول: إن هذا

العلم هو العلم اللائق بالله -جلَّ وعلا-، ومن قال: إن غير لله -عز وجل- يُشارك الله سبحانه في هذا العلم، فإنه ممثِّلٌ كافر.

هذا العلم مختصٌ بالله -عز وجل- فهو غير مسبوقٍ بجهل، ولا يلحقه نسيانٌ، ولا يطرأ عليه خللٌ، كما أنَّه علمٌ شامل، لا يمكن أن يكون ثمة شيءٌ لا يعلمه الله -سبحانه وتعالى- ﴿**رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا**﴾[غافر:٧]، فالله بكل شيءٍ عليم، علم ما كان، وما هو كائنٌ، وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، من الممكنات والمستحيلات.

إذن هذا قدرٌ مختص، من قال: إنَّ علم الله المخلوق يُشاركه فيه، قلنا: إنه ممثِّلٌ كافر.

المرحلة الثالثة: الصفة حال كونها مضافةً إلى المخلوق، فيكون لها حينئذٍ خصائص المخلوق، فنقول: هذا قدرٌ مختص، ليس فيه اشتراكٌ بين الخالق والمخلوق، وهو العلم الذي أُضيف إلى المخلوق، وخاصيته أنَّه مسبوقٌ بجهل، يطرأ عليه نسيانٌ، يحصل فيه خطأٌ، ثم هو علمٌ ناقص، لا يمكن أن يعلم إنسانٌ كل شيء، بل علمه قليل ﴿**وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾[الإسراء:٨٥].

إذن عاد الأمر هاهنا إلى أن تجلى لنا المقام بوضوح، خذ مثلًا: (الاستواء)، حينما نقرأ في كتاب الله: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[طه:٥].

انظر أولًا إلى الاستواء بعد تجريده من الإضافة، فتفهم المراد؛ **لأنَّ القاعدة إنما أخبرنا الله -سبحانه وتعالى- به عن نفسه، حقٌ يُعلَمُ معناه ولا تُدرك كيفيته،** انظر كيف جمعنا هنا بين إثبات القدر المشترك، والقدر المميِّز، ما القاعدة في هذا الباب؟ إنما أخبر الله -سبحانه وتعالى- به من صفاته حقٌ لا باطل، حقيقةٌ لا مجاز، حقٌ يُعلم معناه، ولا تُدرك كيفيته.

الذي يُعلم معناه القدر المشترك، وهو: الصفة قبل الإضافة.

ثانيًا: ولا تُدرك كيفيته، وهذا هو القدر المميِّز الفارق المختص، وهو الصفة بعد إضافتها وهذا بالنسبة لنا مجهول أن نعلم كيفية اتصاف الله -سبحانه وتعالى- على وجه التحديد، أن نعلم كنه الصفة، إنما نعلم شيئًا من خصائصها في حدود ما أعلمنا الله؛ ككون علمه شاملًا لكل شيء.

دعنا نُطبِّق على الاستواء.

الاستواء نُجرِّد أولًا الاستواء عن الإضافة، حتى نفهم المعنى، فنقول: إن الاستواء هو العلو والارتفاع، وهذا القدر لا إشكال فيه، الاستواء من حيث كونه علوًا وارتفاعًا ثبت لله -عز وجل-، وثبت للمخلوق، الله -عز وجل- قال عن نفسه: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[طه:٥]، وقال هو -سبحانه وتعالى-: ﴿**لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ**﴾ [الزخرف:١٣]، ﴿**فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ**﴾ [المؤمنون:٢٨]، ﴿**وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ**﴾ [هود:٤٤].

إذن، المخلوق يستوي، والخالق يستوي، هذا فيه قدرٌ مشترك.

ثم نُضيف الصفة إلى الخالق -سبحانه وتعالى-، فيكون هاهنا تميُّز واختصاص، هذا استواءٌ خاصٌ بالله -سبحانه وتعالى-.

ثم نُضيف الصفة للمخلوق، فيكون للمخلوق اختصاص.

ما الإشكال الذي حصل عند المتكلمين؟ الإشكال الذي حصل عندهم أنه قد سبق إلى أذهانهم، أنَّ إثبات الصفة لله -سبحانه وتعالى- يلزمه إثباتُ خصائص المخلوقين، بمعنى: القوم لما توهموا أنَّ إثبات الصفة لله -سبحانه وتعالى- يعني إثبات المرحلة الثالثة عطلوا.

لماذا عطلوا؟ لأنهم ما وقر في أذهانهم إلا أن إثبات الصفة هو إثبات المرحلة الثالثة، وهي الصفة المضافة إلى المخلوق، والتي يلزمها لوازم تليق بالمخلوق.

فتجد مثلًا إذا قرأت في كتبهم: لا يمكن أن نُثبت لله -عز وجل- الاستواء حقيقةً، والسبب أنَّ الاستواء من خصائص المخلوقين، ولِمَ؟ قالوا: لأنَّ الاستواء يقتضي الافتقار، يقتضي أن يفتقر المستوي إلى الذي استوى عليه، والله غني، فكان الاستواء من خصائص المخلوقين التي يجب أن تُنفى عن الله.

حلِّل هذا الكلام، قف معه متأملًا، ماذا تجد؟ تجد أنَّ الإشكال عندهم هو أنهم ظنوا أن الإثبات هو المرحلة الثالثة أن يُضاف إلى الله الصفةُ التي أُضيفت إلى المخلوق التي لها

لوازم المخلوق، فحصل الإشكال، ولو أنهم فهِموا المعنى على ما ذكرنا، زال الإشكال، فإننا نقول: ما وصفتموه من الاستواء الذي يستلزم الافتقار، أهو الاستواء من حيث هو؟ أو هو استواء المخلوقين؟ هذا استواء المخلوقين، ولوازمه تختص به.

أما استواء الله -سبحانه وتعالى- فلا يستلزم شيئًا من خصائص المخلوقين، إنما يستلزم ما هو راجعٌ إلى خصائص الربوبية من الغِنى المطلق، والجلال التام، فنقول: استواء الله: علوه وارتفاعه مع خاصيته، وهي كون الله غنيًا عن العرش وحملته.

ليس ثمة تلازمًا بين إثبات العلو والافتقار، بل الله -سبحانه وتعالى- غنيٌ عن العرش، وغنيٌ عن حملته، بل العرش وحملتهُ وكل شيء ما قام إلا بأمر الله -سبحانه وتعالى-، هو الذي يفتقر إلى الله، وليس أن الله هو الذي يفتقر إليه.

هذا الموضع هو العُقدة، هو الإشكال، من حلها فما بعد ذلك أيسر، قال ابن القيم -رحمه الله-: (وهذه عُقدة الناس وبلاؤهم، فمن حلها فما بعدها أيسر منها، ومن لم يحلُها فما بعدها أشد منها). ما هي هذه العُقدة؟ أنه يسبق إلى الأذهان أن الصفة تستلزم بكل حالٍ خصائص المخلوقين، وهذا غلط، عندنا صفة من حيث هي، وعندنا لوازم تلزم الصفة، وهذه تختلف بحسب محل الصفة، بحسب المتصف الذي اتصف بهذه الصفة، إن كان هو الخالق، فهذه الصفة لائقةٌ بالله، مختصةٌ به، وإن كان مخلوقًا فهذه الصفة للمخلوق، ومناسبةٌ له.

إذن لابد من التمييز بين الأمرين، لابد من التمييز بين الحالتين.

دعني أتكلم عن مسألة القدر المشترك، هل فعلًا العقل يُدرك القدر المشترك بين الأشياء؟ الجواب: نعم، وهذه فِطرة فطر الله الناس عليها، وهي من أوجه رحمة الله -سبحانه وتعالى- ببني آدم، الناس بحاجةٍ ماسة إلى هذه الفِطرة، وإلى هذه الملكة، وهي إدراك القدر المشترك.

أضرِبُ لك مثلًا: الآن لو أتينا بطفلٍ صغير دون التمييز، فرأى امرأةً متغطية، فإنه يهِشُ لها ويُقبل عليها؛ لظنه أنَّها أمُّه، فإذا كشفت وجهها، انصرف عنها، هذا قدرٌ مشترك،

وقدرٌ مميِّز، لماذا أقبل عليها أولًا؟ توهم من خلال إدراكه القدر المشترك أنها أمه، حصل عنده وهم فظنها أمه، ما سبب ذلك؟ إدراكه القدر المشترك، فأمه تلبس هذا اللباس، فحصل عنده توهم أنها أمه. لما كشفت وجهها، واتضح له أنها ليست أمه، ماذا كان منه؟ انصرف، لماذا؟ أدرك القدر المميِّز.

إذن إدراك القدر المشترك والقدر المميِّز مَلَكة فطر الله -عز وجل- الناس عليها؛ لحاجتهم إلى ذلك في دنياهم وفي دينهم، الناس يحتاجون فعلًا إلى هذه الملكة، وحاجتهم ماسةٌ إليها.

أما في دنياهم، فإنهم من خلال إدراك القدر المشترك يعلمون شيئًا ما، ويتصورون شيئًا ما عمَّا غاب عنهم. بمعنى: لو كنت لا أعرف رجلًا تذكره لي اسمه خالد، تقول لي: خالد، وأنا ما رأيته، هل سأتصور شيئًا ما عنه؟ سيكون عندي نوعٌ من التصور عنه من خلال معرفتي بمحمد، وحسن، وسعد، سأعرف شيئًا ما عن خالد، فأفهم أنه رجل، وأن له رأسًا، وأن له جسدًا، وأن له عينًا.

كيف عرفتُ؟ وإذا قال لي قال: أنت تتكلم بلا علم، ماذا أقول؟ أنا أعلم أن خالدًا رجل، وبالتالي ثمة قدرٌ مشترك بينه وبين غيره، فأُدرك بعض شيءٍ مما غاب عني من خلال إدراكي لما شاهدت، هذا هو القدر المشترك، والحاجة إليه في الدنيا واضحة.

كذلك في ديننا، وأعظم المطالب الدينية، المطالب الإلهية، لولا أنَّ الله -سبحانه وتعالى- منَّ على الناس بهذه المَلَكة، لوقع الناسُ في حرجٍ عظيم، بل لكان تكليفهم بعبادة الله -سبحانه وتعالى- من تكليف ما لا يُطاق، لم؟ لأنَّه إذا قيل للناس: اعبدوا وأحبوا وخافوا وارجوا من لا تعلمون عنه شيئًا، فهل هذا ممكن؟ أو أنه في غاية الصعوبة والحرج، لكنْ لما قيل لنا: اعبدوا ربًا غفورًا، ورحيمًا، وكريمًا، واعبدوا ربًا قديرًا، وقويًا، ويغضب، ويُبغض، ويُحبُ، ويُكرمُ، ماذا حصل؟ قام بالقلب عبودياتٌ تتعلقُ بالله -سبحانه وتعالى- من المحبة، والخوف، والرجاء، والتوكل إلى غير ذلك.

والسؤال: كيف كان هذا؟ ولِمَ كان هذا؟ الجواب: من خلال **إدراك القدر المشترك**، لما علمنا معنى كلمة كرَم، ومغفرة، ورحمة، وقدرة، علِمنا شيئًا عن صفات الله -سبحانه وتعالى-، وبالتالي أمكن أن تُقْبِلَ على هذا الإله العظيم بالمحبة، والتعظيم، والتأليه.

إذن إنما كان هذا من خلال إدراك القدر المشترك، فأنت أثبتَ لله -سبحانه وتعالى- صفات، وكان لها لوازم في قلبك من المحبة، والإقبال، والعبودية.

كذلك فيما يُنفى عن الله، كيف تنفي عن الله شيئًا لم تتصوره؟ حينما يُنفى عن الله الصاحبة، والولد، والنِّد، والشريك، فإنَّ هذا غير ممكنٍ ما لم يكن هناك تصورٌ لأصلِ المعنى، الإنسان لا يُثبت ولا ينفي إلا ما يعلم، خذها قاعدة: **لا إثبات ولا نفي إلا عن علم،** وكيف يكون العلم، وهذه الأمور منفية وغير موجودة، يعني غير موجودة أصلًا بل هي أمحل المحالات أن يكون لله شريك، أو أن يكون لله ولد؟ نقول: من خلال إدراكنا للقدر المشترك في أصل المعنى، فتصور الذهن شيئًا نفاه، أن يكون لله نِد، أو شريك، أو ولد، أو صاحبة إلى غير ذلك.

إذن كان إدراكنا لهذا القدر المشترك من الأهمية بمكان في هذه المطالب العظيمة، وقِسْ على هذا ما يتعلق بما هو دون ذلك من الأهمية فيما يتعلق بمباحث اليوم الآخر، كيف ستتصور ويكون هناك إيمانٌ راسخٌ لصراط، وميزان، وحوض، وقنطرة، وجنة، ونار، وما في هاتين الدارين إلا من خلال إدراك القدر المشترك، أرأيت كيف كان إدراك القدر المشترك شيئًا مهمًا، بل ضرورة الإنسان إليه عظيمة.

إذن، أعود فأقول: قد يكون ثمة قدرٌ مشتركٌ بين صفة الخالق وصفة المخلوق، مع وجوب إثبات القدر المميِّز، **فمن نفى القدر المشترك، عطَّل**؛ لأنه نفى أصل الصفة، **ومن نفى القدر المميِّز مثَّل**؛ لأنه نفى ما يختص بالله -سبحانه وتعالى-، وجعل ثمة اشتراك بين حقيقة ما يُضاف إلى الله، وما يُضاف إلى المخلوقين.

حتى يتجلى لنا المقام كما ينبغي، أُريد أن أُنبه إلى عدة ضوابط تتعلق بهذا الباب، انتبه لها:

أولًا: ما من موجودين إلا وبينهما اشتراكٌ في أمرٍ أو أكثر، ما من موجودين؛ أي موجودين، كل ما ثبت له الوجود فإنه لابد أن يشتركا هذا وهذا في شيءٍ واحدٍ فأكثر، كما ذكر المؤلف -رحمه الله-.

إذا قلنا: إنَّ العرش العظيم موجودٌ، هذا العرش الذي هو أكبر بكثير من السموات والأرض، والبعوضة هذا البالغة في الصِغر الغاية موجودة، فإننا نقول: ثمة قدرٌ مشترك، ثمة شيءٌ يشتركان فيه وهو: الوجود، وكون هذا شيئًا، وكون هذا شيئًا، وكون هذا عينًا، وكون هذا عينًا، وكون هذا متصفٌ بصفات، وكون هذا متصفٌ بصفات، تستطيع أن تذكر أشياء مشتركة.

إذن لا يوجد شيئان إلا وبينهما اشتراكٌ في شيء فأكثر، لو لم يكن إلا أن يشترك في الوجود، إلا أن يشتركا في الوجود، هذا أمرٌ لابد أن يتقرر.

ننتقل بعد ذلك إلى الضابط الثاني، هذه الضوابط بعدها منبني على بعض.

الضابط الثاني: الاشتراك في القدر المشترك ليس هو التمثيل الممنوع، أو قُلْ: ليس تمثيلًا ولا تشبيهًا.

عودًا على المثال السابق، من قال: إنَّ العرش والبعوضة لـمَّا اشتركا في قدرٍ مشترك، هو الوجود، والعينية، فإن هذا يعني أن البعوضة مثل العرش، أهذا يقوله من هو سليم العقل؟! لأنهما اشتركا في قدرٍ مشترك صارا مثلين متشابهين؟

هذا لا يقوله عاقل يُدرك ما يقول.

إذن لابد أن يتقرر عندنا أنَّ ثبوت قدرٍ مشترك بين شيئين لا يستلزم التمثيل.

إذا قلت لك: رأس الفيل، ورأس النملة، ورأس المال، كم رأس عندنا؟ ثلاثة رؤوس: رأس الفيل، ورأس النملة، ورأس المال، هذه الرؤوس هل بينها قدرٌ مشترك؟ نعم، هو أصل صفة رأس، والرأس في كل محلٍ بحسبه، سواءً كان حسيًا، أو كان معنويًا، كان حيوانًا، غير حيوان.

المهم أن هذه الأمور الثلاثة اشتركت، وصار بينها موافقةٌ في قدرٍ مشترك.

والسؤال: هل استلزم هذا التمثيل؟ أيقول أحدٌ: ما شاء الله هذه النملة جميلة، رأسها يُشبه رأس الفيل؛ لأن لها رأسًا، والفيل له رأس، أيقول هذا أحد؟

إذن لا استلزام بين ثبوت القدر المشترك الذي هو في أصل الصفة، الذي هو في المعنى العام، الذي هو في هذا الذي قلنا إنه المطلق الكلي، هذا ليس هو التماثل، ليس هو التشابُه.

الضابط الثالث: التمثيل والتشبيه هو الاشتراك في القدر المختص، القدر الفارق، القدر المميِّز، هذا هو التمثيل.

فإذا رأيتُ إنسانًا وإنسانًا، أقول: إنَّ هذا -إذا كان بينهما قُرب- أقول: هذا يُشبه هذا، لكني لا أقول: إنَّ هذا الإنسان والبعوضة متشابهان لوجود الرأس هاهنا وهاهنا، أو وجود الوجه هاهنا وهاهنا، ولا أقول: إنَّ ظهر الإنسان كظهر الأرض، وبطنه يُشبه بطن الأرض لاشتراكهما في هذا القدر، وهو بطن، لا أقول هذا، ولا يقول هذا عاقل، إنما أقول لإنسان مع إنسان إنهما يتشابهان في الظهر أو في البطن، وقد لا يتشابهان إذا كان سمينًا، وآخر ليس بسمين، بينهما يعني قُرب، لكن ليس هناك تماثل، وليس هناك تشابُه.

إذن المهم أن أفهم أن التمثيل هو الموافقة الاشتراك في القدر المختص.

الضابط الرابع: الصفة تلزمها لوازم بحسب محلها، فصفاتُ كل موصوف، تُناسب ذاته وتُلائم حقيقته.

دعنا نُمثِّل لهذا بأمثله: الكلام، هل هو صفةٌ للإنسان؟

فالإنسان يتكلم، وهذه الصفة لها لوازم في هذا المحل وهو الإنسان، فإنَّ كلام الإنسان إنما يكون بشفتين، لو ما عندنا شفتين ما تكلمنا، ولابدَّ من لسان، وأيضًا يُعين على هذا الكلام ووضوحه الأسنان، والهواء الذي يصتك في الداخل -في داخل الفم-.

إذن عندنا لوازم تلزم كلام الإنسان.

ما رأيكم بما ثبت في سنة النبي -صلى الله عليه وسلم- من إثبات الكلام لطعام، فإنه كان يُسبح، والتسبيح كلام يسمعه أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- بين يديه -عليه الصلاة والسلام- سمعًا حقيقيًا.

كان هناك من الشجر ما يُسلِّم على النبي -صلى الله عليه وسلم-، وهو تسليمٌ حقيقي.

إذن كلام الطعام، أو الشجر، أو الحجر، هل هو يستلزم اللوازم التي للإنسان، فنقول:

إنَّ كلام الطعام، أو كلام الشجر، لابد أن يكون من لهوات، ولابد أن يكون من أسنان، ولابد أن يكون من شفتين، هل هذا لازم؟ هل هذا لازم لـ ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا﴾ [فصلت:٢١]؟ فإنها قد تكلمت، هل لزِم هذا؟ لا، إنما لهذه الأشياء كلٌ له لوازم في محله، فالإنسان كلامه مناسبٌ له، والجلد، أو الطعام، أو الشجر كلامه مناسبٌ له.

خذْ مثلًا: حنين الإبل، تعرف حنين الإبل؟ حنين الإبل، يُقال: حنت الناقة إذا مدت صوتها شوقًا لولدها، وهذا معروف. هذا له لوازم، هذا لابد أن يكون فيه فم، وهواء يدخل، ما أدري هل لها حبال صوتية؟ أو ليس لها؟ ما عندي خبرة، لكن المهم أن هناك لوازم.

وقد ثبت في السنة أن الجزع الذي كان يستند إليه النبي -صلى الله عليه وسلم- في خطبته لما استعاض عنه بالمنبر وتركه، حنَّ.

والسؤال: هل هذا حقيقة؟ هل هذا قد سمعه النبي -صلى الله عليه وسلم- والصحابة؟ ولأجل هذا من رحمته ورأفته -عليه الصلاة والسلام- أقبل إليه وهدأه؟

إذن هل حنينه بنفس لوازم حنين الناقة؟ أو إن هذه الصفة لها لوازم مختصٌ بالجذع، وكيفيةٌ أخرى لا تستلزم ما كان للناقة.

خذْ مثلًا ثالثًا: الإنسان يُحب، ومحل المحبة القلب، أنت تُحب بقلبك أو من قلبك، والنبي -صلى الله عليه وسلم- أخبر كما في الصحيح عن جبل أحد إنه جبلٌ يُحبنا ونُحبه، أين قلبه؟ في أي مكانٍ من جبل أحد، مودعٌ هذا القلب؟

نقول: هذه صفةٌ متعلقةٌ بالإنسان، أعني وجود القلب، وتعلُّق المحبة به، هذا من لوازم قيام الصفة بالإنسان، ولكنَّها ليست من لوازم قيام الصفة بالجبل.

لاحظ أنَّ النبي -صلى الله عليه وسلم- في سياقٍ واحد، أثبت هذه الصفة لذاتين: للإنسان، وللجبل، ومع ذلك كان لكل صفةٍ لوازم في محلها، كانت كل صفةٍ تُناسب ذاتها، وتُلائم حقيقتها.

خذْ مثلًا رابعًا: في الصحيحين في قصة موسى -عليه الصلاة والسلام- لما آذاه اليهود، وذلك أنهم رأوه حييًا يستر نفسه عند الاغتسال وكانوا يغتسلون عُراة، فقالوا: ما ذلك إلا لآفةٍ فيه، فكان أنْ اغتسل يومًا وهو مستتر، ووضع ثيابه على حجر، فما كان من الحجر بعد أن نزع ثيابه -عليه الصلاة والسلام- إلا أن **فرَّ بثيابه**، وفي رواية: **عدى بثيابه**، عدى، تعرف العدو؟ الجري، فرَّ بالثياب، وعدى بالثياب، واللفظان في الصحيحين، فعدى موسى -عليه الصلاة والسلام- خلفه وهو يُنادي «**ثوبي حجر**»، في رواية «**ثوبي يا حجر**» حتى كان بمحضر من اليهود، هناك جماعة قام الحجر؛ يعني: وقف، فرآه اليهود، وهو أحسن ما يكون هيئةً في جسده -عليه الصلاة والسلام-، فأدركوا أنهم قد تكلموا فيه بغير حق.

المقصود أنه أخذ ثيابه -عليه الصلاة والسلام- ولبِسَها، ثم طفِق يضرب بعصاه هذا الحجر، يقول النبي -صلى الله عليه وسلم- وهو الصادق المصدوق ونُقسم إن كلامه لحق، قال: «**فإن في هذا الحجر ندوبًا ثلاثةً، أو أربعةً، أو خمسةً**».

المقصود أنَّ هذا الحديث الصحيح فيه إثبات العدو والجري من اثنين، من هما؟

الحجر، وموسى -عليه الصلاة والسلام-.

لاحظ، هناك قدرٌ مشترك وهو العدو، وهو قطع المسافة مع سرعة هذا الذي نفهمه في أصل الصفة، ولكن هل الكيفية واحدة (الكيفية هي: القدر المميِّز، القدر الفارق) هل كان واحدًا؟ لا، إنما لعدو أو جري، أو سعي، هناك رواية ثالثة بالسعي أيضًا، وكلها بمعنى واحد، سعي موسى وجريه له لوازم، هذا جريٌ يليق به بقدمين، ولكن هذا ليس مع الحجر، أو ليس في الحجر، ليس له قدمان، لكن حصل منه عدوٌ وسعيٌ حقيقي.

إذن الصفة لها لوازم بحسب محلها، وينبني على هذا أن صفة كل موصوف تُناسب ذاته، وتُلائم حقيقته، ولاحظ أننا لا نزال نتكلم في المخلوقين.

إذا ضبطنا هذا ننتقل بعد ذلك إلى ما يتعلق بالاشتراك بين الخالق والمخلوق في أصل الصفة، لكن هذا كله في حدود المخلوقين.

الضابط الخامس: الخصائص لا تدخل في مسمى اللفظ المطلق.

انتبه فإن هذا من المزالق التي وقع فيها المتكلمون، وهو ما أشرت إليه فيما سبق، وهو أن الخصائص التي تلزم محل الصفة، التي تلزم القدر المميِّز الفارق، لا تدخل في الاسم المطلق، أو في أصل الصفة، أو في المعنى العام، ليس هذا بلازم، لا تدخل.

إذا أردنا أن نُعرِّف العلم، فنقول: إن العلم هو انكشاف المعلومات بالقلب، أو بالعقل، ما رأيكم؟ أقول: أنت أخطأت، أضفت للتعريف، أضفت للمعنى ما ليس من اللفظ المطلق الذي هو العلم، نحن نُريد أن نعرف ما هو العلم، هكذا بإطلاق، ما هي هذه الصفة بغض النظر أُضيفت إلى من، لكنك أدخلت فيها ما هو من خصائص الإنسان، فعلمه يقوم بقلبه، لكن هذا من اللوازم، هذا من الخصائص ولا يصح أن يُذكر في معنى الصفة أو الاسم المطلق، أو اللفظ المطلق، لا يصح أن يُذكر فيه الخصائص.

قلنا قبل قليل: الاستواء، لو أراد إنسانٌ أن يُعرِّف الاستواء، فيقول: هو العلو والارتفاع على الشيء الذي يقتضي الافتقار إليه، هو يزعم أنه يُعرِّف الاستواء من حيث هو قبل أن نُضيفه إلى أي شيء، ما رأيكم الكلام صحيح؟ غير صحيح، أنت يا هذا ذكرت أو عرَّفت استواء المخلوق، وليس هذا اللفظ المطلق، نحن نريد تعريف الصفة من حيث هي، وأنت ذكرت خصائص المخلوق، وهذا خطأ، وهذه هي المشكلة التي وقع فيها المعطِّلة، ووقع فيها المشبهة أيضًا.

المشبِّهة التزموا هذا، وطردوه، والمعطِّلة وقعوا فيه ثم دفعوه عن أنفسهم، دفعوا هذا التمثيل الذي وقعوا فيه من خلال التعطيل.

إذن ينبغي أن يُلاحظ هذا الأمر، أن الخصائص لا تدخل في مسمى اللفظ المطلق.

الضابط السادس: وهذا تفريعٌ على ما سبق وضبطٌ له، وانتبه لهذه القاعدة فإنَّها الخلاصة- **إثبات أصل الصفة لا يقتضي إثبات الخصائص، ونفي الخصائص لا يقتضي نفي أصل الصفة**، انتبه لهذا إثبات أصل الصفة لا يقتضي إثبات الخصائص، وفي مقابل هذا نفي الخصائص لا يقتضي نفي أصل الصفة.

إذا قلنا كما سبق: إنَّ العدو إنما هو قطع المسافة بالرجلين، نقول: هذا ليس تعريفًا للعدو، هكذا بإطلاق، هذا تعريف عدو الإنسان ليس المخلوق، الإنسان؛ لأنا عندنا عدوًا للمخلوق بدون قدمين وهو عدو الحجر.

إذن إثبات أصل الصفة لا يقتضي إثبات الخصائص.

وفي مقابل هذا نفي الخصائص لا يقتضي نفي أصل الصفة.

إذا قلنا: إن الجري، أو العدو، أو السعي لا يقتضي إثبات القدمين، أو إثبات الرجلين، فهل نكون نفينا أصل الصفة؟ لا نكون قد نفينا أصل الصفة.

إذا قلنا: إنَّ إثبات العلم لا يستلزم إثبات القلب، هل نكون نفينا العلم؟

إذا قلنا: إن إثبات السمع لا يستلزم إثبات الأذن، هل نكون نفينا السمع؟

الجواب: لا، نفي الخصائص لا يقتضي نفي أصل الصفة.

هذه الضوابط الستة تضبط لك الباب.

وكما قلت لك قبل قليل: نحن طبقنا هذا على المخلوقين، واستقام لنا الكلام، فإذا كانت المخلوقات فيما بينها فيها قدرٌ مشترك في أصل الصفة، وقدرٌ مميِّزٌ في الخصائص، فلأن يكون هذا بين الخالق والمخلوق من باب أولى.

دعونا نُطبِّق على هذه الضوابط ما يرجع إلى هذا الاشتراك الحاصل في أصل الصفة بين الخالق والمخلوق، ما من موجودين إلا وبينهما اشتراكٌ في شيءٍ أو أشياء، هل يصح هذا أن يُقال بين من هو واجب الوجود، وممكن الوجود؟ **الجواب:** نعم كما قلنا: الله موجود، والمخلوق موجود، الله حي، والمخلوق حي، الله سميع، والمخلوق سميع، ومع ذلك ليس الوجود كالوجود، ولا السمع كالسمع، ولا السميع كالسميع.

ثانيًا: قلنا الاشتراك في القدر المشترك في أصل الصفة ليس هو التمثيل، إذا قلت: إنَّ الله يسمع، وقلت: إن المخلوق يسمع، هل أكون ممثلًا؟ الجواب: لا أكون ممثلًا.

دعونا نُطبِّق على الثالث، التمثيل والتشبيه هو الاشتراك في القدر المختص، وبالتالي فلو قلت هكذا فقط: إن الله يسمع والمخلوق يسمع، إن الله يرى والمخلوق يرى، هل أكون ممثلًا؟ لكن متى أكون ممثلًا -وأسأل الله أن يُعافيني وإياكم من هذه الأهواء-؟ إذا قلت إنَّ سمع الله، أو إن الله يسمع كسمع المخلوق، هنا أكون قد وقعت في التمثيل.

الأمر الرابع: الصفة تلزمها لوازم بحسب محلها، فصفة كل موصوف تُناسب ذاته، وتُلائم حقيقته، وهذا حق فإنني إذا قلت: إنَّ الله يسمع، فهذا يقتضي مني الإيمان بأن الله -عز وجل- له سمعٌ لم يُسبق بعدم، ولا يلحقه فناء، ولا يطرأ عليه خلل، المخلوق قد يطرأ عليه خلل، قد يُصاب بضربة على أذنه يفقد السمع، والله منزهٌ عن الخلل، أو الضعف، أو النقص، الله -عز وجل- سمعه واسعٌ شاملٌ لكل صوت، وليس كذلك المخلوق.

إذن هاهنا أنا أثبتُ لله -عز وجل- الصفة التي تليق به، وأيضًا أثبت للمخلوق الصفة التي تليق به.

سمع المخلوق ما هي لوازمه؟ أولًا: سمعٌ مسبوقٌ بعدم؛ لأن الله جعله ﴿**فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾ [الإنسان:٢]، وقبل ذلك ما كان سميعًا.

وسمعه يطرأ عليه الفناء إذا وُضع في قبره، فإنه لا يسمع كلام الناس، ﴿**وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ**﴾ [فاطر:٢٢]، هذا هو الأصل بالنسبة للأموات.

سمعٌ قد يطرأ عليه خلل، معرَّضٌ للضعف، والإصابة بالصمم.

سمعٌ إن سلِم فإنه سمعٌ ناقص ومحدود، أنا على بُعد أمتار لا أستطيع أن أسمع الكلام.

إذن أنا هاهنا أثبت الصفات المتعلقة أو القائمة بالخالق أو المخلوق مع براءتي من رجس التمثيل، لم؟ لأنني أثبتُ الصفة في كل محلٍ بخصائصها ولوازمها، ومن كان كذلك فإنه يسلم من داء التمثيل، ويكون محققًا للإيمان بالصفات، إذا كان يُعطي كل شيءٍ قدره

حقه، فيُعطي لصفة الخالق -عز وجل- ما تليق به من الإجلال والتعظيم، وإضافة الكمال، واعتقاده، وأيضًا يُضيف إلى المخلوق ما هو لائقٌ به إن كان ضعيفٌ، فصفته مثله، إن كان مخلوقًا فصفته مثله، إن كان سوف يفنى و﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ**﴾[الرحمن:٢٦]، فإن صفته مثله.

الضابط الخامس: قلنا: إن الخصائص لا تدخل في مسمى اللفظ المطلق، وهذا الذي ينبغي أن نُركز عليه في محاجة المخالفين.

أكبر مشكلة هي تسليم هذه المقدمة التي يُقدمون، يقول لك:

كيف أنت تُثبت لله -سبحانه وتعالى- أنه يأتي يوم القيامة، والإتيان يلزمه كيت وكيت مما هو من صفات المخلوقين.

نقول أولًا: قِف هذه المقدمة التي قدمتها غير صحيحة؛ لأنك وصفت لي، وذكرت لي الصفة مع الخصائص، وهذا غلط، أعطني الصفة من حيث هي، قلْ لي السمع هو: إدراك الأصوات، البصر هو: إدراك المبصرات.

قلْ لي: إن العلم هو كذا ضد الجهل.

قل لي: إن الاستواء هو العلو والارتفاع، ودعك مما سوى ذلك؛ لأننا نتكلم عن الصفة من حيث هي، وأنت لبّسْتَ فأضفت إلى تعريف الصفة ما هو من خصائص المخلوقين.

قلت لك: هو دائمًا ينفُذ إلى المرحلة الثالثة (٥) واعتبر هذا في كلامهم متى شئت، إن شئت فيما تسمع منهم، أو تقرأ في كلامهم، ستجد أنهم يدورون دائمًا على المرحلة الثالثة، الصفة المختصة بالمخلوق التي لزمتها لوازم في حال كون المخلوق متصفًا بها.

---

(٥) **المرحلة الثالثة:** الصفة حال كونها مضافةً إلى المخلوق، فيكون لها حينئذٍ خصائص المخلوق، فنقول: هذا قدرٌ مختص، ليس فيه اشتراكٌ بين الخالق والمخلوق.

الضابط السادس: إثبات أصل الصفة لا يقتضي إثبات الخصائص، ونفي الخصائص لا يقتضي نفي أصل الصفة، فهذا كما قلنا إذا طبقناه على الاستواء، فإن الاستواء من حيث هو العلو والارتفاع، ولا يستلزم إثبات أصل الصفة أن أقول: إن هذا الاستواء يقتضي الحمل، والافتقار، والحصر هذا كله غير لازم، هذه كلها من الخصائص، والبحث الآن في أصل الصفة.

ثم أقول: إن نفي هذه الخصائص -وهي الحاجة، والافتقار، وإلى آخره- هذه نفيها عن صفة الاستواء ليس نفيًا لصفة الاستواء، إنَّ نفيها عن صفة الاستواء التي تُضاف إلى الله -سبحانه وتعالى- ليس هو نفيًا لصفة الاستواء الثابتة لله -سبحانه وتعالى-، نفي الخصائص ليس نفيًا لأصل الصفة.

قال رحمه الله :

وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو مُحْدَث ممكن، يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى «الوجود» أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا.

لا يزال الحديث متصلًا بالقاعدة العظيمة والتي هي من أهم القواعد عند أهل السنة والجماعة في باب الصفات، ألا وهي: ضرورة الجمع بين إثبات القدر المشترك، والقدر المميِّز في الصفات التي فيها هذا الاشتراك أو الاتفاق في القدر المشترك.

فإننا قسمنا الصفات إلى ثلاثة أقسام:

*منها ما ليس فيه اشتراكٌ في شيءٍ أصلًا، مثل: الخلق بالنسبة لله -سبحانه وتعالى-.

*وكذلك هناك صفاتٌ يختص بها المخلوق؛ كالأكل، والشرب، والجماع، وما إلى ذلك.

*وثمة صفاتٌ تُطلق على الله -سبحانه وتعالى-، وله منها ما يليق به -تبارك وتعالى-، وكذلك تُطلق على المخلوق، وللمخلوق منها ما يليق به، وهذه هي محور الحديث في هذه القاعدة.

هذا النوع من الصفات، **تحقيق الإيمان بالصفات يقتضي أن يجمع المؤمن بين إثبات القدر المشترك، والقدر المميِّز الفارق.**

والشيخ -رحمه الله- قال: (فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى «الوجود» أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا).

انتبه إلى كلمة (مسمى)، فإن شيخ الإسلام -رحمه الله- يُكثر من استعمالها، وتكررت في هذا الكتاب في مواضع، ومراده -رحمه الله- بالمسمى: المعنى، والمضمون، والحقيقة، وما إلى هذه المعاني.

فإذا قال: (مسمى الاسم)؛ يعني: معناه، مضمونه، أي شيءٍ هو.

فيقول -رحمه الله-: (**لا يلزم من اتفاقهما في مسمى «الوجود»**) يعني في هذا المضمون الذي أفصحت عنه هذه الكلمة وهي الوجود. (**أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه، ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسمٍ عام، لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص**). اتفاقهما في الاسم العام، هو هذا الذي قلناه، إنه المعنى العام، أو الاسم العام، أو ما يُسميه أهل اللغة بأسماء الأجناس، أو ما يُسميه المناطقة بالألفاظ المتواطئة.

الألفاظ المتواطئة هي: التي تُطلق على أعيانٍ؛ لاتفاقهم في معنىً عام، كل واحدٍ من هذه الأعيان يصدُق عليه هذا المعنى، فالإنسان مثلًا يصدُق على عمرٍو، ويصدق على زيدٍ، ويصدُق على خالدٍ، وهكذا.

وإن كان التحقيق أن إطلاق هذه الصفات على الله -سبحانه وتعالى- وعلى المخلوق هو من قبيل الألفاظ المشككة، والمشكك: التحقيق أنه فرعٌ عن المتواطئ، بمعنى: المتواطئ قد يتساوى أفراده في المعنى، وقد يتفاضل أفراده في المعنى، فقد يتساوى الأفراد في المعنى كالإنسانية، يتساوى الناس جميعًا فيها.

وقد يكون هناك تفاضلٌ كالبياض مثلًا.

البياض لفظٌ مشككٌ، فإنه يُطلق على الثلج، ويُطلق على العاج، العاج أبيض، والثلج أبيض، لكن أحدهما أكثر بياضًا وهو الثلج، فمثل هذا يُسمى اللفظ المشكِك، والتحقيق: أنه أحد قسمي المتواطئ، فالمتواطئ قد يكون متواطئًا متساويًا، تتساوى أفراده في المعنى، وقد يفضل بعض هذه الأفراد على بعض في المعنى.

لا شك أن الذي لله -سبحانه وتعالى- من هذا المعنى الذي حصل فيه اتفاقٌ عند الإطلاق، لاشك أنَّ ما لله أعظم، فإذا كان هناك اتفاقٌ عند الإطلاق في مسمى الحياة والعلم، والحِلم، وما إلى لذك، فلاشك أن لله -عز وجل- من ذلك أعظم المعنى، لاشك أن لله من ذلك أعظم المعنى، فحياة الله أعظم من حياة المخلوق، بل لا مقارنة بين حياة الله -

عز وجل- العظيمة، وحياة المخلوق، وهذا سيفصله المؤلف -رحمه الله- كما ذكرت لك في القاعدة السادسة.

قال -رحمه الله-: (**واتفاقهما في اسمٍ عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص**).كلها ألفاظٌ بمعنىً واحد، إن قلت: عند الإضافة، إن قلت: عند التقييد، إن قلت: عند التخصيص، وذلك كله شيءٌ واحد، والمراد أنَّ هذه الصفة تُضاف إلى محلها، وهذه هي المرحلة الثانية والثالثة.

فالصفة تُضاف إلى الله -سبحانه وتعالى- فتكون مختصةً به، ولا يشركه فيها المخلوق بوجهٍ من الوجوه.

والمرحلة الثالثة قلنا في النظر إلى الصفات أن تُضاف إلى المخلوق، فتختص بالمخلوق، وليس هناك اشتراكٌ عند هذه الحالة، وهي حالة التقييد، وحالة التخصيص، وحالة الإضافة ليس ثمة اشتراكٌ بين الخالق والمخلوق فيها.

قال -رحمه الله-:

ولا في غيره، فلا يقول عاقل -إذا قيل: إن العرش شيء موجود وإن البعوض شيء موجود- إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى «الشيء» و «الوجود»؛ لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركًا كليًا هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كلّ منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أنَّ الاسم حقيقة في كل منهما.

إذن ثمة قدرٌ مشترك، وثمة قدرٌ فارقٌ مختص، **مع ملاحظة أن المميِّز الفارق أعظم من المشترك الجامع**، وهذه قاعدة نبه عليها الشيخ تقي الدين -رحمه الله- في ((مجموع الفتاوى)) في الجزء الخامس.

نحن وإن قلنا: إنَّ هناك قدرًا مشتركًا الذي هو أصل المعنى، وأصل الصفة، والاسم العام قبل الإضافة، إذا قلنا هذا، وقلنا أيضًا إنَّ ثمة قدرًا مميزًا مختصًا، فينبغي أنْ نعلم ونستيقن بأنّ القدر المختص أعظمُ من القدر المشترك، يعني: أنَّ هذا القدر الذي حصل فيه التبايُن والاختلاف بين صفة الخالق وصفة المخلوق أعظم من القدر الذي حصل فيه الاشتراك، وهذا مما يُحقق البُعد عن مذهب أهل التمثيل، كما سلَّم الله -سبحانه وتعالى- أهل السنة والجماعة منه.

قال -رحمه الله-:

وهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمّى صفاته بأسماء، فكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أُضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمّى بعض مخلوقاته بأسماء مختصةٍ بهم، مضافةٍ إليهم، توافق تلك الأسماء إذا قُطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص: اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلًا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص.

ما معنى هذا الكلام؟ يقول شيخ الإسلام -رحمه الله-: الله -عز وجل- سمَّى نفسه بأسماء، وسمى المخلوقين بأسماء توافق تلك الأسماء عند الإطلاق، وكذلك كان في الصفات، وصف نفسه بالصفات، ووصف المخلوقين بصفاتٍ توافق تلك الصفات عند الإطلاق.

يقول -رحمه الله-: (**ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما**) يعني الصفة، المسمى هنا الصفة، المعنى، معنى هذا الاسم، (**واتحاده عند الإطلاق، والتجريد عن الإضافة والتخصيص: اتفاقهما**) يعني: من كل وجهٍ، بل ما ثبت لله -سبحانه وتعالى- لاشك أنه أعظم.

قال: (ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلًا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص).

هذه الجُملة فيها ثلاثة ألفاظ:

١-اشتراك.

٢- تماثُل.

٣- اتحاد.

الاشتراك الذي حصل في هذه الصفات بين الخالق والمخلوق، إنما قلنا في الاسم العام قبل الإضافة، وهذا هو والذي تكلمنا عنه في مسألة القدر المشترك.

ثانيًا قال: (**ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص**).

التماثُل ممتنعٌ بين ما يُضاف إلى الله -عز وجل-، وما يُضاف إلى المخلوق، بمعنى: التماثُل ممتنعٌ بين صفة الخالق، وصفة المخلوق عند الإضافة والتخصيص، سواءً أُضيفت إلى الله -عز وجل- أو أُضيفت إلى المخلوق، لا تماثُل حينئذٍ.

وبين المخلوقات، هل هناك تماثُل؟ قد تتماثل وتتشابه الصفات بين المخلوقين، وقد لا تتماثل، فيكون هذا مثل هذا، أليس كذلك، كما قلنا في الإنسانية، أو في الحياة، أو ما إلى ذلك، تتماثل هذه الصفة بين المخلوقين، فتكون هذه الصفة بين المخلوقين، حتى بعد الإضافة متماثلة، فحياتي مثل حياتك، وما يجوز على حياتي يجوز على حياتك.

إذن بين المخلوقين ثمة تماثُل، لماذا ذكرت هذه الكلمة؛ لأنني أحتاجها بعد قليل، وهي في مسألة الاتحاد، الاتحاد ممتنعٌ بين صفة الخالق وبين صفة المخلوق، وأيضًا بين صفات المخلوقين.

ما معنى اتحاد الصفات؟ أن تكون هذه الصفة هي الصفة الأخرى، أن تكون الصفة المضافةُ إلى الخالق هي عينها الصفة التي تُضاف إلى المخلوق.

نحن نقول: لا يمكن أن يكون هناك اتحادٌ بين الصفات في المخلوقين، فكيف بين الخالق والمخلوق، لا يمكن أن يُقال: إن سمعي هو سمعك، شيءٌ متحد، يعني في الواقع والحقيقة سمعي هو هو سمعُك، هذا لا يكون، نعم قد يكون ثمة تشابُه، تماثل وقد لا يكون، أما الاتحاد لا يكون.

ولذا انظر إلى تعبير المؤلف -رحمه الله-، قال: (ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلًا عن أن يتحد مساهما عند الإضافة والتخصيص).

فإذا انتفى التماثُل بين صفة الخالق وصفة المخلوق، فمن باب أولى أن ينتفي الاتحاد، وهو ما يدعيه أهل الوحدة والاتحاد.

إذن عندنا ثلاثة ألفاظ:

عندنا اشتراك، وهذا ثابتٌ بين صفة الخالق والمخلوق قبل الإضافة.

وعندنا تماثُل، وهذا فيه تفصيل، فبين صفة الخالق والمخلوق بعد الإضافة لا تماثُل، صفة الله -عز وجل- ليست كصفة المخلوق، وصفة المخلوق ليست كصفة الخالق.

الشطر الآخر في هذه المسألة وهي بين المخلوقين، فقد يكون هناك تماثُل، وقد لا يكون، قد يكون هناك تشابهٌ، وقد لا يكون بحسب الصفات.

أما الاتحاد فليس هناك صفتان في الواقع والحقيقة، وليس في الأذهان، في الواقع والحقيقة متحدان، لا توجد صفتان متحدتان، مستحيل، سواءً قيل إن الاتحاد حاصل بين صفة الخالق والمخلوق، أو حتى بين المخلوقين.

قال -رحمه الله-:

فقد سمّى الله نفسه حيًّا.

الآن يمضي المؤلف -رحمه الله- شوطًا في إثبات ما تقرر آنفًا، من أن هناك قدرًا مشتركًا، أو قد يكون هناك قدرٌ مشتركٌ بين صفة الخالق وصفة المخلوق، وأن هذا ليس التمثيل الممنوع، انتبه، كل هذا البحث نُريد أن نخلص منه إلى أنَّ التمثيل ليس هو هذا، وإنما **التمثيل الاشتراك في الخصائص**؛ يعني الاتفاق في الصفة، أو التماثُل في الصفة بعد الإضافة، بعد التخصيص والتقييد، وبالتالي تنتفي الشُبهة التي بنى عليها المعطِّلة مذهبهم في التعطيل، إنما انبنى التعطيل على ما ادَّعوه من الفرار من التشبيه، فلو أننا أثبتنا لله -عز وجل- نزولًا، أو أثبتنا لله استواءً، أو أثبتنا لله إتيانًا زعموا أنَّ هذا يقتضي التشبيه، وهذا لا يجوز أن يكون الله -عز وجل- مشابهًا في صفته للمخلوق، لم قلتم هذا؟ قالوا: لأنَّ الاستواء إنما يوصف به المخلوق، ولأن الإتيان إنما يوصف به المخلوق، فنقول: ليس الأمر كذلك، بل الله -عز وجل- يستوي، والله -عز وجل- يأتي إذا شاء، والله -عز وجل- ينزل إذا شاء.

وليس هذا مشكلًا من حيث اقتضاء التمثيل، لِمَ؟ لأن الذي يُضاف إلى المخلوق صفةٌ تختص به، والذي يُضاف إلى الله -عز وجل- صفةٌ تختص به.

وعليه فالاشتراك الذي حصل إنما هو في أصل الصفة، أو في هذا الذي سميناه القدر المشترك، وهذا ليس له وجودٌ في الحقيقة، وجود القدر المشترك في الأذهان لا في الأعيان، وجود القدر المشترك الذي زعمناه وقلناه، إنما هو في الأذهان وليس في الأعيان.

ربما يُنازع منازعٌ فيقول: ما الدليل على أن الله -عز وجل- وصف نفسه بشيء، ووصف المخلوق بهذه الصفة، اشتركا في قدرٍ مشترك؟

فنقول: نصوصٌ كثيرة، والمؤلف -رحمه الله- ساق منها نوعين، وأضيف إليهما نوعين، والمقام أكثرُ من هذا، ما ذكر المؤلف:

أولًا: أنَّ الله سمى نفسه بأسماء، وسمى بهذه الأسماء المخلوقين، وكذلك وصف نفسه بصفات، ووصف المخلوقين بهذه الصفات، -وانتبه أنني أقول بهذه الصفات يعني أن الصفتين متفقتان عند الإطلاق، أو في الاسم العام، ولا أحتاج أن أُقيِّد كل مرة، أرجو أن يكون الكلام واضحًا-. وأورد على هذا جملةً من الأدلة وسنقرأها.

ثانيًا: أورد أدلةً دِلالتها تضمن هذا الذي ذكر وقدرًا زائدًا، وهي: **الأدلة التي فيها عطف الله -عز وجل- خلقه عليه في الفعل**، أدلةٌ عطف الله -عز وجل- فيها خلقه عليه في الفعل، كما سيأتي، وسيأتي بعض ذلك، وأضيف إلى ما ذكر المؤلف -رحمه الله- أدلة، والأدلة في هذا كثيرة.

من ذلك قول الله -عز وجل-: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾[الفجر:٢٢]، هاهنا **عندنا وجهان للدلالة:**

***أولًا:** كونُ الله -عز وجل- وصف نفسه بالمجيء، وكذلك وصف المخلوق بالمجيء، وهذا واضح، ولولا ثبوت قدرٍ مشترك، وهو المجيء ما صحَّ ذلك.

***ثانيًا:** الدلالة الأخرى، هي دلالة العطف، لولا ثبوت قدرٍ مشترك، ما صحَّ هذا السياق، ما صحَّ هذا الكلام، لولا أن الله -عز وجل- يجيء، وأن المخلوق يجيء، والمخلوق هنا هو الملَك، ما صحَّ هذا الأسلوب.

إذن ثمة قدرٌ مشترك، فالله يجيء، والمخلوق يجيء، ومن قال هذا، أوقع في التمثيل؟

لم يقع في التمثيل.

متى يقع في التمثيل؟ لو قال: إن مجيء الله مثل مجيء الملك، هنا يكون ماذا؟ ممثلًا.

أما لو قال: الله يجيء، والملك يجيء، وهذا نص كتاب الله -عز وجل-، ولله مجيءٌ يختص به، وللملك مجيءٌ يختص به، فإنه بريءٌ من وصمة التمثيل.

خذ مثلًا: ﴿**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ**﴾[البقرة:٢١٠]؛ أي والملائكة يأتون أيضًا.

إذن الله يأتي، والملائكة تأتي، وهذا فعلٌ أُضيف لله -سبحانه وتعالى-، وأُضيف إلى المخلوق، ولولا ثبوت قدرٍ مشتركٍ بين الصفتين ما صحَّ هذا الأسلوب، ومع ذلك يجب أن نؤمن بقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [الشورى:١١]، فنقول: إن إتيان الله ليس كإتيان المخلوق، الله يأتي، والملائكة تأتي، وليس الإتيان كالإتيان، ولا الآتي كالآتي.

خذ مثلًا إضافةً إلى ذلك: أن الله -سبحانه وتعالى- يقول: ﴿**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ**﴾[آل عمران:١٨]، دعنا في المخلوقين الآن عندنا صِنفان من المخلوقين، أثبت الله -عز وجل- لهما أنهما يشهدان، وهما: الملائكة، وأولو العلم.

والسؤال: هل الشهدتان متماثلتان من كل وجه؟ هل الملائكة تشهد بالكيفية والكُنه والحقيقة التي يشهد بها أولو العلم؟

الجواب: لا، الملائكة شهادتهم تليق بهم، وتختص بهم، وأولو العلم شهادتهم تليق بهم، وتختص بهم، وما كان هناك تماثُلٌ بين هاتين الصفتين والكل مخلوق، مع أننا نجزم بثبوت قدرٍ مشترك، هؤلاء يشهدون وهؤلاء يشهدون.

إذن اشتركا في معنىً عام وهو الشهادة، وافترقا في الكيفية، وهي الصفة بعد الإضافة.

وإذا كان ذلك كذلك في حق المخلوقين فيما بينهم، فكيف بين الخالق والمخلوق.

إذن الله يشهد، والمخلوقون يشهدون، وشهادة الله مختصةٌ به، وشهادة المخلوق مختصةٌ به.

خذ مثلًا قوله تعالى: ﴿**كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آَمَنُوا**﴾[غافر:٣٥]، المقت كما سيأتي، والمؤلف أورد هذه الآية، المقت: أشدُّ البُغض، فالله -عز وجل- يمقتُ والذين آمنوا يمقتون، ثمة قدرٌ مشترك، عَطْفُ هذه الصفة على تلك الصفة، يدل على ثبوت قدر مشترك ولابد، وإلا لكان الكلام لاغيًا، لا يمكن أن يكون في كلام العرب مثل هذا الأسلوب إلا والصفة ثابتةٌ للاثنين: لله، وللذين آمنوا، مع ثبوت قدرٍ فارقٍ مميِّزٍ مختص، فلله -عز وجل- مقتٌ يليق به، وللذين آمنوا مقتٌ يليق به، لم يكن هذا من التمثيل في شيء.

الذي قال: ﴿**كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾[غافر:٣٥]، والذي قال: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ**﴾[الفجر:٢٢]، والذي قال: ﴿**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ**﴾[البقرة:٢١٠] هو الذي قال: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [الشورى:١١]، هو الذي قال: ﴿**هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا**﴾[مريم:٦٥]، هو الذي قال: ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾[الإخلاص:٤].

إذن لا يمكن أن يكون في اشتراك المخلوق والخالق في معنىً عام، وهو ما يُسمى عند المناطقة: المطلق الكُلي ومحله في الأذهان لا في الأعيان، لا يمكن أن يكون هذا الاشتراك هو التمثيل الممنوع.

عندنا أيضًا أدلة تُضاف إلى ما ذكر المؤلف، وهو قسمٌ ثالث:

الأدلة التي فيها إثبات الجزاء من جنس العمل، هذه الأدلة تدل على ثبوت قدرٍ مشتركٍ بين صفة الخالق وصفة المخلوق، ولم يكن ذلك هو التمثيل الممنوع.

ألـم تسمع إلى قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**الراحمون يرحمهم الرحمن**».

إذن الله يرحم، والمخلوق يرحم، وليست الرحمة كالرحمة، وليس الراحم كالراحم.

إذن هذه الأدلة تدل على ثبوت قدرٍ مشترك بين صفة الخالق وصفة المخلوق.

خذ مثلًا في قول الله -عز وجل-: ﴿**نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ**﴾[التوبة:٦٧]، إذن ثمة قدرٌ مشترك، فالله ينسى، والمخلوق ينسى، وانتبه النسيان في هذه الآية بمعنى: التَرْك، وليس الذهول.

النسيان في لغة العرب جاء على ضربين: جاء بمعنى:

١-الذهول عن الشيء، أنا نسيت يعني ذهلت عن كذا، ذهب عن ذهني.

٢- ويأتي النسيان بمعنى الترك.

فهُم لـمَّا تركوا أمر الله -سبحانه وتعالى-، فالله -عز وجل- تركهم، فلم يمدهم بعونه ولا توفيقه، ولا هدايته -سبحانه وتعالى- جزاءً وِفاقًا، كان الجزاء من جنس العمل.

المقصود أنه قد ثبت عندنا هاهنا، اشتراكٌ في أصل الصفة، ولم يكن هذا تمثيلًا، فالله ينسى، والمخلوق ينسى مع أنَّ النسيان ليس كالنسيان.

خذ مثلًا في قوله تعالى: ﴿**وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ**﴾[القصص:٧٧]، فالله -عز وجل- يُحسِن، والمخلوق يُحسن، وليس الإحسان كالإحسان، وليس المحسِن كالمحسن.

خذ قسمًا رابعًا من الأدلة، وهو: **ما يرجع إلى الأدلة التي فيها ضربُ الأمثال**.

من ذلك: قول النبي -صلى الله عليه وسلم- الثابت في الصحيحين في ذِكر قصة التائب إلى الله، أو في ما يتعلق بالتوبة إلى الله -سبحانه وتعالى- في قصة الرجل الذي ترك، أو أضاع دابته في صحراء مدويِّة، وعليها طعامه وشرابه، فطلبها حتى آيس منها، فقعد يستظل تحت ظِل شجرة، حتى غلبته عيناه فنام ثم أفاق، وإذا بناقته فوق رأسه، فقال وقد أخذ منه الفرح كل مأخذ: «**اللّهم أنت عبدي وأنا ربك**» قال -صلى الله عليه وسلم-: «**أخطأ من شدة الفرح**». النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول: «**لله أفرح بتوبة عبده من هذا بناقته**».

إذن هذا فيه ضربٌ للمثل، وهو أن الله -عز وجل- يفرحُ فرحًا عظيمًا أشدُّ من فرح هذا الذي فرِح بناقته، أيقن من الهلاك، ثم جاء الفرج من الله -سبحانه وتعالى-، فكان فرحه فرحًا عظيمًا، بل لا يُعهد في المخلوقين فرحٌ أشدُّ من هذا الفرح، والله -عز وجل- فرحه أشد.

هذا الحديث يتضمن إثبات قدرٍ مشترك، وهو في صفة الفرح، فالله يفرح؛ لأنَّ صيغة (أفعل)، التي هي أفعل التفضيل هذه لا يمكن أن تكون في لغة العرب إلا والمعنى ثابتٌ في الجهتين، في المفضَّل، والمفضل عليه، ولولا هذا ما صحَّ هذا الأسلوب.

إذن ثبت عندنا أنَّ هناك قدرًا مشتركًا وهو في صفة الفرح، مع ثبوت قدرٍ مميِّز، ففرح الله العظيم الجليل يليق بالله، وفرح المخلوق يليق بالمخلوق.

كذلك ما ثبت في ((الصحيح)) من قصة المرأة التي كانت تسعى في السبي، حتى وجدت صبيها، فألقمته ثديها، فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**أترون هذه ملقيةً**

صبيها في النار؟» قالوا: لا يا رسول الله، وهي تقدِر، أن تقدِر على ألا ترميه فترميه؟ هذا لا يمكن أن يكون، فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**لله أرحم بعبده من هذه بولدها**».

هذا الحديث في ضربٌ للمثل تقريبٌ للمعنى أن الله -عز وجل- يرحم حقيقةً رحمةً عظيمةً جدًا، أرأيتم رحمةً في المخلوقين أشد من رحمة الأم بوليدها، لاسيما إذا كان صغيرًا، رحمة الله -عز وجل- أعظم، بل ليس هناك يعني قدرٌ من التقريب بين الصفتين، بل هناك بونٌ شاسع مع ثبوت قدرٍ مشترك، فالله يرحم، والمخلوق يرحم مع ثبوت بونٍ شاسع، مع ثبوت قدرٍ فارقٍ مميِّزٍ مختص.

إذن هذه الأدلة وغيرها كثير، وأظن أنني أشرت إلى أدلةٍ أخرى في دروس شرح الواسطية، ولكنني أختصر لضيق الوقت، فأقول: كل ذلك، وما ستسمعه دليلٌ على ثبوت هذه القاعدة، وهي قاعدة القدر المشترك، والقدر المميِّز، وهي من أهم ما يحتاجه طالب العلم في محاججة الخصوم، والله -عز وجل- أعلم.

قال -رحمه الله-:

فقد سمى الله نفسه حيّا، فقال: ﴿اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[البقرة:٢٥٥] وسمّى بعض عباده حيًا، فقال: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾[الأنعام:٩٥] وليس هذا الحيّ مثل هذا الحي، لأن قوله ﴿الْحَيُّ﴾[الأنعام:٩٥] اسم لله مختص به، وقوله ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾[الأنعام:٩٥] اسم للحي المخلوق مختصٌ به، وإنما يتفقان إذا أُطلقا وجُرِّدا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمّى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرًا مشتركًا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيَّد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق.

كما تكرر معنا غير مرة أنَّ الكليات والمطلقات وجودها في الأذهان لا في الأعيان، هذا الذي قلنا إنه اشتراك بين رحمة ورحمة، وحي وحي، وعلم وعلم، وإلى آخره، هذا اشتراكٌ في أصل المعنى، وهو شيءٌ يتصوره الإنسان بذهنه، وليس له وجودٌ في الخارج؛ لأن هذا شيءٌ مطلق، هذا شيءٌ كلي، وليس في الواقع شيءٌ كلي، وهذا متفقٌ عليه بين العقلاء.

دعك من مقالة بعض من أضحك العقلاء على عقله، وخالف سائر بني آدم الذين يعقلون هذا المعنى، فقال: إنه يوجد في الخارج المطلقات، هذا كلامٌ ينبغي أن يُنزه العاقل نفسه عنه، المطلقات التي خلت عن أي تقييد ليس لها وجودٌ إلا في الأذهان، الكليات محلها الأذهان، الخارج لا يوجد فيه إلا ما هو مقيَّد، ما هو مختص.

قال -رحمه الله-:

ولا بدّ من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يُفهم منها ما دلَّ عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دلَّ عليه بالإضافة والاختصاص، المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه -سبحانه وتعالى-.

هنا يُنبه الشيخ -رحمه الله- إلى مسألة، كيف نصل إلى فَهْمِ القدر المشترك؟

الجواب: من خلال معرفة لغة العرب؛ لأن الله -عز وجل- أخبرنا بهذه الصفات في كتابه، وكتابه ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾[الشعراء:١٩٥]، وهكذا سنة النبي -صلى الله عليه وسلم-.

إذن كيف نعرف هذا المعنى الذي هو قدرٌ مشترك؟ نعرفه من خلال اللغة العربية، إذن يصحُّ لنا أن نقول: إن صفات الله -سبحانه وتعالى- معلومةٌ لنا من وجه، مجهولةٌ لنا من وجه، المعلومُ لنا القدرُ المشترك، والمجهول لنا القدر المميِّز، ما هو هذا القدر المشترك؟ معنى الصفة في لغة العرب، نحن نعلم أصل المعنى في لغة العرب، وأما القدر المميِّز الفارق، فهذا لا سبيل لنا إلى معرفته، والدليل ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[الشورى:١١]، ﴿**وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾[البقرة:١٦٩] في أدلةٍ كثيرة، ليس لنا أن نتكلم فيما لا علم لنا به، وما أحطنا إدراكًا به، وهو الله -سبحانه وتعالى-؛ لأننا ما رأيناه، ولا رأينا مثيلًا له، ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾، وبالتالي لم يجزْ لنا أن نتكلم فيه بغير علم.

إذن طريقنا إلى معرفة هذا القدر المشترك هو اللغة العربية.

قال -رحمه الله-:

وكذلك سمّى الله نفسه عليمًا حليمًا، وسمّى بعض عباده عليمًا، فقال: ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلاَمٍ عَلِيمٍ﴾[الذاريات:٢٨] يعني إسحق -عليه السلام-، وسمّى آخر حليمًا، فقال: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلاَمٍ حَلِيمٍ﴾[الصافات:١٠١] يعني إسماعيل-عليه السلام-، وليس العليم كالعليم، ولا الحليم كالحليم.

سمى الله -عز وجل- نفسه بالعليم في آياتٍ كثيرة، قال: ﴿**سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ**﴾[البقرة:٣٢] فالله سمى نفسه بالعليم.

قل مثل هذا في الحليم ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ**﴾[البقرة:٢٣٥] فالله سمى نفسه بالحليم، ومع ذلك فقد سمى هو سبحانه، الذي هو أعلم بنفسه، وأعلم بخلقه، سمى أيضًا المخلوق بالعليم والحليم، وما كان هذا تمثيلًا وحاشا، إنما هذا فيه إثبات قدرٍ مشترك مع ثبوت قدرٍ مميِّز.

فنقول: ليس العليم كالعليم، لا يتماثلان في الذات -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-، وليس العلم كالعلم، ليس العلم المختص بالله كالعلم المختص بالمخلوق، يعني الصفة بعد الإضافة.

قال -رحمه الله-:

وسمّى نفسه سميعًا بصيرًا، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[النساء:٥٨].

وسمّى بعض خلقه سميعًا بصيرًا فقال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[الإنسان:٢] وليس السميع كالسميع، ولا البصير كالبصير.

وسمّى نفسه بالرؤوف الرحيم، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[الحج:٦٥].

وسمّى بعض عباده بالرؤوف الرحيم فقال: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[التوبة:١٢٨] وليس الرؤوف كالرؤوف، ولا الرحيم كالرحيم.

وسمى نفسه بالملك، فقال: ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ﴾[الحشر:٢٣] وسمّى بعض عباده بالملك، فقال: ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾[الكهف:٧٩]، ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ﴾[يوسف:٥٠] وليس الملك كالملك.

وسمى نفسه بالمؤمن، فقال: ﴿الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ﴾[الحشر:٢٣] وسمّى بعض عباده بالمؤمن، فقال: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لاَّ يَسْتَوُونَ﴾[السجدة:١٨] وليس المؤمن كالمؤمن.

ثبت اسم الله -عز وجل- المؤمن في هذه الآية الوحيدة في كتاب الله -عز وجل- في سورة الحشر، ومعنى المؤمن في هذا الاسم يرجع إلى معانٍ كلها حق، تكلَّم العلماء في هذا بكلامٍ طويل.

لكن خلاصة ذلك:

أنَّ المؤمن أولًا هو: الذي يَصدِّق عباده في إيمانهم، ويُصدِّق أنبياءه، ورسله بقوله وبما أقامه من شواهد صدقهم، **هذا معنى.**

ومعنى آخر: أنَّ المؤمن هو الذي آمن عباده، فلا يأمنُ إلا من أمنَّه الله.

ومعنىً ثالث: أنَّ المؤمن هو الذي أَمِنُه عباده، بمعنى: أَمِنَ أولياءه عذابه، وأَمِنَ عباده ظلمه.

وهناك معنىً رابع: وهو أنَّ المؤمن هو الذي صدَق وعده فلا يُخلِف وعده -سبحانه وتعالى-.

وهناك معنىً خامس: أنَّ المؤمن هو الذي أثنى على نفسه، ووحَّد نفسه ﴿**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ**﴾[آل عمران:١٨].

هذه المعاني كلها يصدُق عليها أنها داخلةٌ في معنى اسمه المؤمن.

وقد نبه العلماء كابن قتيبة -رحمه الله- وغيره أنَّ هذا الاسم لا يتصرَّف كما يتصرَّف غيره، فاسم الله السميع، تقول فيه: إن الله يسمع، وإن الله -عز وجل- متصفٌ بالسمع.

لكن لا تقول في المؤمن: إن الله يؤمن، أو إن الله -عز وجل- له الإيمان، بل إنما نتكلم في حدود ما ورد، والذي ورد هو إضافة هذا الاسم لله -عز وجل- بهذه الصيغة، فنقول: هو المؤمن، ومعناه كذا وكذا، والعلم عند الله -عز وجل-.

قال -رحمه الله-:

وسمّى نفسه بالعزيز، فقال: ﴿الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾[الحشر:٢٣]، وسمّى بعض عباده بالعزيز، فقال: ﴿قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ﴾[يوسف:٥١] وليس العزيز كالعزيز. وسمّى نفسه الجبار المتكبر.

كما في الآية السابقة ﴿الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾[الحشر:٢٣]

وسمّى نفسه الجبار المتكبر، وسمّى بعض خلقه بالجبار المتكبر، فقال: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾[غافر:٣٥] وليس الجبار كالجبار، ولا المتكبر كالمتكبر.

ونظائر هذا متعددة.

وكذلك سمّى صفاته بأسماء، وسمّى صفات عباده بنظير ذلك، فقال: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾[البقرة:٢٥٥].

انتهى من ذِكر الاشتراك في الأسماء، وانتقل إلى الصفات.

﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾[البقرة:٢٥٥]، وقال: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾[النساء:١٦٦]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾[الذاريات:٥٨]، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾[فصلت:١٥].

وسمّى صفة المخلوق علمًا وقوة، فقال: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[الإسراء:٨٥]، وقال: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[يوسف:٧٦]، وقال: ﴿فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ﴾[غافر:٨٣]، وقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾[الروم:٥٤]، وقال: ﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ﴾[هود:٥٢]، وقال: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾[الذاريات:٤٧] أي: بقوة، وقال ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الأَيْدِ﴾[ص:١٧] أي: ذا القوة، وليس العلم كالعلم، ولا القوة كالقوة.

كل ذلك واضح، وأُنبه إلى أن هذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾[الذاريات:٤٧] دالةٌ على صفةِ القوة، وليت دالةً على صفة اليد، يُخطئ من يظنُّ أن

هذه الآية متعلقةٌ بصفة اليد لله -عز وجل-، صفة اليد ثابتةٌ لله -عز وجل- في آياتٍ أخرى، ثابتةٌ في أحاديث كثيرة، إنَّما هذه الآية دلت على صفةٍ أخرى، وهي صفة القوة، فقوله: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾[الذاريات:٤٧] من آد يئيدُ أيْدًا، وهذا بمعنى القوة.

ويُوضِّح هذا ما جاء في حق داود -عليه السلام- ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الأَيْدِ﴾[ص:١٧].

المقصود: ذا القوة وليس المقصود أنه ذو أيدٍ التي هي هذه الأيدي؛ لأن هذا ثابتٌ لكل أحد، إنما المقصود أن الله -عز وجل- أتاه قوةً في الحق، خصه الله -عز وجل- بها، فمن الخطأ أن يُزعم أن هذا ضربٌ من التأويل، هذا خطأ والذي يقول هذا ما تأمل فيما يقول.

صفة اليد ثابتةٌ لله -سبحانه وتعالى- في أدلةٍ أخرى، ولا يتحاشَا أهل السنة من إثبات صفة اليد اللائقة بالله -عز وجل- له، إنما الشأن في فهم النصوص على وجهها، فهذه الآية متعلقةٌ بصفة القوة، وليست متعلقةً بصفة اليد.

قال -رحمه الله-:

وكذلك وصف نفسه بالمشيئة، ووصف عبده بالمشيئة، فقال: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[التكوير:٢٨-٢٩]، وقال: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً * وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[المزمل:١٩-٢٠].

وكذلك وصف نفسه بالإرادة، ووصف عبده بالإرادة، فقال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[الأنفال:٦٧].

ووصف نفسه بالمحبة، ووصف عبده بالمحبة، فقال: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[المائدة:٥٤]، وقال: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[آل عمران:٣١].

ووصف نفسه بالرضا، ووصف عبده بالرضا، فقال: ﴿رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾[المجادلة:٢٢].

ومعلومٌ أن مشيئة الله ليست مثل مشيئة العبد، ولا إرادته مثل إرادته، ولا محبته مثل محبته، ولا رضاه مثل رضاه.

وكذلك وصف نفسه بأنه يمقت الكفار، ووصفهم بالمقت، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾[غافر:١٠].

وكذلك وصف المؤمنين بالمقت فقال: **﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾** [غافر:٣٥].

وليس المقت مثل المقت.

وهكذا وصف نفسه بالمكر والكيد، كما وصف عبده بذلك، فقال: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾[الأنفال:٣٠]، وقال: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا * وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾[الطارق:١٥-١٦]، وليس المكر كالمكر، ولا الكيد كالكيد.

ووصف نفسه بالعمل، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾[يس:٧١]، ووصف عبده بالعمل فقال: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا

يَعْمَلُونَ﴾[السجدة:١٧]، وليس العمل كالعمل.

ووصف نفسه بالمناداة والمناجاة، في قوله: ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾[مريم:٥٢]، وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ﴾[القصص:٦٢]، وقوله: ﴿وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا﴾[الأعراف:٢٢] ووصف عبده بالمناداة والمناجاة، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾[الحجرات:٤]، وقال: ﴿إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ﴾[المجادلة:١٢]، وقال: ﴿إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلاَ تَتَنَاجَوْا بِالإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[المجادلة:٩] وليس المناداة كالمناداة، ولا المناجاة كالمناجاة.

ما الفرق بينهما؟

كما قال ابن القيم -رحمه الله-:

أم أجمع العلماء والعقلاء من أهل اللسان وأهل كل لسان

أن النِّداء الصوت الرفيع وضده فهو النِجاء كلاهما صوتان

فالصوت الرفيع المرتفع هو: النداء، والنِّجاء يُقابله.

قال -رحمه الله-:

ووصف نفسه بالتكليم في قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[النساء:١٦٤]، وقوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾[الأعراف:١٤٣]، وقوله: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ﴾[البقرة:٢٥٣]، ووصف عبده بالتكليم في مثل قوله: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مِكِينٌ أَمِينٌ﴾[يوسف:٥٤]، وليس التكليم كالتكليم.

ووصف نفسه بالتنبئة، ووصف بعض الخلق بالتنبئة، فقال: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَن بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾[التحريم:٣] وليس الإنباء كالإنباء.

ووصف نفسه بالتعليم، ووصف عبده بالتعليم، فقال: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ* خَلَقَ الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[الرحمن:١-٤]، وقال: ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾، وقال: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ

وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[آل عمران:١٦٤] وليس التعليم كالتعليم.

وهكذا وصف نفسه بالغضب، في قوله: ﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ﴾[الفتح:٦]، ووصف عبده بالغضب في قوله: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا﴾[الأعراف:١٥٠] وليس الغضب كالغضب.

ووصف نفسه بأنه استوى على عرشه، فذكر في سبع آياتٍ من كتابه أنه استوى على العرش، ووصف بعض خلقه بالاستواء على غيره، في مثل قوله: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾[الزخرف:١٣]، وقوله: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾[المؤمنون:٢٨]، وقوله: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾[هود:٤٤] وليس الاستواء كالاستواء.

سبحان الله! في هذه الآيات التي أورد المؤلف -رحمه الله- أقول: دعنا مما يتعلق بالاشتراك بين صفة الخالق وصفة المخلوق، دعنا في صفة المخلوق، هل ترى ثمة تماثلًا بين استواء سفينة، واستواء إنسانٍ على سفينة؟ تصور في ذهنك استواء السفينة على جبل الجودي، حينما علت واستقرت عليه، فلاشك أن هذا له كيفية، وليست هي كيفية استواء الإنسان على السفينة، كما قال -سبحانه وتعالى-: **﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾**[المؤمنون:٢٨]، فاستواء الإنسان وعلوه وارتفاعه واستقراره على السفينة، مخالفٌ في الهيئة والكيفية، يعني في القدر المختص، المميِّز الفارق، مخالفٌ لاستواء السفينة نفسها على الجبل، ثمة قدرٌ مشترك، وثمة قدرٌ مميِّز.

إطلاق الصفة على هذا المخلوق، وعلى هذا المخلوق لم تقتضِ حصول التماثُل، كل عاقلٍ يُدرك الفرق بين هذا وهذا، فكيف بين الخالق والمخلوق، بل الإنسان نفسه تختلف كيفيةُ، ويختلف كُنه اتصافه بالصفة من حالٍ إلى حال.

الإنسان نفسه استواءه على ظهر الدابة حينما يستوي على ظهر حصانٍ، أو ناقةٍ كما قال -جلَّ وعلا-: **﴿لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾**[الزخرف:١٣]، وكذلك استواءه على السفينة **﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾**[المؤمنون:٢٨]، الهيئة، والكيفية، والحقيقة

واحدةٌ في الحالتين؟ أو هذا له هيئة، وهذا له هيئة، هذه الحالة لها هيئة، وهذه الحالة لها هيئة، والمخلوق واحد، ومع ذلك ما حَصَلَ التماثُل، فكيف يُزعم أننا لو أثبتنا الاستواء لله -عز وجل- صفةً حقيقة، فإن هذا يقتضي التشبيه. هذا لم يقتضِ بين مخلوقٍ ومخلوق، فكيف بين خالقٍ ومخلوق، هذا يدلك على خطأ المسلك الذي سلكه هؤلاء المعطِّلة.

قال -رحمه الله-:

ووصف نفسه ببسط اليدين، فقال: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاء﴾[المائدة:٦٤]، ووصف بعض خلقه ببسط اليد، في قوله: ﴿وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾[الإسراء:٢٩]، وليس اليد كاليد، ولا البسط كالبسط، وإذا كان المراد بالبسط الإعطاء والجود، فليس إعطاء الله كإعطاء خلقه، ولا جوده كجودهم. ونظائر هذا كثيرة.

فلا بد من إثبات ما أثبته الله لنفسه، ونفي مماثلته لخلقه، فمن قال: ليس لله علمٌ ولا قوةٌ ولا رحمةٌ ولا كلام، ولا يحب ولا يرضى، ولا نادى ولا ناجى، ولا استوى -كان معطلًا، جاحدًا، ممثلًا لله بالمعدومات والجمادات. ومن قال: له علم كعلمي، أو قوة كقوتي، أو حب كحبي، أو رضا كرضاي، أو يدان كيدَيّ، أو استواء كاستوائي- كان مشبهًا، ممثلًا لله بالحيوانات، بل لا بد من إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل.

هذه الخلاصة التي وصل إليها المؤلف -رحمه الله-، والحق أنَّ هذا الموضع من مصنفات شيخ الإسلام -رحمه الله- من النفائس التي ينبغي أن يُحرص عليها، وأن يُعقد عليها بالخناصر، فإن تأمُّل هذه النصوص، وحسن تدبرها، تنزاح معه إشكالاتٌ كثيرة، تتعلق بشُبه التي يطرحها أهل البدع في باب الصفات.

الخلاصة: أنه لابد من الجمع بين الأمرين:

١- إثبات القدر المشترك وبه يتحقق إثبات الصفة أصلًا لله.

٢- إثبات القدر المميِّز وبذا يتحقق تنزيه الله -سبحانه وتعالى- عن مشابهة المخلوقين.

لابد من الجمع بين إثبات القدر المشترك، والقدر المميِّز، وبذا يتحقق إيمانك بقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[الشورى:١١].

فقوله: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[الشورى:١١] **هذا فيه إثبات القدر المميِّز.**

وقوله: ﴿**وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[الشورى:١١] **فيه إثبات القدر المشترك.**

ونخلص من هذا إلى أنه يلزم من أنكر القدر المشترك يلزمه لازمان، ويلزم من أنكر القدر المميِّز لازمان.

أمَّا إنكار القدر المشترك، فيلزمه:

أولًا: تكذيب الكتاب والسنة، يلزم من أنكر القدر المشترك تكذيب الكتاب والسنة، كما مرَّ معنا في تلك النصوص الكثيرة، والتي لا يمكن الإيمان بها في ضوء لغة العرب التي أنزل الله -عز وجل- هذه الآيات بها، إلا بإثبات أن ثمة قدرًا مشتركًا بين صفة الخالق وصفة المخلوق، ولابد، وإلا كان الكلام ضربًا من العبث، ولم يكن كلامًا حقًّا، والقرآن حق، والقرآن في أرفع درجات البلاغة.

اللازمُ الثاني لمن أنكر القدر المشترك: الوقوع في التعطيل، فمن أنكر القدر المشترك، يعني أنه أنكر أصل الصفة لله -سبحانه وتعالى-، فكان معطلًا.

أمَّا الذي يُنكر القدر المميِّز، القدر الفارق، القدر المختص، فإنه يلزمه:

أولًا: تكذيب الكتاب والسنة.

وثانيًا: الوقوع في التمثيل، يلزمه الوقوع في التمثيل، من أنكر القدر المشترك عطَّل، ومن أنكر القدر المميِّز مثَّل، ومن أثبتهما فقد آمن بأسماء الله -عز وجل- وصفاته، وهذا الذي قرره المؤلف، أنه لابد من إثباتٍ بلا تمثيل، ولابد من تنزيهٍ بلا تعطيل، هو الذي أراد أن يوضحه فيما سيأتي من الأصلين والمثلين، والخاتمة الجامعة المتضمنة لتلك القواعد. فقال: (ويتبين هذا بأصلين شريفين، ومثلين مضروبين - ولله المثل الأعلى -، وبخاتمة جامعة).

قال رحمه الله:

ويتبين هذا بأصلين شريفين، وبمثلين مضروبين -ولله المثل الأعلى-، وبخاتمة جامعة.

فصل

فأما الأصلان:

فأحدهما أن يقال: القول في بعض الصفات كالقول في بعض.

انتهى المؤلف -رحمه الله- من الكلام عن المقدمة التي أكدَّ فيها **وجوبَ إثبات ما أثبت الله -جلَّ وعلا- لنفسه، وما أثبت له رسوله -صلى الله عليه وسلم- من غير تكييفٍ ولا تمثيل، ومن غير تعطيلٍ ولا تحريف**، كل ما أثبت الله -عز وجل- فواجبٌ على العبد أن يُثبته له -جلَّ وعلا-.

ثم عَطَفَ على هذا قوله بأنَّ هذا التقرير، وهذا الأصل الأصيل، يتبيَّن بأصلين شريفين، وبمثليين مضروبين، وبخاتمةٍ جامعة.

وبدأ بالأصل الأول الذي يتبين به الحقُ في هذا الباب، ويتبين به باطل مخالفيه، فإنَّ الأصل الذي ذكره المؤلف -رحمه الله- يتبين به صحةُ مسلك أهل السنة والجماعة، ويتبين به أيضًا بطلانُ مسلك مخالفيهم.

قال: **(فأمَّا الأصلان: فأحدهما أن يقال: القول في بعض الصفات كالقول في بعض)** هذا أصلٌ مهم، وقاعدةٌ هي من الأهمية بمكان، والحاجةُ إليها ماسةٌ في باب الردِّ والمناظرة، السنيُّ يحتاج هذه القاعدة، وهي: أنَّ القول في بعض الصفات كالقول في بعض، في باب الردِّ والمناظرة مع المخالفين للحق في هذا الباب، وهذه المناظرة والرد تتعلق في هذه القاعدة بمن يُثْبِتُ لله -عز وجل- صفاتٍ وينفي أخرى، قلَّ ما يُثبت أو كثُر.

إذن **محل القاعدة ومجالها هو باب الردِّ والمناظرة مع من يُثبت بعض الصفات وينفي بعضًا، بغض النظر أكان الذي أثبت كثيرًا من الصفات، أم كان قليلا**، لا فرق، أنت بحاجةٍ

إلى هذه القاعدة في بيان بطلان ذلك المسلك الذي سلكه المخالف، سواءً كثُر ما أثبته من الصفات أو قل.

وقبل أن نسترسل في بيان هذه القاعدة وشرحها، لابد من التوطئة بتمهيدٍ مهم، ما هو المسلك الذي سلكه المخالفون في هذا الباب؟ لمَ نفى من نفى شيئًا من صفات الله -سبحانه وتعالى-؟

الجواب عن هذا: -أظن أنه قد مضى في دروسٍ ماضية، وأزيد القول الآن توضيحًا فأقول-: إنَّ القوم اعتقدوا ثم استدلوا، بمعنى أنهم قد استقرت في أنفسهم عقائد، إنما تلقفوها واعتقدوها من غير طريق الكتاب والسنة، ثمَّ إنَّهم تفاجئوا بأنَّ في الكتاب والسنة ما يُخالف هذا الذي قرروه.

إذن كانوا بحاجة إلى أن يتجاوزا هذه النصوص؛ حتى تَسْلَمَ لهم تلك العقائد التي قرروا.

القاعدة التي مضى عليها القوم أو المنهج الذي سلكوه، يتلخص في مقدماتٍ ثلاث ثم نتيجة:

أما المقدمة الأولى: فهي أن إثبات الصفات التي ترجع إلى الصفات الخبرية؛ كالوجه، واليدين، والعينين، وما إلى ذلك من الصفات العظيمة لله -سبحانه وتعالى-، أو الصفات التي ترجع إلى الفعل، صفات فعلية لله -سبحانه وتعالى-، تلك صفاتٌ ذاتيةٌ خبرية، وهذه صفاتٌ فعلية خبرية؛ كنزول الله سبحانه، ومجيئه، وإتيانه، واستواءه، وما إلى هذه الصفات.

قالوا: **إثبات هذه الصفات يقتضي التجسيم؛ لأنها صفاتٌ مختصةٌ بالأجسام،** قال القوم: أن نقول: إنه قد ثبت لله -عز وجل- صفة الوجه حقيقةً، وأن لله يدًا حقيقةً، أو أن الله -عز وجل- ينزل إذا شاء حقيقةً، قالوا: إنَّ هذا يقتضي التجسيم، لمَ؟ لأن هذه صفاتٌ مختصةٌ بالأجسام. **هذه مقدمة أولى.**

المقدمة الثانية: قالوا: **التجسيم يقتضي التمثيل؛ لأنَّ الأجسام متماثلة،** إذا قلنا بثبوت هذه الصفات لله -عز وجل-، فإنَّ هذا يقتضي أن يكون جسمًا، وإذا كان جسمًا، كان مِثْلَ

المخلوقين، لمَ قلتم إنَّ ثبوت التجسيم يقتضي ثبوت التمثيل؟ قالوا: لأن الأجسام متماثلة، فإذا ثبت أنَّ هذا جسمٌ، فإن هذا يقتضي أنه كبقية الأجسام، إذا كانت الذات العليَّة -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا- جسمًا كالأجسام، فإن هذا يقتضي أن يكون مثل خلقه. **هذه مقدمة ثانية.**

المقدمة الثالثة: قالوا: **التمثيل باطلٌ، فكانت النتيجة** بعد ذلك:

يجب نفيُّ التجسيم عن الله، ولازم ذلك؛ نفي تلك الصفات التي تقتضي التجسيم.

النتيجة التي تنتج من المقدمات السابقة، ما هي؟ وجوب نفي التجسيم عن الله.

وإذا نفينا التجسيم عن الله، فإننا لابد أن ننفي الصفات التي تقتضي التجسيم، وهي الصفات الخبرية الذاتية، أو الصفات الفعلية الذاتية التي لا يُثبتها هؤلاء، وهم غالب من نناقش في هذه القاعدة، وإن كنا قد نُناقش آخرين، مِن مَن هم أكثرُ إغالًا في النفي، لكن نحن نريد الآن أن نتكلم مع الذين هم أقرب إلينا من غيرهم من هؤلاء المعطِّلة، كما سيوضح المؤلف -رحمه الله-.

إذن لابد من نفي هذه الصفات عن الله -سبحانه وتعالى-، لكن ما الحيلة، وهذه الصفات كثيرٌ منها لا يُمكن أن يُنفى نفيًّا صريحًا؟ لأنها صفاتٌ ثابتةٌ لله -عز وجل- في القرآن، ولا يمكن أن ننفيَّ ما جاء في القرآن، ومن ذلك أيضًا ما هو ثابتٌ في سنة متواترة، وهذا قطعيُّ الثبوت، فلا يمكن إنكاره صراحةً.

إذن كيف نصنع؟ **نتخذ وسيلة التأويل، والتي حقيقتها التحريف،** لكنهم ألبسوها هذا اللباس الذي يُهون من وطأة فداحة هذا الجُرم الذي يتخذونه، أو الذي يفعلونه مع النصوص.

إذن هذا هو المنهج الذي سلكه هؤلاء القوم، فكانوا يؤولون بعض الصفات ويُثبتون بعضًا، ما أثبتوه كان الإثبات موافقًا لهواهم، ولذا ما أعملوا في تلك الصفات معول التأويل، لكن المشكلة هي أنهم أتوا إلى الصفات التي لا يُريدون إثباتها لله -سبحانه وتعالى-، فسلكوا مسلك التأويل.

والتأويل ليس قضيةً ناتجةً عن علم، ليس ذلك ناتجًا عن مسألةٍ علمية، وهذا العلم هو الذي أثمر لنا مسلك التأويل، كلا التأويل مهرب ومفر، يفرون من خلاله من إثبات ما لا يُريدون لله -سبحانه وتعالى-، فلأجل ذلك يركبون هذا المركب الذي هو مركب التأويل.

إذن التأويل وسيلة، ولذلك يقول قائلهم:

وكلُ نصٍ أوهم التشبيها أوِّله أو فوِّض ورم تنزيها

إذن، التأويل وسيلة للخروج من إشكالية التشبيه، إشكالية التشبيه التي توهموها، التأويل وسيلةٌ للفرار منها، ولذا ذكرت لكم في درسٍ ماضٍ ما ذكر عثمان بن سعيد الدارمي -رحمه الله- في ((نقضه على بِشر))، أنه قد بلغه أن بِشر المريسيَّ قد سأله بعض أتباعه، ماذا نصنع مع هؤلاء الحشوية -يُريد أهل السنة- الذين يستدلون علينا بالأحاديث ذات الأسانيد الجياد، وساقوا جملةً من هذه الأسانيد، والتي تُخالف ما نُقرر؟

فقال بِشرٌ لهم -وهذه وصيته لهم، وهو من أئمة المعطلة-، قال: غالطوهم بالتأويل، فتكونون قد رددتموها بلطفٍ إن لم يمكنكم أن تردوها بعنف.

إذن مسلك التأويل مخرج، مهرب للتخلُّص والتملُّص من إثبات هذه الصفات التي لا يُريدون إثباتها لله -سبحانه وتعالى-.

عودًا على ما قدمت، هذه المقدمات التي ذكروا.

المقدمة الأولى: إثبات هذه الصفات يقتضي التجسيم بدعوى أنها صفاتٌ مختصةٌ بالأجسام، والردُّ على ذلك يكون: بقاعدة القدر المشترك، والقدر المميِّز، من فهِم هذه القاعدة اتضح له المراد؛ لأن القوم إنما قرروا إن إثبات هذه الصفات لله -سبحانه وتعالى- يقتضي التجسيم؛ لأنها صفاتٌ مختصةٌ لله -سبحانه وتعالى-، من أين نبع هذا القول؟ نبع هذا القول من ظنهم أن القدر المختص بالمخلوق هو الذي يُضاف إلى الله -سبحانه وتعالى-.

ونحن قلنا: إن القدر المختص بالمخلوق لا يدخل في الاسم المطلق، فضلًا عن أن يدخل في المختص بالله -سبحانه وتعالى. ذكرنا أمثلةً على هذا وبه يتبيَّن أن هذه المقدمة

خاطئة، غير صحيح أنهم يزعمون أن هذه الصفات إنما تختص بالمخلوقين، هذا كلامٌ غير صحيح، وبالتالي زعمهم الذي زعموا باطل، قولهم: إن إثبات هذه الصفات يقتضي التجسيم زعمٌ باطل، فالسبب الذي أداكم لهذا هو أنكم تقولون: إن هذه الصفات لا تقوم إلا بأجسام، كيف لكم أن تقولوا هذا وأنتم ما رأيتم الله -سبحانه وتعالى-، ولا رأيتم مثيلًا لله -تعالى الله عن ذلك- **هذا أولًا**.

ثانيًا: أنتم ما رأيتم كل الأجسام، أنتم ما رأيتم إلا القليل منها، فكيف لكم أن تحكموا أن هذه الصفات لا يتصف بها إلا ما هو جسمٌ؛ لأن كيفيتها كذا وكذا، وهذا ما يتناسب مع الأجسام.

إذن القوم انطلقوا من هذه الإشكالية، وهي إشكالية تعميم القدر المختص بالمخلوق، مشكلتهم أنهم قاسوا الغائب على الشاهد، فوقعوا فيما وقعوا فيه.

المقدمة الثانية تقول: إنَّ التجسيم يقتضي التمثيل؛ لأن الأجسام متماثلة.

وهذه جنايةٌ على اللغة، وجنايةٌ على الشرع، فمن الذي قال: إن الأجسام متماثلة؟ أهذا قولٌ قد دلَّ عليه العقل، أم دل عليه الحسُّ، أم دلَّ عليه الشرع، أم دلت عليه اللغة؟ الجواب: ليس شيءٌ من ذلك، بل كل ما سبق دليلٌ على ضده.

بأي عقلٍ نقول: إن الماء مثل الجبل، ومثل الصخر باعتبار أن هذا جسمٌ وأن هذا جسم؟

أيقول هذا عاقل؟! أيقول عاقل إن البعوضة مثل الشمس؟! باعتبار أن كليهما من الأجسام، بل دلَّ الشرع على أنَّ هناك مخلوقات اشتركت في قدرٍ كبير، ومع ذلك لم تكن متماثلة، قال الله -عز وجل-: ﴿**وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ**﴾ [محمد:٣٨]. يعني: إن الله -عز وجل- يستبدل عند توليِّ هؤلاء بأُناسٍ آخرين مع أن الأولين والآخرين مشتركون في الإنسية، مشتركون في البشرية، مشتركون في صفاتٍ كثيرة، ومع ذلك نفى الله -عز وجل- التماثُل.

تأمل في قول الله -عز وجل-: ﴿**إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ * الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ**﴾ **[الفجر: ٧-٨]** مع أن الاشتراك بين هذه المدن، أو هذه المشاهد والمباني واضحٌ جدًا، ومع ذلك نفى الله -عز وجل- المثلية، فكيف لكم أن تقولوا: إن الأجسام جميعًا متماثلة، هذا لاشك أنه في غاية البطلان.

ثمَّ **كانت المقدمة الثالثة**: أن قالوا إنَّ التمثيل والتشبيه باطلٌ، وهذا حقٌّ وخطأٌ معًا.

حقٌّ من حيث الأصل، التمثيل والتشبيه باطلٌ، بل كفرٌ بالله -عز وجل-، لاشك في ذلك.

ولكن ما الذي عناه القوم بهذا الوصف؟ أرادوا أن التشبيه الذي توهموه باطل، والواقع أن الذي توهموه شيءٌ خاطئ ليس هو التمثيل، قلنا القاعدة: إن التمثيل إنما هو الاشتراك في الخصائص، وهذا التمثيل الذي ذكروا ليس هو الاشتراك في الخصائص، بل إننا لو طردنا مذهبهم بحيث أنه إذا كان ثمة اشتراكٌ بين شيئين، فإن هذا يقتضي إذا كان الاشتراك بين شيئين يقتضي التمثيل، فإن لازم هذا لازمٌ خطير، وهو أن يكون الله -عز وجل- مثل كل شيء؛ لأنه يشترك -سبحانه وتعالى- مع كل مخلوقٍ في شيءٍ ولابد، ولو لم يكن إلا صفة الوجود، فصار الذي أرادوا الفرار منه سببًا في وقوعهم في ضده، أرادوا أن ينفوا أن يكون لله -عز وجل- مثلٌ، فأثبتوا لله -سبحانه وتعالى- مثليته لكل شيء، يزعمون أنهم ينتصرون لقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[الشورى:١١]، وإذا بقواعدهم تستلزم أن يكون مثل كل شيء؛ لأننا لو قلنا: إن التمثيل هو الاشتراك في القدر المشترك، فاللازم ولابد هو أن يكون الله -عز وجل وتعالى عن هذا القول- أن يكون مثل كل شيء، وهذا لا شك أنه لا يقوله مسلمٌ يؤمن بالله.

إذن تبيَّن لنا أن هذه المقدمات غير صحيحة، وبالتالي فإن النتيجة التي وصلوا إليها وهي نفي هذه الصفات، لا شك أنها غير صحيحة، ويبقى البحث بعد ذلك في لفظ الجسم والتجسيم، وهذا لفظٌ مجملٌ، والقوم مختلفون فيه اختلافًا طويلًا في تحديد ما هو الجسم، وكيف يكون التجسيم؟ وهذا ما سيتعرض له المؤلف، ونتكلم عنه لاحقًا إن شاء الله.

المقصود أنه ينبغي أن تعلم -يا رعاك الله- أن القوم في كل هذا الذي فعلوا، في كل هذا الموضوع الطويل الذي خاضوا فيه، **إنما كان الأساس فيه أنَّ القوم مشبهةٌ**، فأداهم هذا التشبيه إلى تشبيهٍ آخر، ثم كانت النتيجة أن وقعوا في تشبيهٍ ثالث.

إذن القوم في المراحل الثلاث كانوا مشبهة، الموضوع الذي فرُّوا منه وقعوا فيه كم مرة؟ ثلاث مرات، وهذا من قاعدة المعاملة بنقيض المقصود الفاسد، ليت أنهم سلكوا في نفي التشبيه المسلك الحق المبني على النصوص، المتلقَّى من قِبل الوحي، لكانوا بتوفيق الله -عز وجل- معصومين من الوقوع في هذا الانحراف، لكنَّ البليَّة أنهم راموا الهدى من غير طريق الوحي.

واعلم -يا رعاك الله- أنَّ كل من أراد الهداية من غير طريق الوحي، فسيضل ولابد، كلُّ من ظنَّ أنه يمكن أن يصل إلى الحق بعقله المجرد، فإنه سيتخبط في الضلال ولابد، العقل مثل البصر، البصيرة مثل البصر، البصر لا يمكن أن يعمل إلا بوجود نور تُبصر العين من خلاله، القلب مثل العين، وأنت إذا كنت في ظلامٍ دامس، هل يمكن أن ترى شيئًا، أو تتعطل عينك؟ ما تعمل، وظيفتها لا تؤديها، كذلك الشأن في القلب، ما لم يكن هناك نور الوحي، فإن هذا القلب ستتعطل منفعته.

إذن القوم في ابتداء الأمر -وهذا هو أساس الإشكال عندهم- أنه ما سبق إلى قلوبهم إلا التشبيه، ما تخلصوا من رجاسة التمثيل ولا نجاسته، فقالوا كل ما سبق، ولذلك انظر في كتبهم وسرِّح نظرك فيما شئت منها، فإنَّك تجد القوم مصابين بهذه البليَّة وهي بليَّة التشبيه، يقولون: كيف نُثبت لله -عز وجل- أنه يستوي، -هكذا نصوا نصًا في كتبهم-، كيف نقول: إنه استوى على العرش، كما يستوي الملك على السرير! قفوا لحظة، من أين أوتيتم؟ أوتيتم من هاهنا، أنكم ظننتم أن استواء الله على العرش، كاستواء الملك على السرير.

خذ مثلًا: إمامهم المقدَّم بلا مدافعة، الفخر الرازي في كتابه الذي سماه ((أساس التقديس))، وهذا أتى إلى جملةٍ كبيرة من الصفات، فنفاها بالتأويل صفةً صفة، فصل في كذا من الصفات، وهذا يؤول إلى كذا، بسم الله الذي بعده، وهكذا.

المقصود أنه في حدود الصفحة الخامسة بعد المائة قال: لو أخذنا بظاهر النص، فإننا نكون واقعين في التمثيل ولابد، يقول: فإن ظاهر النص أثبت لله -عز وجل- وجهًا، وأعينًا، وساقًا، (وجهًا وأعينًا ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[القمر:١٤] وساقًا).

قال: فلو أننا أخذنا بظاهر هذا النص، فإن ذلك يقتضي أن يكون الله -عز وجل- مثل شخصٍ، أن يكون مثل شخصٍ له وجهٌ فيه أعينٌ كثيرة، وساقٌ واحدة، وهذا أقبح ما يكون من صورةٍ يتصورها إنسان، ولا يجوز لمسلمٍ أن يُضيف هذه الصورة إلى الله -عز وجل.

عرفت مكمن الإشكال الآن؟ من أين أُتِيَ هذا؟ هذا الإنسان من أين أُتِيَ؟ الذي وقع في قلبه إنما هو التشبيه، ظنَّ أن الوجه المضاف إلى الله -عز وجل- مثل الوجه المضاف إلى المخلوق، والعين المضافة إلى الله -عز وجل- مثل العين المضافة إلى المخلوق، والساق المضافة إلى الله -عز وجل- مثل الساق المضافة إلى المخلوق، وبالتالي وقع في التمثيل، وهذا له أمثلة في هذا الكتاب وفي غيره، ولو شئتُ أن أسوق لك أمثلةً من هذا لسقتُ الشيء الكثير، وبه تفهم أنَّ أساس القوم هو أنهم مشبهة.

أرادوا دفع هذا التشبيه عن أنفسهم فعطلوا -كما قلنا سابقًا- شبهوا فعطلوا فشبهوا، واليوم أقول: أنهم شبهوا فشبهوا فشبهوا؛ لأنهم في المرحلة الثانية عطلوا، وشبهوا معًا، عطلُّوا حينما نفوا هذه الصفة عن الله -سبحانه وتعالى-، ولكن كيف نفوها؟ بالتأويل، وهذا التأويل الذي قاموا به هو في حقيقته تشبيه.

خذ مثلًا: إذا جاء القوم إلى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه:٥]، يقولون: إنَّ استوى من صفات الأجسام، انظر الإشكالية جاءت من التشبيه، ماذا نصنع؟

قالوا: يتعيَّن علينا نفي هذه الصفة وهي الاستواء الحقيقي، ماذا نفعل؟ نؤول، نقول: الاستواء هو الاستيلاء، والحقيقة هنا هو أنَّ القوم تردَّوا في تشبيهٍ ثانٍ، أقول: إذا كان الاستواء تشبيهًا، فالاستيلاء تشبيه.

إذا كانوا يقولون: لا نعقل من يستوي إلا وهو جسمٌ، فإننا نقول: ولا نعقل من يستولي إلا وهو جسم، ألستم أنتم الذين تُنشدون قائلين:

قد استوى بشرٌ على العراقِ   من غير سيفٍ ودمٍ مهراقِ

أنتم تقولون هذا ولا لا؟ أتيتم بهذا البيت المصنوع، قد استوى من؟ بِشرٌ، إذن الذي يستولي من؟ المخلوق، إذن أنتم وصفتم الله -عز وجل- بصفات المخلوقين، فكنتم مُشبهةٌ، وقس على هذا كلما أولوا إليه، فإنهم مُلْزَمُون فيه بنظير ما فرَّوا منه، وأنا ألتزم بهذا، وسيأتي في كلام المؤلف -رحمه الله-.

ثم كانت النتيجة أن وقعوا في التشبيه المرة الثالثة، فشبهوا الله -سبحانه وتعالى إما بناقصات، وإما بجامدات، وإما بمعدومات، وإما بممتنعات، هكذا فَعَلَ القوم.

إذن القوم مُشَبِهَة ثلاث مرات، وإذا كان التشبيه مرةً جريمةً عظيمة، فكيف بالتشبيه ثلاث مرات! لاشك أن الجناية هنا أضحت مضاعفة، القوم زعموا أنهم يخافون من التشبيه، وإذا بهم يقعون في تشبيهٍ، وتشبيهٍ، وتشبيه، القوم يزعمون أنهم يُريدون التنزيه، ولكن ليس كل من قصد التنزيه أصاب التنزيه.

خذها قاعدة: **ليس كل من أراد التنزيه أو قصد التنزيه أصاب التنزيه** فإنه قد يقع في ضد ذلك.

المشركون أرادوا تنزيه الله -سبحانه وتعالى-، فقالوا: إنه لا يليق بالله أن يُنْزِلَ كتابًا، أو يُرسل رسولًا، ظنوا أن هذا من التنزيه ﴿**وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قالوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ**﴾[الأنعام:٩١]، زعموا أنهم يُريدون تعظيم الله.

المجوس يقولون: نحن نعبد الله! لا يليق بالله -عز وجل- أن مثلنا يعبدونه مباشرة، نعبد الشيء القريب منه فنعبد الشمس، والمشركون قالوا: نعبد هذه الآلهة والأصنام لتقربنا إلى الله -عز وجل- زلفًا.

إذن ليس كل من قصد التنزيه أو التعظيم أصاب ذلك، إنما يُصيب ذلك إذا سلك المسلك الشرعي، إذا سَلَكَ المسلك الصحيح، وإلا فإنه قد يُبتلى بضدِّ ذلك، وعلى كل حال قلت لك، وأقولها وأُكررها كلُّ من يخوض في آيات الله -سبحانه وتعالى- بالباطل، إنما أُوتي بسببِ كِبرٍ في نفسه ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا**

كِبْرٌ﴾[غافر:٥٦]، والله لو أذعنت نفوسهم وأقبلت على النصوص وانقادت لها ما كان منهم هذا الذي كان، ولكن القوم عندهم كِبرٌ في أنفسهم، ابتلوا بشيء في أنفسهم، فتخبطوا.

قال بعض أهل العلم: (إنَّ من سنة الله -عز وجل- في خلقه أنه إذا عصى العبد الله -عز وجل- بشيءٍ أفسده عليه)، القوم لـمَّا كان عندهم كِبرٌ على النصوص ظنوا أنهم بعقولهم يمكن أن يهتدوا، فأفسد الله عليهم عقولهم، فقالوا بخلاف العقل، بل بما يُضحك العقلاء عليهم، ﴿**جَزَاءً وِفَاقًا**﴾[النبأ:٢٦] من الله -سبحانه وتعالى-.

إذن، لا يمكن أن تحصل الهداية إلا لمن انقاد للنصوص، وأخذ الحق منها، قال تعالى: ﴿**وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي**﴾[سبأ:٥٠] فقط الوحي هو طريق الهداية، لا يمكن للإنسان أن يصل إلى هذه الهداية بدون أن ينقاد لهذا الوحي.

أقول: إنَّ هذه القاعدة وهذا الأصل الشريف الذي أصلَّه المؤلف -رحمه الله-، وسبقه إلى لفظه ومعناه غير واحدٍ من أهل العلم، ومن أولئك ابن قدامة -رحمه الله- فإنه اعتنى بالتقرير والاستعمال لهذا القاعدة في غير واحدٍ من كتبه، كذلك أشار إليه إشارة أبو الحسن الأشعري، وغيرهما من أهل العلم، ألا وهو: **القول في بعض الصفات كالقول في بعض.**

قبل أن أذكر كيف أنَّ المؤلف -رحمه الله- فصلَّ هذا القول، فإنه قال: (**فإن كان المخاطَب ممن يُقرُّ بأن الله حيٌّ بحياء** إلى آخره)، أقول: المؤلف -رحمه الله- أراد أن يُبيِّن أن القوم متناقضون، فليس لهم ضابطٌ يصح في التفريق بين ما يمكن أو يصحُّ تأويله، وبين ما لا يصحُّ تأويله، نحن نتكلم عمن يُثبت بعض الصفات وينفي بعضًا، فنقول: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

وعليه ليس عندكم ضابطٌ صحيحٌ نفرِّق به بينما يصحُّ تأويله، وما لا يصحُّ تأويله.

قال -رحمه الله-:

فإن كان المخاطب ممن يقرُّ بأن الله حيٌّ بحياة، عليمٌ بعلم، قديرٌ بقدرة، سميعٌ بسمع، بصيرٌ ببصر، متكلمٌ بكلام، مريدٌ بإرادة. ويجعل ذلك كله حقيقة، ويُنازِع في محبته ورضاه، وغضبه وكراهيته، فيجعل ذلك مجازًا، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النِعم والعقوبات.

الآن المؤلف -رحمه الله- يقول: إذا كان الخطاب، إذا كانت المناظرة، إذا كان النقاش مع هذه الفئة من المتكلمين، الذين يُثبتون بعض الصفات ويُنفون بعضًا، والشيء الذي أثبتوه من الصفات الوجودية لله -سبحانه وتعالى- هي هذه الصفات السبع، طبعًا هؤلاء جمهورهم أجمعوا على ذلك، ثم بعد ذلك منهم من ربما يزيد على هذا بعض الإثبات في بعض الصفات، لكنْ هذا القدر مما أجمع عليه أصحاب هذه الفرقة، إثبات هذه الصفات السبع:

له الحياة والكلام والبصر سمعٌ إرادةٌ وعلمٌ واقتدر

كم صفة؟ هذه صفاتٌ سبع، وتُسمى عندهم: **صفات المعاني**، ويُسمونها أيضًا: **الصفات النفسية**، ويُطلقون عليها أيضًا: **الصفات الأزلية**.

إذن، هذه الصفات السبع يقولون: إنها صفاتٌ حقيقةٌ لله -عز وجل-، فالله عليمٌ بعلمٍ، وعلمه صفةٌ له، وهذا الصفة أزلية لله -عز وجل-، والله مريدٌ بإرادةٍ أزلية، والله متكلمٌ بكلامٍ أزلي، والله يسمع ويُبصر إلى آخر هذه الصفات السبع.

إذن هذا القدر من الصفات يزعمون أنهم يُثبتونه، مع أن التحقيق أنَّ هذا الذي يزعمون إثباته إذا استثنينا صفة الحياة، كل واحدةٍ من هذه الصفات إثباتهم فيها مخالفٌ لمنهج السلف الصالح في قدرٍ ما يزيد أو ينقص، لكنَّ إثباتهم ليس إثباتًا صحيحًا من كل وجه، لكننا نقول: أنتم في الجملة تُثبتون هذه الصفات السبع.

المؤلف -رحمه الله- يقول: إذا كان هؤلاء المخاطبون يُقرون بأنَّ لله -سبحانه وتعالى-، يثبتون لله هذه الصفات الحقيقة، لكنهم لا يُثبتون المحبة، لا يُثبتون لله الرضا، لا يُثبتون لله الغضب، لا يثبتون لله البُغض، لا يُثبتون لله الكراهية إلى آخر هذه الصفات التي

هي صفات خبرية يؤولونها، كذلك ما يرجع إلى صفات الذات؛ كالوجه، والعين، واليدين، والساق، والقدم إلى غير ذلك مما ثبت في النصوص، لا يُثبتون ذلك لله -سبحانه وتعالى-.

ماذا يصنعون؟ يؤولون.

قال -رحمه الله-: (**فيجعلُ ذلك مجازًا**) ما العلاقة بين المجاز والتأويل؟

العلاقة بينهما علاقة وسيلة بنتيجة، فالمجاز وسيلة التأويل، فإنه يكاد أن يكون كل تأويلٍ من طريق المجاز.

إذن هذا التأويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى غيره، ونحن نتكلم عن التأويل الباطل، التأويل الذي هو بمعنى التحريف، التأويل الذي لا دليل عليه، يزعمون أن هذه مجازات، فنؤول، ونقول إن هذا اللفظ جاء مجازًا لا حقيقة، ﴿**وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ**﴾[الفتح:٦]، ﴿**يُحِبُّهُمْ**﴾[المائدة:٥٤]، الله -عز وجل- مثلًا يمقت، المقت: أشدُّ البُغض إلى غير ذلك مما جاء في النصوص، كل ذلك نقول: هذه مجازات، فنؤول عن طريق المجاز.

والغالب أنهم يُعيدون تلك الصفات التي لا يُثبتونها لله -سبحانه وتعالى- إلى شيءٍ مما أثبتوا؛ كالإرادة، فالمحبة إرادة الإنعام، والغضب، والبغضُ كل ذلك إرادة الانتقام.

إذن يُحيلون المعنى الذي يفرون من إثباته إلى شيءٍ يُثبتونه لله -سبحانه وتعالى-.

قيل له: الآن عرفنا هذا الذي سار عليه القوم، يُثبتون بعضًا، وينفون بعضًا، ويصفون هذا الذي نفوه بأنه مجازات فنؤوله.

قال -رحمه الله-:

قيل له: لا فرق بين ما نفيتَه وبين ما أثبتَّه، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل، وإن قلت: له إرادةٌ تليق به، كما أنَّ للمخلوق إرادةً تليق به.

قيل لك: وكذلك له محبةٌ تليق به، وللمخلوق محبةٌ تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به.

قلت لك قبل قليل: **القوم ليس لهم فارقٌ صحيح منضبط بين ما يصحُّ تأويله وما لا يصحُّ تأويله، ولذلك لماذا أنتم تُثبتون بعضًا وتنفون بعضًا.**

الفارق الأول -وهو الذي النقاش فيه الآن مما يزعمون- قالوا: لا، نحن عندنا فارق، نحن لا نتكلم بتحكُم، عندنا فارق **هذا الفارق هو: أن الصفة التي تقتضي التشبيه ننفيها، والتي لا تقتضي التشبيه نُثبتها**، يزعمون أن هذا هو الفارق، والنقاش معهم سيكون من خلال هذا الذي ذكروا.

قال المؤلف -رحمه الله-: **(لا فرق بين ما نفيتَه وبين ما أثبتَّه، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر)** بمعنى انظر الآن التطبيق على القاعدة، ما القاعدة؟ القول في بعض الصفات كالقول في بعض ثبوتًا واستدلالًا.

يقول المؤلف -رحمه الله-: إن كان الشيء الذي أنكرتموه يقتضي التشبيه، فالشيء الآخر الذي أثبتموه يقتضي التشبيه، إن كانت صفة المحبة تقتضي التشبيه، فإنَّ صفة الإرادة تقتضي التشبيه.

وبالتالي أنتم أمام خياراتٍ ثلاثة، لا محيص ولا حيلة لكم في غيرها:

إمَّا أن تجعلوا الجميع تمثيلًا، وبالتالي تنفوها كلها.

وإمَّا ألا تكون كلها تمثيلًا، فعليكم أن تُثبتوها جميعًا.

أو تُقروا على أنفسكم بالتناقض، والتناقض قبيحٌ عند جميع العقلاء.

كونكم تُثبتون هذه وتُنفون هذه بلا دليل، والباب بابٌ واحد، هذا منكم تناقضٌ قبيح، وتحكمٌ مرذول غير مقبول.

بالمناسبة هذه القاعدة تصلح معنا في جانبين، والمؤلف اعتنى بالأول وهو ما ذكرت لك **أنه إن كان ما أنكروه تشبيهًا فالذي أثبتوه تشبيهًا** كما ذكر المؤلف -رحمه الله-.

أيضًا نحن نستفيد من هذه القاعدة في شقٍ آخر، وهو: **إن كان الذي أنكروه تشبيهًا، فالمعنى الذي أوَّلوا إليه تشبيهٌ.**

كلها ننتفع بها في قاعدة: **القول في بعض الصفات كالقول في البعض.**

أُعيد: ١-إن كان ما أنكرتموه من الصفات يقتضي التشبيه، فإن الطرف الآخر الذي -أثبتموه من الصفات يقتضي التشبيه.

٢- إن كان الذي أنكرتموه من الصفات تشبيهًا، فإن المعنى الذي أوَّلتم إليه تشبيهٌ، بمعنى قلتُ هذه قبل قليل، يقولون مثلًا: إنَّ المحبة تشبيه، إثباتها لله -عز وجل- تشبيه، فنحن نؤول المحبة بإرادة الإنعام، فنقول: المعنى الذي أوَّلتم إليه وهو الإرادة تشبيه، إذا كانت المحبة لا يتصف بها إلا جسم، فإننا نقول: والإرادة لا يتصف بها إلا جسم.

يقولون مثلًا: إنَّ صفة الوجه لا تُثْبَتُ لله؛ لأنها تقتضي التشبيه، ماذا نصنع؟ قالوا: نؤول الوجه بالذات.

فنقول: والذات إثباتها لله تشبيه؛ لأنكم إذا قلتم إننا لا نعقل من له وجهٌ إلا وهو مخلوق، فنحن نقول: لا نعقل من له ذاتٌ إلا وهو مخلوق، نحن نتكلم معهم على سبيل التنزُّل في الجدال.

يقولون مثلًا: إن الاستواء هو الاستيلاء؛ لأنَّ الاستواء تشبيه، فنقول: أنتم لا تزالون في التشبيه؛ لأنَّ الاستيلاء تشبيه.

إذا قالوا: العلوُّ نصرفه ونحصره في القهر فقط؛ لأننا لا نعقل من هو عالٍمٍ بالذات إلا وهو مخلوق، فنقول: ونحن لا نعقل من يقهر إلا وهو مخلوق.

إذا كانوا يؤولون الكلام، يقولون: إن الله لا يتكلم بحرفٍ وصوت كلامًا يليق به، إنما الكلام هو الكلام النفسي القائم بالله، لماذا؟ قالوا: لأن الكلام بحرفٍ وصوت من صفات الأجسام، لماذا؟ قالوا: لأنه يقتضي لسانًا، وشفتين، وأسنانًا، ولهواتٍ، ودخول هواء، واصتكاكه، وكل ذلك من صفات الأجسام.

فنقول: وكذلك الكلام النفسي يقتضي قلبًا ودماغًا، وهذا من صفات الأجسام، فررتم من تشبيه، فوقعتم في تشبيه.

إذن نحن نستفيد من قاعدة القول في بعض الصفات كالقول في بعض من الجهتين.

دعونا فيما قال المؤلف -رحمه الله-.

قال -رحمه الله-: (**لا فرق بين ما نفيتَه وبين ما أثبتَّه**) إن كان هذا يقتضي التشبه، فما أثبته يقتضي التشبيه، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: (**إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل**)، هذا الخيار الأول لك.

إما أن تقول: الكل يقتضي التمثيل، وبذلك تُصبح ممثلًا صريحًا، وحكمك واضح، ما في داعي للمراوغة، ولا اللف والدوران، ممثِّل مثل الممثلة، ويُحكم عليك بما يُحكم عليهم، وانتهينا.

قال: (وإنْ قلتَ له إرادةٌ تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به.

قيل لك: وكذلك له محبةٌ تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضًا وغضبٌ يليق به، وللمخلوق رضًا وغضبٌ يليق به)، الباب بابٌ واحد.

لماذا إذا جئت إلى الإرادة قلت: إنَّ له إرادةً تليق به، ولا تقول هذا في المحبة؟! هذا منك تحكُم، أنت تقول: لله إرادةٌ تليق به، فنقول: وقل له محبةٌ تليق به.

وإن قال: (الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام)، يقول: ما يمكن، هذه الصفة لا يمكن أن نُخرجها عن حدود المخلوقين؛ لأنَّ الغضب هو غليان دم القلب لطلب الانتقام، (قيل له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعةٍ، أو دفع مضرة).

أهل السنة في هذا الموضع، يُجيبون بوجهين:

بالإبطال.

وبالقلب.

يُجيبون أولًا: بالإبطال، بمعنى أنهم يقولون: لا نُسلِّم لك أن الغضب الذي هو غضب، بغض النظر عن الإضافة، هل هو غضب الله أو غضب المخلوق؟ الغضب من حيث هو هذا المعنى المطلق، وهذا الذي قلنا فيه القدر المشترك لا نُسلِّم لك أن الغضب هو غليان دم القلب، غليان دم القلب في المخلوق أثرٌ عن غضبه، حتى هذا ليس تعريف الغضب عند المخلوق، هذا ليس هو الغضب عند المخلوق، هذا أثر الغضب، هذا واحد، اثنين: عند المخلوق.

إذن أنت ذهنك ذهب إلى تعريف القدر المختص بالمخلوق، وقلنا: إن القدر المختص بالمخلوق لا يجوز أن يُعرَّف به القدر المشترك، فضلًا عن أن يُعرَّف به القدر المختص بالواحد الأحد -سبحانه وتعالى-.

انتبه هنا فإن من المؤَّولة ومن المفوِّضة من يُغالط في هذا الموضع، يقول: طيب عرِّف لي الغضب، المعاني الكلية معلومةٌ بالبداهة، ويتعسر، أو يتعذر تعريفها، المعاني الكلية تُعلم بالبداهة، معلومةٌ بالفِطرة، كل أحدٍ يعرف اللغة، يفهم ما معنى غضب؟ وهذا القدر قد يصعُب، وقد يتعذر أن يُعرَّف، فيُقال: ما هو العلم؟ ما هو الغضب؟ ما هو البُغض؟ ما هو كذا؟ ما هو كذا؟ فرح، عرِّف لي الفرح، هذا أمرٌ بدهي، معلومٌ بالفِطرة، وربما لو عرفناه زاد غموضًا.

إذن التلبيس الذي يحصل هنا ينكشف بفهم قاعدة وهي: **عدم التعبير لا يعني عدم المعنى**، هذه المعاني الكلية، قد يصعب تعريفها؛ لأنها ليست شيئًا متمثلًا أمامك، عرفت، ليس مسجدًا، ليس سيارة، ليس قمرًا تراه فتصفه، أو ترسمه، هذه أشياء تُحس، بالتالي قد يصعب تعريفها.

ولذلك العرب لا تجد في كتبهم أن يُعرفون مثل هذه الأشياء؛ لوضوحها، التعريفات تتعلق بما يغمُض، معنى غامض، تجد هذا يوضِّح، أما الأشياء الواضحة لا تجد أن أهل اللغة يُعرفونها، **إيضاح الواضحات قد يكون من أعضل المعضلات**.

إذن صعوبة التعبير عن شيء، لا يعني أنه لا معنى له -انتبه لهذه المغالطة في هذا الموضع- قال: وإن قال: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، إذن هذا هو الأمر الذي قلته لك أننا نُجيب بالإبطال، **مسلك الإبطال**، فنقول: لا هذا الكلام غير صحيح، ليس الغضب الذي هو غضب فقط، المعنى المطلق، الاسم قبل الإضافة ليس هو هذا، ولا نُسلِّم لك بهذا، وكلامك لا دليل عليه هذا مسلك الإبطال.

المسلك الثاني: القلب، نقلب الحُجة عليه، ومن أقوى وأحسن ما يكون في المحاججة مسلك القلب، تجعل حُجته حجةً عليه، تجعل حجته التي يستدل بها دليلًا عليه.

قيل له: (**والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعةٍ أو دفع مضرة**) إن كان الغضب غليان دم القلب، فالإرادة ميل النفس، أو ميل القلب، وهذا من صفات الأجسام، إذا كان الأول من صفات الأجسام، فالثاني من صفات الأجسام.

لكن قد يقول: أنت عرَّفت إرادة المخلوق، قال: فإن قلت هذه إرادة المخلوق، قيل لك: وذاك الذي ذكرته ما هو؟ غضب المخلوق

أحلالٌ على بلابله الدوح حرامٌ للطير من كل جنسِ

هذا الذي عرَّفته هو غضب المخلوق، كما أنني عرفت إرادة المخلوق، قال: (وكذلك يُلزم بالقول في كلامه، وسمعه، وبصره، وعلمه، وقدرته) إلى آخره، كل شيءٌ يقوله، نحن نُلزمه بمثل ما قال.

إذا قال مثلًا: الاستواء يقتضي الافتقار، والافتقار من صفات الأجسام، فنقول: والعلم تصور القلب، والقلب من صفات الأجسام، أنت تُثبت لله العلم أم لا؟ سيقول: نعم أُثبت، نقول: إذن أنت مُشبِّه، إذا كان الاستواء إثباته تشبيه، فإن العلم إثباته تشبيه، فإن

قال: لا، أنت عرفت هنا علم المخلوق، حينما نقول: إنه تصور القلب، أنت عرفت علم المخلوق، نقول: وأنت قبل قليل عرفت استواء المخلوق.

إن قال: إنَّ إثبات العين لله -عز وجل- يقتضي إثبات الحدقة، وذلك من صفات الأجسام، فإننا نقول: وإثبات السمع -وأنتم تُثبتون السمع- يقتضي إثبات الأذن والصِماخ، وذلك من صفات الأجسام، هم يُثبتون لله السمع ولا لا؟ يلزمكم أن تكونوا مُشبِّهةٌ، كما أنكم تزعمون أن الذي يُثبت العين مشبه، هذه مقابل هذه، وكل شيءٍ تقولونه في هذه الصفة التي تنفونها سنقول مثله في الصفة التي تُثبتونها، وهذه حُجةٌ لا حيلة فيها، إلا أن ينفصلوا إلى تشبيهٍ تام، أو إلى إثباتٍ تام، أو يحكموا على أنفسهم بأنهم متناقضون.

وعلى كل حال، تناقُض المبتدعة أمرٌ لا يُجحد ولا يُنكر.

قال -رحمه الله-:

وكذلك يُلْزَم بالقول في كلامه وسمعه وبصره وعلمه وقدرته، إنْ نفى عن الغضب والمحبة والرضا ونحو ذلك ما هو من خصائص المخلوقين، فهذا منتفٍ عن السمع والبصر والكلام وجميع الصفات، وإن قال: إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفيه عنه. قيل له: وهكذا السمع والبصر والكلام والعلم والقدرة.

فهذا المُفرِّق بين بعض الصفات وبعض، يقال له فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته، فإذا قال المعتزلي: ليس له إرادةٌ ولا كلامٌ قائم به؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات، فإنه يُبَيِّن للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم، ولا تكون كصفات المحدثات. فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك.

يقول المؤلف -رحمه الله-: أنت يا من نُخاطبك ممن يُثبت هذه الصفات -صفات المعاني لله -عز وجل- ماذا تقول للمعتزليِّ إذا نفى عن الله الإرادة؟ ستقنعه بأن الإرادة المضافة إلى -سبحانه وتعالى- لا تقتضي التشبيه، إنما له إرادةٌ تليق به، ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[الشورى:١١]، كما أنه في ذاته ليس كالمخلوقين، وكذلك هو في صفاته ليس كالمخلوقين.

فيقول المؤلف: والمثبتون يتعاملون معك كما تعاملت أنت مع ذلك المعتزلي سواءً بسواء.

قرأتُ مرةً لأحد هؤلاء المتكلمين، جاء إلى صفة الإرادة لله -سبحانه وتعالى-، وكان يُناقش المعتزلة في إثباتها، فيقول: يا الله العجب! الله يُثبتُ هذه الصفة لنفسه، والمعتزليُّ ينفيها، فكأنه يقول: أنا أعلم بالله من نفسه، كلامٌ جميل.

لكن المؤسف هو أن هذا الإنسان نفسه، ما التزم بهذا الكلام الجميل، ولا طرده، صح ولا لا؟ ما التزم في بقية الصفات، الله -عز وجل- كما أنه أثبت لنفسه الإرادة وهو أعلم بنفسه -جلَّ وعلا- هو كذلك الذي أثبت لنفسه المحبة، والحكمة، والحِلم، والمجيء،

والإتيان، والوجه، واليدين إلى آخر ذلك، فهل أنت أعلم بالله من الله حينما تقول: لا الله لا يليق به ذلك؟!

إذن عجيبٌ شأن هذا التناقُض الذي يقع فيه القوم، الرازي الذي ذكرته قبل قليل، لما كان يُناقش الجهمية والمعتزلة الذين ينفون عن الله -عز وجل- السمع والبصر، يقول: هذه، أو هاتان الصفتان لله -سبحانه وتعالى- دلَّ عليهما الكتاب والسنة، فوجب علينا إثباتها، هذا مما وجب علينا إثباته لله -سبحانه وتعالى-، وهذا أمرٌ عجيب وبقية الصفات التي أدلتها ربما أكثر من أدلة السمع والبصر، يعني نفسه قبل هذا في تفسيره، لو رجعت إلى تفسيره، لما أورد إيرادًا، لما تكلم عن إثبات السمع لله -عز وجل-، أورد إيرادًا فقال: إن السمع إنما يكون تأثرٌ من اصطكاك الهواء، والتأثر ممتنعٌ على الله، أورد هذا الإيراد، يقول: أنت تُثبت السمع، طيب إذًا أنت ستقع بهذا في التشبيه، قال: إن السمع لا يستلزم ذلك، تملص وتخلص من هذا الإشكال السمع لا يستلزم ذلك، السمع من حيث هو لا يستلزم ذلك.

لكن هذه الحُجة نفسها لماذا لم يلتزمها في بقية الأشياء التي نفاها عن الله -سبحانه وتعالى-؟ أليس هذا من الأمر العجيب، ومن التناقُض البغيض! الله المستعان.

قال -رحمه الله-:

فإن قال: تلك الصفات أثبتها بالعقل؛ لأنَّ الفعل الحادث دل على القدرة.

هنا الضابط الثاني الذي ذكروا.

الضابط الأول الآن أصبح غير صالح ما هو؟ أن ما يقتضي التشبيه نؤوله، وما لا يقتضي التشبيه لا نؤوله، العلم، والسمع، والبصر، والحياة، والكلام، والإرادة، والقدرة، هذه لا تقتضي التشبيه، فنحن نُثبتها، بقية الصفات تقتضي التشبيه فنحن ننفيها.

المؤلف يقول: إن كانت هذه تقتضي التشبيه فما أثبتموه يقتضي التشبيه، وإذا كانت هذه لا تقتضي التشبيه، فهذه لا تقتضي التشبيه، إذًا هذا ضابطٌ غير منضبط.

هل عندكم غيره؟ قالوا: نعم، عندنا ضابطٌ آخر وهو هذا الضابط الثاني: أن ما أثبته العقل أثبتناه، وما لم يُثبته العقل نفيناه، هذا الضابط الثاني، وسنرد عليه بقاعدة: القول في بعض الصفات كالقول في بعض.

قال -رحمه الله-:

فإن قال: تلك الصفات أثبتها بالعقل؛ لأن الفعل الحادث دل على القدرة، والتخصيص دل على الإرادة، والإحكام دل على العلم، وهذه الصفات مستلزمةٌ للحياة، والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك.

قال له سائر أهل الإثبات: لك جوابان:

قال: عندي دليل وهو العقل، الشيء الذي دلَّ عليه العقل أنا أثبته، والذي لم يدل عليه العقل لا أُثبته، كيف دلَّ العقل على إثبات هذه الصفات السبعة التي هي صفات المعاني، أو الصفات النفسية؟ قال: إنَّ هذا الكون لابد أن يكون من خلقه متصفًا بالعلم والقدرة والإرادة ، لماذا؟ قال: لأن وجود هذه المخلوقات، وجود هذه المفعولات، دليلٌ على أن موجدها متصفٌ بالقدرة، وإلا فإن فاقد القدرة لا يُوجد شيئًا.

إذن لابد للعقل أن يكون الخالق متصفًا بالقدرة.

إذن، عندنا الآن **الصفة الأولى وهي القدرة.**

ثانيًا: هذه المخلوقات متصفةٌ بالإتقان والإحسان، ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧]، وأتقن كل شيءٍ صنعه -سبحانه وتعالى-، والإتقان والإحسان دليلٌ على العلم، فالجاهل لا يُحسن صنعته ولا يُتقنها، إذن كان الإتقان والإحكام دليل العلم.

إذن الخالق متصفٌ بالعلم، هذا رقم اثنين.

قالوا: والتخصيص دليل الإرادة؛ بمعنى هذه المخلوقات مخصصة بمقادير وأحوال وأوقات، وهذا التخصيص لا يكون إلا من مريد، يعني هذا الله -عز وجل- يُخصصه بطول، وهذا يُخصصه بطول، هذا يُخصصه بلون، وهذا يُخصصه بلون، هذا المخلوق يُخصصه بقدر، وهذا يُخصصه بقدر، إذن ليست المخلوقات متساوية على حدٍ واحد، إنما بينها تفاوت، فهذا مخصص بحال، أو وقت، أو قدر، وذاك مخصص بكذا.

إذن هذا التفاوت والتخصيص المختلف دليلٌ على أن الخالق مُريد.

ولذلك أراد أن يكون هذا بكذا على الهيئة الفلانية، وهذا على القدر الفلاني.

إذن لابد أن يكون الخالق مريدًا، دلَّ العقل على **صفة الإرادة**. الآن كم صفة؟ **ثلاث صفات**.

قالوا: والقدرة، والعلم، والإرادة لا تكون إلا في حي، مستحيل أن توجد هذه الصفات الثلاثة إلا في حي، فثبت عندنا صفة الحياة، وهذه رقم أربعة.

قالوا: **والحي لابد أن يكون سميعًا بصيرًا متكلمًا**، لابد أن يكون الحي سميعًا بصيرًا متكلمًا، لم؟ قالوا: لأنه لو لم يكن كذلك لكان متصفًا بأضدادها، لكان أعمى، وأصم، وأبكم، وأضدادها نقصٌ، وبإجماع المسلمين الله منزهٌ عن النقص، فثبت أنه متصف سمع بصر كلام، إذن ثبت عندنا صفاتٌ سبعٌ هي صفات المعاني.

العقل، ماذا نصنع؟ العقل هو الذي جعلنا نُثبتها، طيب غيرها من الصفات الكثيرة واردة في الكتاب والسنة، قالوا: لا، هذه ما دلَّ على إثبات العقل، إذن علينا أن ننفيها عن الله -سبحانه وتعالى-.

المؤلف يقول: هذا الكلام مردود من وجهين.

قال -رحمه الله-:

قال له سائر أهل الإثبات: لك جوابان:

أحدهما: أن يقال: عدم الدليل المعيَّن لا يستلزم عدم المدلول المعيَّن، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل، كما على المثبِت. والسمع قد دل عليه، ولم يعارض، ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالمُ عن المعارِض المقاوم.

قال المؤلف -رحمه الله-: الجواب الأول: يا من يدَّعي أن الضابط هو العقل، ما أثبته أثبتناه، وما لم يُثبته نفيناه.

يقول: أولًا نقول: (**عدم الدليل المعيَّن لا يستلزم عدم المدلول المعيَّن**) بمعنى: الآن لو أن شخصًا استدل على وجوب الصيام -صيام رمضان- بحديثٍ ضعيف، استدل إنسانٌ على وجوب صيام رمضان بحديثٍ ضعيف، فجاء آخر وبيَّن له ضَعْفَ هذا الحديث، هل لهذا الذي بيَّن الضعف أن يقول: إذن الصيام غير واجب؛ لأن هذا الدليل ضعيف، هذا كلام غير صحيح، لماذا؟ لأننا نقول: عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعيَّن، لم؟ لأنه قد يثبت بدليلٍ آخر، فنقول: إن كان هذا الدليل ضعيفًا، فالمدلول ثابت، لقوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**﴾[البقرة:١٨٣]، وأدلة أخرى أيضًا.

إذن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين؛ لأنه قد يثبت بدليل آخر، أنتم تقولون: العقل لا يدل على تلك الصفات الأخرى، نقول: سلمنا لكم جدلًا -نحن نتكلم الآن على سبيل التنزُّل- سلمنا أن العقل ما دلَّ عليها، فكان ماذا؟ هذا لا يعني أنها غير ثابتة، لم؟ لأن العقل دليل، وليس كل الأدلة، فإذا كان هذا الدليل المعيَّن ما دلَّ على بقية الصفات، فهناك أدلةٌ أخرى دلت على إثباتها.

قال -رحمه الله-: (**أن يقال: عدم الدليل المعيَّن لا يستلزم عدم المدلول المعيَّن، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبتُ ذلك فإنه لا ينفيه**). هو فقط لا يُثبته، ويقف ولا يقول إنه

ثابت، ولا يقول إنه منفي، هو يقول: أنا ما أدري، ما عندي قدرة على هذا الإثبات، ولكن أيضًا ليس عنده قدرة على النفي.

لكن عندنا نحن دليلٌ من الشرع، فهو دليلٌ آخر يثبُت به المدلول.

قال: (**وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأنَّ النافي عليه الدليل، كما على المثبت**).

وهذه قاعدة وعليها جماهير أهل العلم أن على النافي الدليل كما على المثبت، ونحن نُطالبه إذا نفى شيئًا أن نقول: ما الدليل عليه؟ لأن هذا النافي إما أن يكون نفيه عن حُجة، أو عن غير حُجة، فإن كان عن غير حُجةكان متكلمًا بغير علم، وإن كان بُحجة فعليه أن يُبينها، وإلا لأصبح كل من نفى شيئًا كلامه صحيح.

إذا نفى الخالق، والرسالة، والقرآن يقول له: هذه كلها غير صحيحة، أنا نافي، وبالتالي كلامه صحيح، هل هذا مقبول عند عاقل؟!

إذن على النافي الدليل كما أنه على المثبِت، كما أنه إذا أثبت إنسانٌ شيئًا قلنا ما الدليل؟

نقول: ﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ**﴾ [الأنبياء:٢٤]، كذلك الذي يقول: لا، هذا غير ثابت، نقول: ﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ**﴾ [الأنبياء:٢٤].

قال: (**والسمع قد دلَّ عليه**) السمع دلَّ على هذا القدر الذي نفيتموه، السمع دلَّ في سبع آياتٍ على ثبوت الاستواء لله -عز وجل-، السمع قد دلَّ في عشرات، بل في مئات الأدلة على ثبوت العلو الذاتي لله -سبحانه وتعالى-، عشرات الأدلة في الكتاب والسنة دلت على إثبات المحبة لله -عز وجل-.

إذن هناك دليلٌ سلمنا أن الدليل العقلي لم يُثبت، لكن الدليل السمعي أثبت.

قال: (**ولم يُعارض ذلك معارضٌ عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوِم**). لم؟ لأنه دليلٌ صحيح فكيف إذا كان دليلًا أقوى، إذا كان دليلًا صحيحًا وجب التسليم له، فكيف إذا كان دليلًا أقوى من الدليل العقلي.

أيها أقوى؟ الدليل العقلي الذي يُبنى على عقلٍ محدود، عقل الإنسان محدود، ليس له سلطان إلا على مملكةٍ محدودة، لا يستطيع أبدًا أن يحكم خارجها، مستحيل، لو سألتكم الآن

أنتم تجلسون أمامي وتروني بأعينكم، ما الذي في جيبي؟ أجيبوني بالتفصيل، حرِّكوا عقولكم، ألستم أصحاب عقول؟ ما الذي في جيبي؟ هذه قضية غيبية بالنسبة لكم، صح ولا لا؟ هذا أمرٌ غيبي، وهذا الأمر الغيبي لا يمكن، العقل يقول أنا عاجز، لو جلستم من الآن إلى غدٍ تُفكرون بعقولكم، لا يمكن أن تصلوا بالتفصيل، هذه مسألة خبرية، إما أن أُخبر، أو يأتي شخص ويأخذ ما في جيبي، لكن لا أحد يُحاول ذلك.

إذن هذا أمرٌ خبري، أين العقل؟ أين العقل الذي تزعمون أنه شيءٌ قوي؟ العقل يقول: أنا هنا عاجز، أنا ذو حدودٌ معينة، لا أستطيع أن أتجاوزها، أنت الآن تُطالبني أن أعرف وأُدرك شيئًا لا يمكن أن أُبصره؛ لأن هناك حاجز يحول دون الإبصار، والعقل إنما هو محدودٌ بالمحسوسات؛ يعني شيء يتعلق بالحواس الخمس، ما سوى ذلك العقل عاجز، يقول: أنا لا أستطيع هنا أن أقف.

إذن، أولًا: حدوده ضيقة، ما يستطيع أن يتجاوزها، ثمَّ النوازع المؤثرة فيه كثيرة، ثم إن الخطأ واردٌ عليه، كم أولئك الذين يقولون: إنَّ عقولهم قد أرشدتهم إلى قواعد وإلى أحكام، ثم أقروا بعد ذلك أن عقولهم أرشدتهم إلى أنهم كانوا مخطئين.

إذن العقل محدود، العقل تتنازعه النوازع، وربما يحيف ويخرج عن حدود الإنصاف، وقد يُخطئ وما أكثر ما يُخطئ، فأيها أقوى، هل العقل؟ أم الوحي الذي نزل من العليم الخبير؟ الذي هو تنزيلٌ من الرحمن الرحيم، هذا الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أيها أقوى؟ إذن إذا كان العقل الذي لا ينبغي المبالغة في تعظيمه ما أرشد ولا دل على إثبات تلك الصفات، فإننا نقول:

فإنه لم ينفها، هذا أولًا.

ودلَّ على إثباتها ما هو أقوى منه، وما يجب الإذعان به، والتسليم له، وهو الدليل النقلي.

إذن، واجبٌ علينا أن نُثبت تلك الصفات التي دلَّ عليها النقل، وإن كان العقل ما دلَّ عليها.

قال شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم -رحمه الله- في ((رسالة التدمرية)):

الثاني: أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبتَّ به تلك من العقليات، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم، يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكفار يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه، وعقاب أعدائه، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته - وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة - تدل على حكمته البالغة، كما يدل التخصيص على المشيئة وأَوْلَى، لقوة العلة الغائية، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم، أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة.

لا يزال الحديث متصلاً بموضوع مناقشة المفرقين بين الصفات، حيث إنهم أثبتوا بعضًا، ونفوا بعضًا، وكان مما زعموا أنه ضابط هذا التفريق دلالة العقل، فما أثبته العقل أثبتناه، وما لم يثبته العقل نفيناه، هكذا قالوا، وكان الجواب الأول من المؤلف -رحمه الله- أنه:

إذا سُلِّم بأن العقل لم يدل على هذه الصفات التي نفيتموها، فإنه أيضًا لم ينفها، **وعدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، إذ قد يثبت بدليل آخر.**

ثم شفع هذا الجواب بجواب ثانٍ، وهو أن أهل الإثبات يمكنهم أن يستدلوا على إثبات تلك الصفات التي نفيتموها بمثل استدلالكم، وهو العقل، فإذا كان العقل قد دل على أن التخصيص دليل المشيئة، فإن العقل يدل أيضًا على أن التخصيص بالإكرام دليل المحبة، ودليل الرحمة، وأنتم تنفون ذلك.

كما أن التخصيص بالإهانة والعقوبة في الدنيا والآخرة دليلٌ عقليٌّ على ثبوت صفة البغض، وصفة الغضب لله سبحانه، وأنتم تنفون ذلك، وهلم جرا في صفات كثيرة، يمكن أن نثبتها على سنن ما أثبتم الصفات التي أثبتموها، وهي الصفات النفسية، أو صفات المعاني، أو الصفات الأزلية عندكم.

إذًا خلاصة هذا الوجه من الجواب أننا **يمكن أن نستدل بالعقل أيضًا على ما نفيتم، وعليه فلا يصح قولكم إن العقل لم يدل على الصفات التي نفيناها، أو لم يدل على ثبوت سوى ما أثبتنا، هذا الكلام غير صحيح**، العقل دل على هذه السبع، ودل على غيرها أيضًا، فإذا كنتم أثبتم السبع لدلالة العقل، فأثبتوا غيرها أيضًا بدلالة العقل، فالقول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، وهنا يقول -رحمه الله-:

(كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته، وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة تدل على حكمته البالغة، كما يدل التخصيص على المشيئة وأولى...)

إذا كان التخصيص في المخلوقات دليلاً على المشيئة، فالتخصيص أيضًا دليل على الحكمة، بل هو أدل على الحكمة من دلالته على محض المشيئة.

قال: **(لقوة العلة الغائية)**، يعني: أن العلة الغائية أقوى من العلة الفاعلية، والمشيئة علة فاعلية، والحكمة علة غائية، والعلة الغائية أقوى من العلة الفاعلية.

ما هي العلة الفاعلية؟ وما هي العلة الغائية؟

تكلمنا عن هذا في دروس ماضية، وقلنا **إن العلة الفاعلية هي: السبب، وقلنا إن العلة الغائية هي الحكمة**، العلة الغائية هي التي يوجد الشيء لأجلها، هذه هي العلة الغائية، وأما العلة الفاعلية فهي التي يوجد الشيء بها.

ما العلة الغائية؟ ما يوجد الشيء لأجله. وما العلة الفاعلية؟ ما يوجد الشيء به.

قال -رحمه الله-: **(ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة)**.

وصدق -رحمه الله-، كم تجد في القرآن من الأدلة التي تدل على أن خلق المخلوقات، وإثبات الأحكام إنما كان لحكمٍ يحبها الله ﷻ، ولأجلها خلق، ولأجلها أمر، وهذا أكثر بكثير من الأدلة التي دلت على أنه خلق أو أمر لمحض المشيئة، تجد مثلاً قوله تعالى: **﴿وَمَا**

خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات:٥٦]، انظر كيف كان مع التنصيص على الخلق بيان الحكمة من الخلق لله سبحانه وتعالى.

تأمل مثلاً في قوله تعالى: **﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾[البقرة:١٤٣]**، مع أن هذا كان بمشيئة الله سبحانه وتعالى، أليس كذلك؟

لكن البيان والتنصيص إنما كان على العلة الغائية، وهي الحكمة التي لأجلها سبحانه وتعالى أمر بهذا الأمر.

تجد مثلاً قوله تعالى: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[الأنبياء:١٠٧]**، انظر كيف كان على التنصيص على العلة الغائية، الله عَزَّوَجَلَّ حكمته من إرسال الرسل، ورأس الرسل وإمامهم نبينا صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ كان في إرساله الرحمة بالعالمين مع أن ذلك كان بمشيئة الله سبحانه وتعالى، لكن تجد أنَّ التنصيص يأتي على العلة الغائية أكثر بكثير مما يرد البيان أو التنصيص على العلة الفاعلية.

قال -رحمه الله-:

وإن كان المخاطب ممن ينكر الصفات، ويقر بالأسماء كالمعتزلي، الذي يقول: إنه حي عليم قدير، وينكر أن يتصف بالحياة والعلم والقدرة، قيل له: لا فرق بين إثبات الأسماء، وبين إثبات الصفات، فإنك إن قلت: إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيهًا وتجسيمًا، لأنّا لا نجد في الشاهد متصفًا بالصفات إلا ما هو جسم، قيل لك: ولا تجد في الشاهد ما هو مسمى بأنه حي عليم قدير إلا ما هو جسم، فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا لجسم فانفِ الأسماء، بل وكلَّ شيء لأنك لا تجده في الشاهد إلا لجسم، فكل ما يحتج به من نفى الصفات، يحتج به نافي الأسماء الحسنى، فما كان جوابًا لذلك كان جوابًا لمثبتي الصفات.

انتقل المؤلف -رحمه الله- إلى مناقشة من هم أكثر إيغالاً في التعطيل، ومن هم أبعد عن الحق من سابقيهم، كنا فيما مضى في معرضِ الجدال والمناظرة لطائفة من المتكلمين، هم على ما فيهم من بدعة وانحراف، أهون من غيرهم من المعطلة، حيث إنهم في الجملة كان منهم إثبات لبعض الصفات، ونفي لبعض، مع إثباتهم الأسماء الحسنى لله ﷻ، وإن كان حتى في إثباتهم للأسماء إشكال من جهة المعاني التي تضمنتها الأسماء مما لا يثبتونه لله ﷻ، فصار إثباتهم إثباتًا ناقصًا، ليس إثباتًا تامًّا كما عليه أهل السنة والجماعة.

المقصود أن المؤلف -رحمه الله- تدرج في المناظرة، فبدأ بالأهون، وانتقل بعده إلى مناظرة أو مناقشة من هو أشد بدعة وانحرافًا، وذلك أنه قال: (**وإن كان المخاطب ممن ينكر الصفات ويقر بالأسماء كالمعتزلي**)، المعتزلة ينكرون الصفات في الجملة، ويثبتون أسماء مجردة، -كما مر بنا الكلام عن مذهبهم فيما مضى-، إما أن يجعلونها مترادفة، فالعليم هو الحليم، والحليم هو الشكور، والشكور هو الرحمن إلى آخره، أو يقرون بأنها أسماء مشتقة، ولكنهم ينكرون ما فيها، فيقولون: عليم بلا علم، ليس العليم هو الحكيم، هناك فرق بين العليم والحكيم، ولكن مع ذلك هو عليم بلا علم، وحكيم بلا حكمة إلى آخره.

والمؤلف -رحمه الله- ينبه إلى أن شبهة القوم هي هي، المسلك الذي سلكه السابقون سلكه هؤلاء اللاحقون، فإنهم يزعمون أنهم ينفون الصفات، وينفون أن تكون الأسماء متضمنة لمعانٍ فرارًا من التشبيه، يقولون نحن نروم التنزيه، ونفر من التشبيه، ولا حيلة لنا حينئذ إلا أن ننفي جميع صفات الله ﷻ، لأنه إن كان متصفًا بالصفات، كان جسمًا، والأجسام متماثلة، فكان مماثلاً للمخلوقين، وهذا التمثيل نقص، والله منزه عن النقص.

إذًا علينا أن ننفي هذا التجسيم ولازم ذلك أن ننفي صفات الله ﷻ.

النقاش مع هؤلاء يكون من جهة الشيء الذي أقروا به، وهو:

ثبوت الأسماء لله عَزَّوَجَلَّ بغض النظر عن حقيقة هذا الإثبات، المهم أنهم يقولون: نثبت لله عَزَّوَجَلَّ هذه الأسماء، فنقول لهم: لا يزال الأمر مُلزمًا لكم، إذا كنتم تثبتون الأسماء، فإننا نلزمكم بإلزام التشبيه، وهو الذي فررتم منه حينما نفيتم الصفات، فإنه إذا كان القول في بعض الصفات كالقول في بعض، فإنه يمكن أن يقال في هذا المقام: **إنَّ القول في الصفات كالقول في الأسماء.**

انتبه، عندنا ثلاث قواعد، المؤلف -رحمه الله- أشار إلى قاعدتين على وجه التنصيص، وأشار إلى الثالثة في عطف الكلام:

القاعدة الأولى: القول في بعض الصفات كالقول في بعض، وهذا هو الأصل الأول عندهم.

القاعدة الثانية: القول في الصفات كالقول في الذات، وهذا هو الأصل الثاني الذي سيأتي معنا إن شاء الله.

والقاعدة الثالثة: وهي التي ذكرها في هذا الموضع في أثناء الكلام عن الأصل الأول، وهي **القول في الصفات كالقول في الأسماء**، ومحل هذه القاعدة مثل هذا السياق، ليست المسألة مطردة، إنما في سياق المحاجة، والمناقشة مع الذين ينكرون الصفات، ويثبتون الأسماء، فإنه يصح أن نطلق هذه القاعدة، فنقول: القول في الصفات كالقول في الأسماء، بمعنى: إذا كان إثبات الصفات تشبيهًا وتجسيمًا.

ولاحظ أن المؤلف -رحمه الله- استعمل ذلك، قال: (**يقتضي تشبيها وتجسيما**) مع أن كلمة التشبيه مختلفة عن كلمة التجسيم، التشبيه ينفى مطلقًا عند أهل السنة لأنهم إذا استعملوا التشبيه، فإنهم يريدون به التمثيل، وهذا أمر تبين معنا فيما مضى، ولذلك يطلقون فيقولون: من شبه الله بخلقه فقد كفر، أما التجسيم فكلمة يتعامل معها تعاملًا آخر، فإنها يجرى عليها ما يجرى في الكلمات المجملة التي تحتمل حقًّا وباطلاً، ولذلك لا يستعملونها، وإن كان أهل البدع يستعملون هذه الكلمة، الكلمة بمعنى واضح عند أهل السنة، ومع ذلك فإنهم لا يبادرون إلى نفيها، لوجود الاحتمال فيها.

الشيخ -رحمه الله- تنزل معهم في النقاش، فصار يستعملها في باب المناظرة، فيقول: إن كان هذا تشبيهًا وتجسيمًا، فهذا تشبيه وتجسيم، بمعنى: يقول الشيخ -رحمه الله-: إذا كان إثبات الصفات تشبيهًا وتجسيمًا، وأنتم تفرون منه، فينبغي أن يكون إثبات الأسماء تشبيهًا وتجسيمًا، فعليكم أن تفروا منه، وإذا كان إثبات الأسماء ليس تشبيهًا وتجسيمًا، فينبغي أن يكون إثبات الصفات ليس تشبيهًا ولا تجسيمًا؛ لأنَّ الحجة هي هي، يمكن أن تجرَّ من الصفات إلى الأسماء، بمعنى: القوم لماذا يقولون إن إثبات الصفات تشبيه؟

يقولون: لأننا لا نعقل من يتصف بالصفات إلا وهو جسم، فنقول: ونحن لا نعقل ما شاهدنا ولا رأينا، لا نعقل من يتسمى بالأسماء إلا وهو جسم.

إذًا إثباتكم للأسماء يجعلكم مشبهة، فإن قلتم لله عَزَّوَجَلَّ أسماء تليق به، نقول وكذلك الصفات لله صفات تليق به، فمهما قلتَ في الصفات فإننا سنقوله في الأسماء، فكل جواب عن إيراد نورده في الأسماء هو جوابنا عما تقول في الصفات، فالقول في الصفات كالقول في الأسماء.

قال -رحمه الله-:

وإن كان المخاطب من الغلاة، نفاة الأسماء والصفات، وقال: لا أقول هو موجود، ولا حي، ولا عليم، ولا قدير، بل هذه الأسماء لمخلوقاته، أو هي مجاز، لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم القدير، قيل له: وكذلك إذا قلت: ليس بموجود، ولا حي، ولا عليم، ولا قدير، كان ذلك تشبيهًا بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات.

انتقل المؤلف -رحمه الله- إلى درجة هي أشد تعطيلًا وانحرافًا، وهي درجة الذين ينفون عن الله ﷻ الأسماء والصفات، وأولئك هم الجهمية، هؤلاء ينفون عن الله ﷻ كل الأسماء وكل الصفات، وبالتالي هم أشد انحرافًا من سابقيهم، وشبهتهم هي هي، يقولون: لا نعقل من يتسمى بالأسماء أو يتصف بالصفات إلا وهو جسم، ولا بد أن ننزه الله ﷻ عن التشبيه.

إذًا علينا أن ننفي جميع الأسماء والصفات، لو قلنا إن الله متصف بالعلم، لو قلنا إن الله متصف بالرحمة، لو قلنا إن الله متصف بالحياة، لو قلنا إن الله متصف بالمشيئة إلى آخره، فإن هذا يقتضي أن يكون مثل الإنسان الذي هو حي وشائيٌ ويرحم، ويحب إلى آخره.

إذًا لا حيلة إلا أن ننفي جميع الصفات.

الجواب عن هذا من وجهين، ذكر المؤلف ها هنا وجهًا، وذكر الوجه الثاني بعد نقاش طويل، يعني بعد صفحتين، أو في الصفحة الثالثة بعد هذه، وهو جواب بالمنع يمكن أن نجعله **الجواب الأول، وهو الجواب بالمنع،** بمعنى: لا يسلم أن إثبات الصفات لله ﷻ يقتضي التشبيه، والمرجع في هذا إلى قاعدة القدر المشترك، والقدر المميز، وهذا موضوع تكرر الكلام فيه، وأظنه صار واضحًا نحن حينما نثبت لله ﷻ صفات، فإنما نثبت لله عَزَّوَجَلَّ صفات مختصة به ﷻ، وهذه لا اشتراك فيها، ولا يتوهم التشبيه فيها إلا من مريض القلب، وهذا بحاجة إلى أن يعالج نفسه، أما القلوب السليمة التي قدرت الله عَزَّوَجَلَّ حق قدره، فهذه لا تتوهم التشبيه في نصوص الصفات.

ولذلك من أشنع المقدمات لبدعة التعطيل دعوى أن نصوص الصفات موهمة للتشبيه، هذه المقدمة أس البلاء، ليس هناك في نصوص الصفات ما هو موهم للتشبيه، اللَّهم إلا عند القلوب المريضة، التي لم تقدر الله حق قدره، وإلا فالمؤمنون الذين عظموا الله، وأحبوه، وأجلوه، لا يمكن أن يتوهموا من قراءة وتلاوة نصوص الصفات شيئًا من التشبيه، بل إن قلوبهم تزداد تعظيمًا ومحبة وخشية لله سبحانه إذا تلوا نصوص الصفات، ولذلك أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كانوا إذا قرأوا كتاب الله عَزَّوَجَلَّ وفيه آيات كثيرة متعلقة بنصوص الصفات كانت آيات الكتاب تزيدهم إيمانًا، ومحبة، وتعظيمًا، ورجاءً، وخشية في الله، وما كان أحد منهم يستشكل فيقول هذه الآية موهمة للتشبيه، ماذا نصنع؟ نؤول ولا نفوض أو شيء من هذا، لم يكن الحال كذلك كما هو عند هؤلاء المتأخرين الذين لمرض قلوبهم ادعوا هذه الدعوى الباطلة، فيقولون نصوص الصفات توهمهم التشبيه.

كلا، يا من يدعي هذه الدعوى، أنت مريض أصلاً بالتشبيه، وحينئذ تحمل هذه النصوص على هذه التي في نفسك، وإلا فنقول عظم الله عَزَّوَجَلَّ واقدره حق قدره، ثم بعد ذلك اتلُ كتاب الله، وستجد أنه لا يمكن أن يقع في قلبك شيء من التشبيه، سبحان الله العظيم، الله عَزَّوَجَلَّ يضيف إلى نفسه الوجه، ويصفه بالجلال والإكرام، ونبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يصف هذا الوجه بأن حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه، أين وجدتم وجهًا كهذا حتى تقولوا: إن إثبات الوجه يقتضي التشبيه، سبحان الله العظيم!، هل أثبت الله عَزَّوَجَلَّ لنفسه صفة هكذا مطلقة، أو أثبت لنفسه صفة مضافة إليه، الله أضاف لنفسه الصفات التي يختص بها هو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فكيف يقال بعد ذلك أن هذه النصوص موهمة للتشبيه، فاللهم غُفرًا، هذا كلام في غاية البطلان، وهو كما قلت لك أساس البلاء، فهذه المقدمة ينبغي أن تتنبه لها.

إذًا الجواب الأول أنا أقوله لأنه أوضح، وأسهل، وإن كان المؤلف أخره، وهو الجواب بالمنع، فيقولون: لا يسلم أن إثبات الصفات يقتضي التشبيه، وهذا واضح.

والجواب الثاني هو أن يقال: إن قلت ليس بموجود، ولا حي، ولا عليم، ولا قدير، إلى آخر ما تنفي، كان ذلك تشبيهًا بالمعدومات، نعم، لا، ليس هناك أحسن تعريفًا للمعدوم مما يقوله هؤلاء الجهمية في الله ﷻ يقولون: لا حي، ولا قدير، ولا عليم، ولا له مشيئة، ولا محبة، ولا يرى، ولا يُرَى، ولا يسمع، ولا يتكلم، في سلسلة طويلة من هذه المنفيات، وهذا في الحقيقة ضابط منضبط على المعدوم.

وبالتالي أنتم يا أيها الجهمية فررتم من تشبيه الله سبحانه بالمخلوق الناقص الذي يتصف بالصفات، وإذا بكم تشبهون الله العظيم بالمعدوم، وإذا كان ولا بد من التشبيه، فالتشبيه بالمخلوق الناقص أهون من التشبيه بالمعدوم، أليس كذلك؟ إذ الموجود أكمل من المعدوم، وهذا يدركه كل عاقل، إذًا فررتم من شيء، فوقعتم فيما هو أشد منه، وهذه قاعدة سيقررها المؤلف وتمر بنا بعد قليل إن شاء الله، أي شيء فر منه هؤلاء المبتدعة فإنهم واقعون في أشد منه، واعتبر هذا بحالهم، وفتش، وسترى صدق هذه المقالة.

قال -رحمه الله-:

فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات، قيل له: فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجودًا معدومًا، أو لا موجودًا ولا معدومًا، ويمتنع أن يوصف باجتماع الوجود والعدم، ذوالحياة والموت، والعلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل.

يتدرج المؤلف -رحمه الله- إلى أن وصل إلى من هم أشد في التعطيل، وذلكم هو قول هؤلاء الباطنية الذين يقولون، أو يقول أحدهم: أنا أنفي النفي والإثبات، فيقول في الله عَزَّوَجَلَّ: إنه لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عليم ولا جاهل، ولا سميع ولا أصم، إلى آخر هذه السلوب الشنيعة التي يضيفونها إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى كما مر بنا ذلك في صفحات ماضية، فكان الجواب عن هذا أن يقال: أنتم أولاً والبحث الآن مع المعطلة بصورة عامة، شبهوا الله عَزَّوَجَلَّ بالناقص، ثم ارتقوا حتى شبهوا الله عَزَّوَجَلَّ بالمعدوم، وإذا بهم الآن يرتكسون، فيشبهون الله عَزَّوَجَلَّ بالممتنع -تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا-.

يقول -رحمه الله-: فيلزمك - يا أيها الباطني - التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجودًا معدومًا، هذا البحث - يا إخوتاه - بحث عقلي ضروري لا يمتري فيه عاقلان، لا من المسلمين ولا من الكافرين، هذه قضية عقلية لا يمكن، يستحيل أن يكون الشيء موجودًا معدومًا في نفس الوقت، كما أنه يستحيل أن يكون في نفس الوقت لا موجود ولا معدوم، النقيضان لا يجتمعان، ولا يرتفعان.

فانظر كيف أنه لما خاضوا بعقولهم بالباطل أفسد الله عليهم عقولهم، فقالوا بما أضحك العقلاء على عقولهم، والعجيب أنهم يدعون العقل والذكاء، بل إنهم هم العقلاء، ويتهمون أهل السنة والجماعة بأنهم لا عقول لهم، فانظر إلى هذا المستوى العالي من العقل أن يقولوا في الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى إنه لا موجود ولا معدوم، فالله المستعان.

إذًا الحال أن هؤلاء وقعوا في تشبيه الله عَزَّوَجَلَّ بالممتنع، وهذا أشنع من تشبيهه بالمعدوم، أو بالناقصات، والجامدات، والأموات، قال: فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجودًا

معدومًا، أو لا موجودًا ولا معدومًا، كما قلنا النقيضان لا يجتمعان، ولا يرتفعان، قال: ويمتنع أن يوصف باجتماع الوجود والعدم، والحياة والموت، والعلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل، كل ذلك لا شك أنه أشد وأشنع، إذا كان إثبات العلم لله ﷻ نقصًا عندكم، لأنه تشبيه بالإنسان الناقص، فكيف بتشبيهه بالممتنع، أليس هذا أشنع وأشنع؟ أيهما أكمل الموجود الناقص، أم المعدوم، أم الممتنع؟ لا شك أن الموجود الناقص أكمل.

ولذلك إذا قارنا فقلنا إنسان يتصف بالعلم، وجدار لا يتصف بالعلم، أي هذين أكمل؟ لا شك أنه الإنسان.

جدار لا يتصف بالعلم أم المعدوم؟ الجدار.

المعدوم أم الممتنع؟ المعدوم على الأقل يقبل الوجود، عنده قابلية للوجود، لكنه في الواقع غير موجود، لكنه قابل للوجود، أما الممتنع فإنه مستحيل الوجود.

إذًا لا شك أن المعدوم الذي يقبل الوجود أكمل من الممتنع الذي يستحيل أن يوجد، فكان أن وقع هؤلاء في شر ما يكون من التشبيه، والله المستعان.

قال -رحمه الله-:

فإن قلت: إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلاً لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والمَلَكَة، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له: أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت، إذ ليس بقابل لهما.

أورد المؤلف -رحمه الله- وهذا من سعة علمه، ومن دقته، ومن إنصافه أيضًا، أورد على لسان هؤلاء المخالفين ما يمكن أن يستدلوا به، ثم كر على ذلك بالنقض، فجزاه الله عنا خير الجزاء، يقول المؤلف -رحمه الله-: (فإن قلت إنما يمتنع نفي النقيضين) أليس القوم يقولون لا موجود ولا معدوم؟ لا حي ولا ميت، لا عالم ولا جاهل، يقول امتناع نفي النقيضين عما يكون قابلاً لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت، إذ ليس بقابل لهما.

يريد القوم، -انتبه لهذا الكلام-، القوم يريدون أنه لا يمتنع عليه رفع النقيضين، أنت شنعت علينا يا شيخ الإسلام، شنعت علينا بأننا رفعنا النقيضين عن الله ﷻ، وتقول إن هذا ممتنع، لا يمكن أن يجتمع النقيضان، ولا يمكن أن يرتفعا، لكننا نقول لك: إنه لا لائمة علينا حينما سلبنا النقيضين، لماذا؟ لأن التقابل في هذه الصفات ليس من تقابل السلب والإيجاب، أو الذي يسمونه تقابل النقيضين، هذا تقابل العدم والملكة، تقابل العدم والملكة هذا لا يلزمه الشيء الذي ذكرته يا شيخ الإسلام؛ لأن القوم يزعمون أن الله عَزَّوَجَلَّ ليس بقابل أصلاً لهذه الصفات، لا يقبل أصلاً هذه الصفات، وبالتالي لا حرج على أن نرفع النقيضين، كما أنه لا حرج علينا أن نقول: إن هذه الأسطوانة ليست عالمة ولا جاهلة، يقولون لا حرج علينا أن نقول هذه الأسطوانة لا عالمة ولا جاهلة، نحن الآن سلبنا النقيضين، ولكن عن الشيء الذي ليس محلاً لهما، غير قابل أصلاً لا لعلم ولا لجهل، ومثل هذا لا حرج في سلبه.

دعونا نأخذ المسألة واحدة واحدة، على كل حال هذا الموضع شيخ الإسلام -رحمه الله- اهتم به كثيرًا في كتبه، يعني تكلم عنه في مواضع كثيرة، في مواضع عدة في ((درء التعارض)) في ((الصفدية)) في هذا الكتاب ذكره في ثلاثة مواضع، في الأصل الأول، وفي

القاعدة الأولى، وفي القاعدة السابعة، كرر هذا الموضوع، وكذلك في ((الرسالة الأكملية))، وكذلك في ((بيان التلبيس))، وفي ((الجواب الصحيح))، في مواضع من كتبه -رحمه الله- تناول هذا الموضوع لأهميته، ولأنه قد تحيرت فيه عقول بعض النظار من الأذكياء.

يقول: ما استطاعوا أن ينفصلوا عن إيراد هؤلاء الباطنية، مع أن الجواب عن هذا سهل، على كل حال سنتكلم عن هذا الموضوع بشيء من التوضيح ليس الطويل، ونعيد إن شاء الله الكلام عنه في الموضعين القادمين، إن يسر الله ﷻ، حتى يتجلى لك الموضوع بعون الله عَزَّوَجَلَّ، نبدأ الأمور واحدة واحدة.

هذه مصطلحات إن فهمتها سهل عليك فهم هذا الجواب الذي يذكره الشيخ -رحمه الله-، والمنطق -هذه كلها مصطلحات منطقية-، إذا أردت أن تفهمه لا بد أن تتدرج، يعني أن تصعد سلم المنطق درجة درجة، قلنا إن كنتم تذكرون فيما مضى إن النسب بين الأشياء أربعة، ما هي؟

التساوي.

التباين.

العموم والخصوص المطلق.

العموم والخصوص الوجهي.

كم؟ أربعة، لا نريد منها شيئًا سوى التباين.

الأمور المتباينة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: مختلفات يمكن اجتماعها.

والقسم الثاني مختلفات لا يمكن اجتماعها.

مثلًا: الطب والشعر متساويان أم مختلفان يمكن اجتماعهما؟ هل يمكن أن نقول زيد طبيب وشاعر؟ يمكن. إذًا هذا قسم.

والقسم الآخر قسمان لا يمكن اجتماعهما، لا يجتمعان في الشيء الواحد في الوقت الواحد، وقلنا إنَّ هذا ينقسم إلى أربعة أقسام، هذا القسم يتفرع إلى أربعة أقسام، ما هي؟

المتقابلان تقابل الضدية، وإن شئت فقل الضدان.

اثنين: النقيضان.

ثلاثة: المتضايفان.

أربعة: المتقابلان تقابل العدم والملكة.

نحن لا نريد من هذه إلا اثنين: نريد النقيضين، ونريد المتقابلين تقابل العدم والملكة.

النقيضان قلنا هما الشيئان اللذان لا يجتمعان، ولا يرتفعان، فالشيء الواحد في الوقت الواحد، لا يمكن أن يكون موجودًا معدومًا، ولا يمكن أن يكون لا موجودًا ولا معدومًا، لا يمكن أن يكون الشيء الواحد في الوقت الواحد متحركًا ساكنًا، أو لا متحركًا ولا ساكنًا ، لا يمكن أن يكون الشيء الواحد في الوقت الواحد حيًّا ميتًا أو لا حيًّا ولا ميتًا.

المتقابلان تقابل العدم والملكة، هما المتناقضان أو النقيضان، ولكن بقيد المحل، بمعنى لا بد أن يكون المحل قابلاً لهما، واضح؟ فحينئذ نقول إنهما إذا كان المحل قابلاً لا يجتمعان ولا يرتفعان، أما إذا كان المحل غير قابل، فإننا يمكن أن نقول إنهما لا يجتمعان، مثلوا لهذا -الآن أتكلم بلسان هؤلاء المناطقة-، مثلوا لهذا بالسمع والصمم، قالوا إنه لا يمكن أن يكون الإنسان لكونه قابلاً لهذه الصفة، وهي صفة السمع والصمم، لا يمكن أن يكون في الوقت الواحد أصم سميع، لا يمكن أن يكون كذلك، ولا يمكن أن يكون أيضًا لا سميعًا ولا أصمًّا، ما يمكن، أما بالنسبة لهذا الجدار أو بالنسبة لهذه الأسطوانة، فإننا يمكن أن نقول إنها ليست سميعة وليست موصوفة بالصمم أيضًا، لماذا؟ لأنها أصلاً غير قابلة، لا تقبل هذه الصفة، فصح رفع النقيضين عن هذه الأسطوانة، واضح؟

إذًا العدم والملكة، أو المتقابلان تقابل العدم والملكة هما أمران أحدهما عدم الآخر، وذلك لا مطلقًا، ولكن باعتبار المحل، لا مطلقًا كالنقيضين، ولكن باعتبار المحل.

ملكة يعني: كون الشيء قابلاً للصفة.

عدم يعني: ارتفاع هذه الملكة، واضح؟

تقابل العدم والملكة، ملكة يعني عنده قابلية أن يسمع، عنده قابلية أن يتكلم، واضح؟ عنده قابلية أن يكون حيًّا، واضح؟ هكذا يقولون.

والعدم: ارتفاع هذه الملكة، فإذا ارتفعت ملكة الكلام كان أخرس، إذا ارتفعت ملكة البصر كان أعمى، وهكذا.

إذًا يقولون أنتم تلزموننا بأننا شبهنا الله ﷻ بالممتنعات لكوننا سلبنا النقيضين، وهذا ممتنع، قالوا: الأمر ليس كذلك، أنتم اعتبرتم أن هذه الصفات من قبيل المتناقضات، والحق أنها من قبيل المتقابلات تقابل العدم والملكة، وبالتالي لا يلزمنا هذا الذي ذكرتم، الله عَزَّوَجَلَّ ليس بقابل لهذه الصفات أصلاً، فنحن بهذا ننفصل عن هذا الإيراد الذي أوردتموه علينا.

قال -رحمه الله-:

قيل لك أولاً: هذا لا يصح في الوجود والعدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر، وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاءون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلًا على نفي الحقائق العقلية، وقد قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ* أَمْواتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل: ٢٠-٢١]، فسمى الجماد ميتًا، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم.

بدأ المؤلف -رحمه الله- يجيب عن جوابهم على إيراد أهل السنة والجماعة عليهم، قال الشيخ: (أولاً: هذا لا يصح في الوجود والعدم)، لأن القوم قالوا: أن الله لا موجود ولا معدوم، لا حيٌّ، ولا ميتٌ، لا أعمى، ولا بصير، لا سميع ولا أصم، يقول: سنقف وقفة هنا مع الأوضح، وهي مسألة نفي الوجود والعدم، يقول: أنتم في هذه ذكرتم شيئًا يخالفكم فيه العقلاء قاطبة، فلا يمكن أن يكون الشيء موجودًا معدومًا، ولا يمكن أن يكون الشيء لا موجودًا ولا معدومًا، إنه من أظهر الأشياء أن التقابل بين الوجود والعدم من تقابل السلب والإيجاب (النقيضين).

إذا قال تقابل السلب والإيجاب يريد ما يصطلح عليه المناطقة من أنه تقابل النقيضين، هذا لا يمكن النقاش فيه، أنتم هنا خرجتم عن حدود العقل ضرورة، حينما تقولون إن التقابل بين الوجود والعدم تقابل عدم وملكة، لا ليس الأمر كذلك عند كل العقلاء، كل شيء فهو إما موجود أو معدوم، مستحيل أن يكون هذا في محل قابل، وهناك أشياء ليس لها دخل بهذا، وبالتالي يمكن أن نرفع هذين الأمرين المتقابلين، هذا كلام لا يقوله عاقل، لكن يبقى بيننا وبينكم بحث فيما يتعلق بغير ذلك، كالحياة والموت، أو العمى والبصر، أو السمع والصمم، إذًا هذا هو الأمر الأول.

(**وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل إلى آخره، هذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاؤون**)، هذا الاصطلاح الذي ذكرتم، من أن هذا يرجع إلى تقابل العدم والملكة ليس شيئًا توجبه اللغة، ولا يعرف في لغة العرب الشيء الذي ذكرتموه ها هنا، إنما هذا اصطلاح اصطلحتم عليه يا معشر المناطقة، وهو متلقف من الفلاسفة المشائين، الفلاسفة المشاؤون هم أتباع أرسطو، وسموا بالمشائين؛ لأن أرسطو كان يعلم تلاميذه وهو يمشي، يمشي ويتكلم وهم حوله يستمعون، فسموا بالمشائين.

يقول: هذا اصطلاح اصطلحوا عليه، ولا يلزم المصير إليه، ولا نسلم لكم به، وذلك أن اللغة صح فيها تسمية ما ليس فيه حياة ظاهرة بالميت، كما أورد المؤلف -رحمه الله- قوله تعالى: ﴿**أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ**﴾[**النحل:٢١**]، والآية في الأصنام، والأصنام عندكم لا تقبل الحياة والموت، مع أن كتاب الله عَزَّوَجَلَّ سمى هذه الأصنام بأنها أموات، وقل مثل هذا في الأرض، قال سبحانه: ﴿**اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا**﴾[**الحديد:١٧**] ، فوصف الأرض بالموت، فدل هذا على صحة إطلاق الموت على كل ما ليس حيًّا، كل ما ليس فيه حياة ظاهرة، فإنه يصح تسميته بالموت، كل ما لا يسمع فإنه يصح وصفه بالصمم.

إذًا أنتم اصطلحتم اصطلاحًا، ثم حاكمتم النصوص والناس إلى هذه الاصطلاحات، وهذا في الحقيقة أمر غير صحيح، الأصل – يا أيها الإخوة – أنه لا مشاحة في الاصطلاح ما لم يترتب على هذا محذور، فإذا ترتب على هذا محذور، صار هناك مشاحة في الاصطلاح، اسمحنا نقف مع هذه المصطلحات، ونناقش ونسلم أو لا نسلم، أما إذا لم يكن هناك محذور، لو لم يترتب على هذا المصطلح الذي أوردوه هاهنا، لو لم يترتب على هذا أنهم قد تذرعوا بهذا الاصطلاح إلى نفي صفات الله ﷻ وزعمهم ذاك الزعم الباطل بأن الله لا حي ولا ميت، إلى آخره، واتكاؤهم على هذا المصطلح وهو تقابل العدم والملكة، كنا نقول: هذا اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح.

لكن لما أصبح هذا المصطلح وسيلة لإثبات باطل ونفي حق، هنا يقف أهل السنة والجماعة مع مثل هذا الاصطلاح.

إذًا نقول: إن هذا إنما هو استعمال استعملتموه، ولا نسلم لكم بذلك، واللغة ليس فيها هذا الاصطلاح الذي ذكرتموه بدليل ما جاء في كتاب الله ﷻ آنفًا، هذا أمر.

وأمر آخر يتعلق بهذه النقطة أنتم حينما تقولون: إنَّ هذه الأشياء كالأرض وكالجدار، وكالإسطوانة، أنها لا تقبل السمع والصمم، لا تقبل العمى، ولا تقبل البصر، ونحن نقول: أنتم إنما بنيتم على العادة المتكررة التي نظرتم إليها، ولكن بالنظر إلى قدرة الله ﷻ، فإن الله عَزَّوَجَلَّ قادر على أن يجعل في هذه الأشياء التي ليس فيها حياة ظاهرة، أن يجعل فيها هذه الصفات التي تقولون إنها ليست مناسبة لهذا المحل، لا تقبلها هذه المحال.

مثال ذلك الله عَزَّوَجَلَّ أليس قد صيَّر العصا حية؟ بل وحية تلقف، وتأكل هذه الأشياء التي ألقاها السحرة، وتسعى أيضًا تتحرك، الله عَزَّوَجَلَّ قادر مع أنكم تزعمون أن العصا لا يمكن أن يتصف بذلك، هذا محل غير قابل لا لحركة، ولا لسعي، ولا للتلقف، والله عَزَّوَجَلَّ على كل شيء قدير، أنتم تزعمون مثلاً أنه لا يمكن أن نصف الشجر والحجر بأنه أخرس؛ لأنه غير قابل أصلاً لهذه الصفة ولا لصفة الكلام، مع أن الله عَزَّوَجَلَّ بقدرته قد أنطق شجرًا، وأنطق حجرًا، وأنطق طعامًا، أليس كذلك؟ وهذا ثابت عندنا ثبوتًا لا شك فيه في سنة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

إذًا نحن لا نسلم لكم بهذا الذي ذكرتم، بل نقول إن الذي ذكرتموه إنما هو اصطلاح خاص بكم، ولا يلزمنا التسليم به.

سأذكر أوجهًا أخرى، والمؤلف -رحمه الله- أشار إلى بعضها، ولكني سألخصها لك تلخيصًا، **الجواب الثاني أن يقال: إن الموجودات تنقسم إلى قسمين:**

القسم الأول: ما يقبل الاتصاف بتلك الصفات، كالحياة، والنظر، والسمع، وما إلى ذلك، **ومنها ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات** أليس كذلك؟

يعني سلمنا لكم جدلاً بصحة هذا الاصطلاح، وأن هناك أشياء تتقابل تقابل العدم والملكة، سلمنا لكم بذلك، فنقول:

الموجودات التي هي مقابلة للمعدومات، هذه تنقسم:

إلى ما يقبل الاتصاف.

وإلى ما لا يقبل الاتصاف.

والذي يقبل الاتصاف، أكمل مما لا يقبل الاتصاف، والذي لا يقبل الاتصاف أنقص مما يقبل الاتصاف.

مثال ذلك: أيهما أنقص، رجل أعمى أم جدار؟

لاحظ معي هذا الإنسان الذي هو قابل للعمى والبصر، ولكنه فاقد للبصر، انتفت عنه صفة البصر، وهذا جدار، تقولون إنه لا يقبل العمى ولا البصر، أيهما أنقص: ما يقبل أو ما لا يقبل؟ الذي يقبل أو الذي لا يقبل؟

الذي لا يقبل، بغض النظر عن أي اصطلاح تصطلحون عليه، فالنتيجة والخلاصة، هذا الذي لا يقبل أنقص.

إذًا أنتم وصفتم الله ﷻ بما يقتضي النقص، بمعنى: إذا كان وصف الله ﷻ بالصفات التي يتصف بها المخلوقون الناقصون، إذا كان هذا نقصًا يقتضي الفرار منه إلى النفي حتى يحصل التنزيه، فإن القول بأنه غير قابل أنقص وأنقص.

إذا كان وصف الله ﷻ بأنه يبصر عندكم يقتضي النقص، فقولكم إنه لا يقبل البصر يقتضي النقص من باب أولى، بل هو أشد نقصًا.

وأنتم إنما قلتم بهذا القول فرارًا عن نسبة النقص إلى الله، وإذا بكم وقعتم فيما هو أشد مما فررتم منه.

الوجه الثالث أن نقول: إن عدم الحياة، وإن عدم البصر، وإن عدم السمع، وإن عدم العلم، إلى آخر تلك الصفات نقص بأي حال، سواء قلتم إن لها مقابلاً، أو ليس لها مقابلًا، إن لها محلاً، أو ليس لها محلاً، على أي وجه كان، عدم العلم نقص من الإنسان أو من الجدار، عدم السمع نقص من الإنسان أو من الجدار، بأي حال كان عدم هذه الصفات الكاملة لا شك أنه نقص، وبالتالي أنتم وصفتم الله عَزَّوَجَلَّ بالنقص فوقعتم في الشيء الذي فررتم منه.

الجواب الرابع: أن نقول القاعدة أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه في المخلوق، فإن الخالق أولى به، لم؟ لأن معطي الكمال أولى بالكمال.

إذًا إذا كان العقلاء متفقين على أن البصر كمال، وعلى أن العلم كمال، وعلى أن السمع كمال، وعلى أن القدرة كمال، فينبغي أن يكون الله عَزَّوَجَلَّ أولى بهذا الكمال، وهذا بين واضح لا شك فيه ولا ريب.

الأمر الأخير والخامس: أن نقول لهم ما قلناه وتكرر، ولكن نذكره حتى يستتم أو تستتم أوجه الرد عليهم، أنتم فررتم من تشبيه الله ﷻ بالمخلوق الناقص، فانتقلتم إلى وصف الله عَزَّوَجَلَّ بالجامد، ثم انتقلتم إلى وصف الله عَزَّوَجَلَّ بالمعدوم، ثم وصل بكم الحال إلى أن وصفتم الله ﷻ بالممتنع، ولا شك أن هذا أعظم نقصًا، والله المستعان.

قال -رحمه الله-:

قيل لك أولاً: هذا لا يصح في الوجود والعدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر، وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاءون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلًا على نفي الحقائق العقلية، وقد قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ* أَمْواتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل: ٢٠-٢١].

أيضًا: **﴿وَآيَةٌ لَهُمُ الأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا﴾[يس:٣٣]**، سماها الله عَزَّوَجَلَّ ماذا؟ الميتة، نعم، وأمثال هذا كثير، **﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[الحديد:١٧]**، إلى آخره.

فسمى الجماد ميتًا، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم، وقيل لك، ثانيا: فما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمى والبصر، ونحو ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحدًا منهما، فأنت فررت من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال، ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك.

وأيضًا فما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعًا من القابل للوجود والعدم، بل ومن اجتماع الوجود والعدم، ونفيهما جميعًا، فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم كان أعظم امتناعًا مما نفيت عنه الوجود والعدم. وإذا كان هذا ممتنعًا في صرائح العقول فذلك أعظم امتناعًا، فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات. وهذا غاية التناقض والفساد.

انتبه لهذه الجملة، الصور التي ذكرها المؤلف -رحمه الله- ثلاثة، انتبه لها، أولاً أن يقال: إنه لا يقبل الوجود والعدم، غير قابل لا للوجود، ولا للعدم، هذه الصورة الأولى.

الصورة الثانية: أن يقال: لا موجود ولا معدوم مع قابليته لهما.

الصورة الثالثة أن نقول: إنه موجود معدوم.

هذه الصور الثلاث كلها مستحيلة، أن نقول: إن الشيء موجود معدوم في نفس الوقت، ما رأيكم؟ ممكن أو مستحيل؟ مستحيل، أن نقول: إنه لا موجود ولا معدوم مع كونه قابلًا للوجود والعدم، هذا أيضًا مستحيل، لكن الأشنع والأشد استحالة هو الثالث، أن نقول: إنه غير قابل أصلاً للوجود والعدم، هذا الذي أراد المؤلف -رحمه الله- أن ينبه عليه، إذا كانت الصورتان السابقتان الثانية والثالثة عند العقلاء مستحيلة وممتنعة، فهذه أشد امتناعًا.

قال: (إذًا فجعلت الوجود الواجب) يعني واجب الوجود الذي يستحيل عليه العدم، يعني واجب الوجود الذي يستحيل عليه العدم، والذي وجود كل شيء مفتقر إليه، جعلته أشد الممتنعات، يا لله، العجب! الوجود الواجب صار عندكم أعظم الممتنعات، وأمحل المحالات، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وهؤلاء الباطنية منهم من يصرح برفع النقيضين: الوجود والعدم، ورفعهما كجمعهما.

هؤلاء كما ذكر المؤلف -رحمه الله- من ابتداء كلامه وهو يتكلم عن هذا الصنف، الذين يرفعون النقيضين، يعني ماذا يقولون؟ لا موجود ولا معدوم، هذا هو قولهم، طيب، قال: (ورفعهما كجمعهما) إذا كان الجمع بين النقيضين ممتنعًا فإن رفعهما ممتنع.

ومنهم من يقول لا أثبت واحدًا منهما.

يعني يقول هذا الصنف الثاني يقول: لا أقول موجود ومعدوم، ولا أقول لا موجود ولا معدوم، انتبهت، يقول: لا أقول موجود معدوم، لا أجمع بين النقيضين، وأيضًا لا أقول: إنه لا موجود ولا معدوم، المعنى: لا أرفع النقيضين.

ومنهم من يقول: لا أثبت واحدًا منهما، وامتناعه عن إثبات أحدهما في نفس الأمر لا يمنع تحقق واحد منهما في نفس الأمر، وإنما هو كجهل الجاهل، وسكوت الساكت، الذي لا يعبر عن الحقائق.

ومثل هذا لا يقدم ولا يؤخر، الحقيقة أن هذا صنف إنما هو جاهل يعرب عن جهله، ومثل هذا لا يقدم ولا يؤخر، ولا يفيد شيئًا.

وإذا كان ما لا يقبل الوجود ولا العدم أعظم امتناعًا ممّا يُقدَّر قبوله لهما - مع نفيهما عنه - فما يُقدَّر لا يقبل الحياة ولا الموت، ولا العلم ولا الجهل، ولا القدرة ولا العجز، ولا الكلام ولا الخرس، ولا العمى ولا البصر، ولا السمع ولا الصمم، أقرب إلى المعدوم والممتنع مما يُقدَّر قابلًا لهما مع نفيهما عنه، وحينئذ فنفيهما مع كونه قابلًا لهما أقرب إلى الوجود والممكن، وما جاز لواجب الوجود قابلًا، وجب له، لعدم توقف صفاته على غيره، فإذا جاز القبول وجب، وإذا جاز وجود المقبول وجب.

الكلام هنا في أوله كله إحالة أو رجوع إلى ما ذكرناه من الصور الثلاثة، وأشدها امتناعًا واستحالة الثالث، الذي هو أن نقول إنه لا يقبل أصلاً لا وجودًا ولا عدمًا، لكن هنا يقول: **(وما جاز لواجب الوجود قابلاً وجب له، لعدم توقف صفاته على غيره، فإذا جاز القبول وجب، وإذا جاز وجود المقبول وجب)** ما معنى هذا الكلام؟

يقول: إذا كان الله عَزَّوَجَلَّ قد قبل اتصافه بالصفات، إذا كان واجب الوجود قَبِلَ اتصافه بالصفات، فإن وصفه بهذه الصفات واجب، وليس ممكنًا، الممكن قسم لا يرد في صفات الله عَزَّوَجَلَّ، الممكن يرد في صفات المخلوقين، لأن صفاتهم ليست منهم، إنما من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فإذا شاء أن توجد هذه الصفة في هذا المحل وجدت، وإذا شاء لم توجد، يعني إذا شاء الله عَزَّوَجَلَّ أن يكون الإنسان بصيرًا كان بصيرًا، صح ولا لا؟

إذا شاء الله عَزَّوَجَلَّ أن يكون الإنسان سميعًا، كان سميعًا، صفته هذا الإنسان ليست من ذاته، إنما من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وإذا لم يشأ لم تكن، إذًا هذا في حقه محل قابل والصفة ممكنة.

أما في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هذا الصنف غير موجود، بل متى ما كان المحل – وأستغفر الله من هذه المصطلحات، لكن الموضوع يضطرنا إلى ذلك – إذا كان المحل قابلاً لهذه الصفة، فإنها تكون واجبة في حق الله، لا بد أن يتصف بها، لم؟ لأنها كمال، والله عَزَّوَجَلَّ إنما يثبت له الكمال، بل غاية ما يكون من الكمال.

إذًا الصفات في حق الله عَزَّوَجَلَّ إما أن تكون ممتنعة، وإما أن تكون واجبة، إما أن تكون ممتنعة، وما هي هذه الصفات؟ كل صفة نقص، وإما أن تكون في حقه واجبة، ما معنى واجبة؟ لا بد أن يكون موصوفًا بها، واضح؟ لا يمكن أن يكون غير موصوف بها، وهي كل صفة كمال، كل صفة كمال فإن الله عَزَّوَجَلَّ لا بد أن يكون متصفًا بها، هذا معنى كلامه -رحمه الله-: (فإذا جاز القبول وجب)، هذا مما يختلف فيه الحكم بين الخالق والمخلوق، إذا جاز قبول المخلوق للصفة، كانت الصفة في حقه ممكنة، أما في الخالق عَزَّوَجَلَّ فالأمر ليس كذلك.

إذا جوزتم – يا معشر المتكلمين – من جهة العقل، ونحن نتنزل معكم في النقاش، أن يكون متصفًا بالسمع، أو أن يكون غير متصفٍ بالسمع، فإننا نقول: السمع يصبح واجبًا في حق الله عَزَّوَجَلَّ، بمعنى أنه يستحيل أن يكون غير سميع، والسبب أن هذا كمال، والله عَزَّوَجَلَّ موصوف بالكمال قطعًا، شرعًا وعقلاً.

وقد بسط هذا في موضع آخر وبيّن وجوب اتصافه بصفات الكمال التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه.

وبيّن وجوب اتصافه بصفات الكمال التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه.

وقيل له أيضًا: اتفاق المسمّيَين في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل.

تذكرتم هذا الكلام؟ ما محله؟ فيما ذكرناه في (ص ٣٦) لما قال: (إذا كان المخاطب من الغلاة نفاة الأسماء والصفات، يقول: لا موجود ولا حي، لأن إثبات هذا يقتضي التشبيه، هذا الجواب الآخر الذي قلناه إنه الجواب بالمنع،

وقيل له أيضًا: اتفاق المسمّيَين في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل، الذي نفته الأدلة السمعيات والعقليات، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق.

إذًا التمثيل الاشتراك في الخصائص.

وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق، مما يختص بوجوبه، أو

جوازه، أو امتناعه، فلا يجوز أن يَشركه فيه مخلوق، ولا يُشركه مخلوق في شيء من خصائصه ﷻ.

وأما ما نفيتَه فهو ثابت بالشرع والعقل، وتسميتك ذلك تشبيهًا وتجسيمًا تمويه على الجهال، الذين يظنون أن كل معنى سماه مسمٍّ بهذا الاسم يجب نفيه، فلو ساغ هذا لكان كل مبطل يسمي الحق بأسماء ينفر عنها بعض الناس، ليكذب الناس بالحق المعلوم بالسمع والعقل.

وبهذه الطريقة أفسدت الملاحدة على طوائف من الناس عقولهم ودينهم، حتى أخرجوهم إلى أعظم الكفر والجهالة، وأبلغ الغي والضلالة.

ولم يزل هذا ديدن وسنة المبطلين في قديم الزمان وحديثه، أنهم يصفون الحق وأهل الحق بأشنع الأوصاف والألقاب، تنفيرًا للأغمار والجهال عن الحق وعن أهل الحق، فماذا وصف المشركون رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وأصحابه، وما جاء به من عند ربه -جل وعلا-؟ وما الذي وصف أعداء الله وأعداء رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ الإسلام في كل وقت وإلى هذا العصر؟ وما السبب؟ هذه الغاية التي يريدون، وهي التنفير عن الحق.

وهكذا الشأن في هؤلاء المتكلمين، هؤلاء المعطلة الذين وصفوا الإثبات، إثبات الصفات لله عَزَّوَجَلَّ، وإجراءها على ظاهرها اللائق بالله -جل وعلا-؟ ، وصفوا ذلك بأنه تشبيه وتجسيم، حتى إذا طرقت هذه الكلمة سمع جاهل فإنه ينفر منها، وينفر من أهلها.

وكذلك يسمون توحيد الله ﷻ بأنه دين الوهابية، بأن الذين يحذرون من شرك المشركين، ومن جعل غير الله ﷻ معه في العبادة، يقولون إن هؤلاء وهابية، وتجد أن العامي الجاهل يرتعب من هذه الكلمة، وينفر، مع أنه ربما لا يفهم ما معنى هذه الكلمة، لكن هكذا، وهابية، فينفر.

وهكذا الأمر في صور كثيرة، يشغِّب أهل الباطل على الحق وأهله بمثل هذه الألفاظ، مع أن العقل يقتضي عدم الوقوف مع الألفاظ، وإنما النفوذ إلى المعاني، أليس كذلك؟ وإلا فالألفاظ كل أحد يستطيع أن يسمي ما شاء بما شاء، سواء إذا أحب أن يلقب الباطل

بأحسن الألقاب يستطيع، وأن يلقب المبطلين بأحسن الأوصاف، يستطيع، والعكس يستطيع أن يلقب الحق بأشنع الألفاظ، وأهله بأقذع ما يكون من الصفات، لكن هذا لا ينبغي أن يقدم أو يؤخر عند العقلاء، لا بد من النفوذ إلى الحقائق، وعدم الوقوف عند هذه المصطلحات.

قال شيخ الإسلام -رحمه الله تعالى- في رسالة ((التدمرية)):

وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع.

قيل: وإذا قلتم: هو موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق [٦] ومعشوق، ولذيذ ومُلتَذ ولذة، أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟، فهذه معان متعددة متغايرة في العقل وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه وتسمُّونه توحيدًا.

إن الحديث موصول بمناقشة قول المعطِّلة وبيان تناقضهم وكل ذلك من خلال تأصيل القاعدة الأصيلة، ألا وهي: **أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض.**

انتقل المؤلف -رحمه الله- إلى مناقشة الفلاسفة، والفلاسفة الذين يناظرهم المؤلف -رحمه الله- في هذه المناظرة إنما هم الفلاسفة الذين يدَّعون أنهم إلهيون، يعني: الذين يزعمون أنهم يثبتون واجب الوجود، ولكن قولهم من أشد الأقوال تعطيلًا، فهم أكثر الناس إيغالًا في التعطيل، وحقيقة قولهم: تؤول إلى نفي وجود الله -سبحانه وتعالى-، فإن الذي عليه عامتهم أنَّ الله -عز وجل وتعالى عن قولهم علوًا كبيرًا- هو الموجود بشرط الإطلاق، يعني: الإطلاق عن كل معنى ثبوتي، وهذا يؤول إلى نفي وجود الله -سبحانه وتعالى-، أن يكون له وجود حقيقة؛ كلامهم هذا نفي له؛ لأن الموجود بشرط الإطلاق إنما هو في الأذهان، لا في الأعيان.

فالمقصود أن هؤلاء يناقشهم المؤلف -رحمه الله- في هذا القول، فيقول: **(وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع).**

القوم يزعمون أنَّ إثبات الصفات يقتضي التركيب، والتركيب يتنافى مع كون الله -عز وجل- واحدًا، غنيًا، بسيطًا، يعني: يتنافى مع ما ثبت له من الوحدانية، والغنى، والبساطة، هكذا يقولون.

---

(٦) سقط: وعشق. (الشيخ).

فإن واجب الوجود عندهم بسيط هو أشد ما يكون بساطة، يعني أشد ما يكون تجريدًا، فلا يتصف بشيء، كما أنه المتصف بالوحدانية، والوحدانية تتنافى والتعدد والكثرة، وإثبات الصفات يقتضي أن يكون هناك تعدد وكثرة، فلابد من نفْي ذلك حتى تثبت له الوحدانية من كل وجه، كما أن إثبات الصفات يقتضي -في زعمهم- الافتقار، والافتقار يتنافى والوحدانية.

فأداهم هذا القول إلى نفْي كل معنى ثبوتي عن الله -سبحانه وتعالى-، فصاروا لا يصفون الله -سبحانه- إلا بالسلوب، أو بالإضافات كما مر بنا هذا سابقًا.

لا يصفون الله -عز وجل- إلا بالسلوب، يعني بالنفي، أو بالإضافات، والإضافات إنما هي صفات عدمية، ليست صفات حقيقية، ليست معاني وجودية.

كما قلنا: إن المتضايفات ليست صفات حقيقية، أليس كذلك؟ ولذا إذا جلس إنسان عن يمين آخر، فيُقال: إنه متيامن عنه، أليس كذلك؟ ولو قام وجلس في الجهة الأخرى سيقال: إنه صار متياسرًا، ولو خرج من المكان انتفى هذا الوصف، انتفت هذه الإضافة، إذن هذا ليس شيئًا ثابتًا، ليس معنى ثبوتيًا، وليس هذا صفة تُضاف إلى الله -سبحانه وتعالى-.

إذن القوم أدَّاهم فهمهم لوحدانية الله -سبحانه وتعالى- إلى هذا القول الذي هو غاية في البطلان.

وأساس البلاء عندهم أنهم جرَّدوا الذات عن الصفات، توهموا أنه يمكن أن تكون ذات خالية من الصفات البتة، هذا أساس الإشكال عندهم، ومعلوم أن هذا خروج عن العقل بالكلية، إذ لا يمكن أن تنفكَّ ذات أي ذات عن أن تكون موصوفة بصفات، ولو لم يكن إلا أنه قد ثبت لها صفة الوجود، وهذه صفة، فلابد أن يثبت لها شيء من الصفات.

إذن الأمران متلازمان، فالصفات لا تقوم إلا بالذات، والذات لا تنفك عن الصفات، أمران متلازمان، والذهن إنما يتوهم ويتخيل ويتصور ذاتًا خالية عن الصفات من كل وجه، وهذا شيء إنما يكون في الذهن، ولا حقيقة له في خارج الذهن.

إذن أساس الشبهة عندهم يرجع إلى هذا الذي قلتُ لك، وشُبهة التركيب التي يزعمها هؤلاء الفلاسفة قد شاركهم فيها غيرهم من أهل البدع، فالمعتزلة مثلًا تذرَّعوا بشبهة التركيب أيضًا على نفْي صفات الله -سبحانه وتعالى-، وكذلك شاركهم غيرهم كأولئك المتكلمين الذين يزعمون إثبات صفات المعاني لله -سبحانه وتعالى- أيضًا وقع في كلام بعضهم ما يسمُّونه بدليل التركيب أيضًا، وذلك لنفْي الصفات الذاتية الخبرية عن الله -سبحانه وتعالى-

وعلى كل حال، الكلام في هذه الشبهة طويل، لكنني ألخص لك فيها قولًا جامعًا، يجمع أطراف الكلام عند جميع الفِرَق التي استدلت بهذه الشبهة التي يسمونها: دليل التركيب.

ترتيب الكلام في هذا الدليل الذي يزعمون يرجع إلى: مقدمتين، ونتيجة.

أما المقدمة الأولى فهي: **قولهم: إثبات الصفات يقتضي التركيب.**

المقدمة الثانية: قالوا: **التركيب يتنافى ووجودَ واجب الوجود،** لمِ؟ قالوا: لاستلزامه الافتقار.

طبعًا هذا أبرز ما في هذا الدليل -دليل التركيب-، وإلا فإن الفلاسفة تطرقوا أيضًا إلى منافاة التركيب لغنى الله -سبحانه وتعالى-، وكذلك إلى ما يتعلق ببساطته وحدانيته.

لكن ما يرجع إلى منافاة التركيب لغنى الله -سبحانه وتعالى- لاستلزامه الافتقار هذا قَدْرٌ مشترك بين جميع الفِرَق التي تستدل بدليل التركيب.

إذن التركيب يتنافى ووجود واجب الوجود، لمِ؟ لاستلزامه الافتقار، بمعنى: أنه لو كان مرُكَّبًا فإن هذا يقتضي أنه مفتقر إلى ما تركَّب منه، وواجب الوجود غني، لا يجوز أن يكون مفتقرًا.

إذن صار التركيب يتنافى ووجود واجب الوجود، لو أنه صار مفتقرًا انتقل من كونه واجبًا إلى كونه ممكِنًا، والفرض أننا نقول: إنه واجب الوجود، وليس ممكن الوجود.

وبالتالي: النتيجة: أن إثبات الصفات يتنافى ووجود واجب الوجود، فتعين نفْي الصفات.

هذا هو ترتيب الكلام في هذه الشبهة العليلة.

وأعود فأقول: **أساسها أنهم جرَّدوا الذات عن الصفات**، ولا يمكن أن تنفكَّ ذات عن صفات، لا فيما يرجع إلى واجب الوجود، ولا ما يرجع إلى ما هو ممكن الوجود.

كل ذات لابد أن يقوم فيها صفات، كما أن كل صفة لابد أن تقوم بالذات، فالأمران لا ينفكَّان عن بعضهما، وهذا متفق عليه بين العقلاء إلا من أُصيب في عقله.

هذا الموضوع الكلام في الجواب عنه من أوجه كثيرة، ولكن ألخص أهم تلك الأوجه فيما يأتي:

أولًا: أن أهل السُّنَّة والجماعة يسلكون في مثل هذه المصطلحات المجملة التي هي محتملة للحق والباطل مسلك الاستفصال، فنقول لهم: ما ذا تريدون بالتركيب حينما تزعمون أن إثبات الصفات يقتضي التركيب؟ ماذا تريدون بهذه الكلمة؟ هل تريدون بالتركيب أنه كان مُتَفَرِّقًا، ثم ركَّب نفسه من هذه الصفات؟ أو تريدون أنه قد ركَّبه غيره؟ أو تريدون أنه يتألف من صفات تقبل الافتراق عنه، وتقبل الاجتماع؟

ولا شك أن هذه المعاني التي ذكروها مما ينزه الله -سبحانه وتعالى- عنها، ولا يجوز أن يضاف هذا المعنى إلى الله -عز وجل-.

وليست إثبات الصفات عند أهل الإثبات الذين هم الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام-، والذين هم أتباعهم من لدُن الأولين وإلى الآخرين، لا أحد يقول: إن إثبات الصفات لله سبحانه وتعالى إنما هو على هذه الشاكلة.

أما إن كنتم تريدون بالتركيب أن الله -سبحانه وتعالى- يتصف بصفات تليق به -تبارك وتعالى-، وأنها تقوم به -سبحانه وتعالى-، فإن هذا المعنى حق، سميتموه تركيبًا أم لم تسموه.

والحقائق العلمية لا يجوز أن تُحاكَم إلى مصطلحات حادثة، هذا الذي تذكرون إنما هو اصطلاح خاص بكم، لا يلزمنا في شيء، ليس هذا الاصطلاح الذي ذكرتموه، وهو التركيب، وأن مقتضى إثبات الصفات، هذا ليس شيئًا ثابتًا في الكتاب، وليس شيئًا ثابتًا في السُّنَّة، ولا تكلم به أحد من الصحابة، ولا تعرفه العرب في لغتها، وليس هو الأمر المعلوم في العُرْف، إذن ما هو إلا اصطلاحٌ خاص، فقولوا ما شئتم، فالكلام يرجع إلى المعاني، إثبات الصفات لله -سبحانه وتعالى- على ما يليق به -تبارك وتعالى-، هذا كمال، والله -سبحانه وتعالى- لا ينفك عن الكمال، بل إن الله -عز وجل- ثابت له عند جميع أهل الإيمان أقصى ما يكون من الكمالات -سبحانه وتعالى-، وبعد ذلك، سموه تركيبًا، أو لا تسمَّوه، هذا شأن يخصكم، لا يلزمنا في شيء.

إذن هذا هو الوجه الأول في الجواب، وهو سلوك مسلك الاستفصال.

الجواب الثاني لهم أن نقول: إن وصف قيام الصفات بالذات بالافتقار ليس شيئًا معروفًا لا في الشرع، ولا في اللغة، ولا في العُرف، وبالتالي فإنه غير مقبول.

انتبه!

كنا في ابتداء الكلام في الجواب الأول نتكلم عن لفظ التركيب، والآن نتكلم عن لفظ الافتقار، أن يُقال: إن قيام الصفات بالذات تستلزم أو تقتضي افتقار الصفات للذات، هذا شيء ليس واردًا في الشرع، ولا تعرفه اللغة، ولا يقتضيه العُرف أن يقال: إن الإنسان مفتقر إلى رأسه، أو إنه مفتقر إلى يده، أو إنه مفتقر إلى عينه.

إنما يُقال: إنه يفعل بيده، إنما يفكر بقلبه، إنما يتكلم بلسانه، هكذا يقول الإنسان، أما أن يقال: إن ذلك افتقار، أو إن الإنسان يفتقر إلى صفته، هذا شيء غير معروف لا في الشرع، ولا في اللغة، ولا في العُرْف، وبالتالي عاد الأمر إلى اصطلاح خاص بهم، توهموا شيئًا، ثم إنهم قعَّدوه، وأصَّلوه، وقرَّروه، وحاكموا النصوص إليه، وهذا غاية ما يكون من الفساد.

ثم إننا نقول لهم ثالثًا: هل الله -عز وجل- مفتقر إلى ذاته؟ أم ليس مفتقرًا إلى ذاته؟

إن قلتم: إنه مفتقر إلى ذاته كما أنه يفتقر إلى صفته إن كان متصفًا بالصفات، فإنكم حينئذ خرجتم عن كونكم تثبتون واجب الوجود إلى أنكم تثبتونه ممكن الوجود، أليس كذلك؟ وهذا ينقض ما أنتم عليه بالكلية، أنتم تزعمون أنكم موحدون، وأن ما أنتم عليه إنما هو توحيد واجب الوجود، هكذا يتبجحون، وهكذا يزعمون أنهم أهل التوحيد.

توحيد واجب الوجود هو هذا، فنقول: هل هو مفتقر إلى ذاته؟

إن قلتم بهذا، فإننا سنقول: إذًا لا حرج عليكم إن قلتم: إنه لو قامت به الصفات، فإنه يكون مفتقرًا إلى صفاته، وبالتالي خرجتم عن كونكم تثبتون واجب الوجود إلى كونكم تثبتون ممكن الوجود.

وإن قلتم: إنه لا يفتقر إلى ذاته، فإننا نقول: وكذلك هو لا يفتقر إلى صفاته، فالقول في الصفات كالقول في الذات على ما سنتكلم عنه لاحقًا إن شاء الله.

إذن قولهم: إنه لو قامت به الصفات لاقتضى هذا أن يكون مفتقرًا لهذه الصفات، فإن هذا نقول: غير صحيح، بدليل أنكم تقولون: إنه لا يفتقر إلى ذاته.

ثم إننا نقول رابعًا: هل التلازم عندكم بين العلة والمعلول يقتضي الافتقار، أم لا؟

القوم عندهم وجود هذا الكون معلول للعلة الأولى التي هي عندهم واجب الوجود، الذي هو الله -تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا-، هذه اصطلاحات لا يجوز أن تضاف إلى الله -سبحانه وتعالى-، ولا يجوز لأحد أن يسمي الله-عزوجل- بغير ما سمى به نفسه، أو سماه به رسوله -صلى الله عليه وسلم-، فكيف إذا كان في هذه التسميات ما لا يليق بالله، أيليق بأحد عنده شيء من إقدار الله-سبحانه وتعالى- وتعظيمه، أن يقول: إنه علة؟! الله المستعان.

المقصود أن نقول: هل التلازم بين العلة والمعلول لأنهم يقولون: إنه فاض هذا الكون -الذي هو معلول- عن علة الذي هو واجب الوجود.

نقول: هذا التلازم، هل اقتضى افتقارًا، أم لا؟ إن قلتم: اقتضى افتقارًا، انتقض عليكم قولكم بأن وجوده واجب.

وإن قلتم: إن هذا التلازم بين العلة والمعلول لم يقتضِ افتقارًا، فإننا نقول: والتلازم بين الصفة والموصوف لا يقتضي الافتقار، فهمنا هذه؟ **إن كان التلازم بين العلة والمعلول لا يقتضي افتقارًا، فإن التلازم بين الصفة والموصوف لا يقتضي افتقارًا**، واضح؟

إذن، هذه أوجه أربعة، والكلام في هذا أكثر من ذلك، تبين لك بطلان هذه الشبهة التي يزعمون، ويقولون: إنها ألجأتنا إلى نفْي صفات الله -سبحانه وتعالى-.

ولا شك أن قولهم في غاية الفساد، بل حقيقة قولهم هي إنكار وجود الله -سبحانه تعالى- كما ذكرت لك، حقيقة قولهم أنهم والملاحدة الدهرية المنكرين لوجود الله -سبحانه وتعالى- شيء واحد.

إذا كان الله -سبحانه وتعالى- قد كفَّر الذين أثبتوا وجود الله -عز وجل-، بل إنهم ما أنكروا ربوبيته، وخلقه، ورزقه، وتدبيره، ولا قالوا بشيء قليل من هذا الذي قالوه في الله -سبحانه وتعالى-، إنما أضافوا إلى الله -عز وجل- فقط الولد، أو جعلوا لله -عز وجل- شركاء، فالله -سبحانه وتعالى- قد كفَّرهم، فكيف بهؤلاء الذين مآل قولهم إلى إنكار وجود الله -سبحانه وتعالى-؟ فلا شك في أن هذا من أعظم الإفك والبهتان، والذي أداهم إلى أقوال كثيرة.

منها: القول بأن الله -سبحانه وتعالى- لا يعلم الجزئيات، الله لا يعلم إلا نفسه، أو يقولون: لا يعقل إلا ذاته، وبالتالي فإنه لا يعلم الأشياء، لا يعلم الناس، ولا يعلم نبيه محمدًا -صلى الله عليه وسلم-، ولا يعلم موسى، ولا إبراهيم، ولا يعلم شيئًا مما يكون في هذا الكون، لا يعلم الجزئيات، إنما يعلم الكليات من حيث كونها كليات.

وهذا من حيث هو لا شك أنه كفر بالله بالاتفاق، وهذه قطرة من بحر أقوالهم الضالة.

إذا كان العلماء يكفرونهم في هذا، فكيف بما هو أعظم منه، كما قال الناظم:

بثلاثة كفر الفلاسفة العدا   إذ أنكروها وهي حقًا مثبتة
علم بجزئي، حدوث عوالمٍ   حـــشرٌ لأجساد وكانت ميتة

وسيتبين لك بعض إفكهم وضلالهم فيما سيأتي.

وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع.

قيل: وإذا قلتم: هو موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ ومُلتَذ ولذة، أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟ فهذه معان متعددة متغايرة في العقل، وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيدًا.

القوم، والحق أقول: قالوا في الله -عز وجل- إفكًا عظيمًا.

الذي يقرأ في كلامهم، وأعيذك بالله أن تخوض هذا الخوض، أو أن تقرأ في كلامهم إلا إن كنت متمكنًا، وعلى سبيل الرد عليهم، فإنك والله لتعجب أولًا من زعمهم أنهم موحدون مؤمنون، وتعجب ثانيًا من مستوى عقولهم.

فإنهم قد قالوا شيئًا عجيبًا، وقعوا في تناقض لا تقبله عقول الصبيان، فضلًا عمن يقولون: إنهم العلماء والحكماء.

صدق ابن القيم -رحمه الله- حينما قال في ((الصواعق)) في شأن حالهم، قال: تلاعب بالنبوات، وقل بعقلك ما شئت، فأنت الفيلسوف الحكيم!.

والحق أن أقرب ما يمكن أن يوصف به كلامهم في الذات الإلهية العلية، وما يتعلق بالصفات الجليلة، والأسماء الحسنى، أقرب ما يمكن أن يُقال: إنه هوس، لا تجد تعبيرًا أصدق من هذا التعبير، إنه نوع من الهوس.

فالقوم يقولون: إن كل ما جاء في هذه النصوص فيما يتعلق بصفات الله -سبحانه وتعالى- من الحياة، والقدرة، والعلم، والسمع، والبصر، وما إليها، كل هذه بمعنى واحد، وكلها مرجعها إلى صفة العلم.

هذا أولًا: كلها بمعنى واحد، فلا فرق، الحياة هي القُدرة، والقُدرة هي الكلام، والكلام هو السمع، إلى آخره، وهذه كلها مرجعها إلى صفة العلم؛ هذا واحد.

ثانيًا: العِلْم هو واجب الوجود، لا فرق، العِلْم، هذه الصفة هي في الحقيقة الذات، فالعلم هو العالِم، وهو المعلوم، ولا فرق، شيء واحد.

يعني أنا أقول: إذا كانت النصارى قد خرجوا عن حدود العقلاء حينما قالوا: إن الله -سبحانه وتعالى- واحد بالذات، ثلاثة بالأقانيم، -تعالى عن قولهم-؛ أقول: إن قول النصارى -فيما يبدو، والله أعلم- أهون على كفره وشره وإفكه، إنه أهون من قول هؤلاء الذين يقولون: إن الصفات جميعًا بمعنى واحد، وكلها ترجع إلى صفة واحدة، ثم إنَّ هذه الصفة هي نفسها ذات الله -سبحانه وتعالى-، فهو العالِم، وهو العلم، وهو المعلوم.

الحقيقة أن هذا لا أدري ماذا أسمِّيه!، بل إن بعض مقتصدتهم، بعض من كان عنده شيء من الإنصاف وقف معهم وقفة طويلة.

أبو بركات البغدادي في كتابه ((المعتبَر)) وقف مع هؤلاء: مع هذا الذي قرره ابن سينا، وما قرره الفارابي، ومن على شاكلتهما من الفلاسفة.

قال: أنتم خرجتم عن حدود العقل بهذا الكلام، هل يقبل عقل أن يقال: إن هذه الصفة هي هذه، هي هذه، وكلها ترجع إلى صفة واحدة، ثم الصفة في حقيقتها هي الذات.

يعني هل يقبل من إنسان أن يقول: إن الكلام هو الحياة؟ والحياة هي السمع، والسمع هو السواد، والسواد هو الطول، وهكذا في كلام، المجانين يجلهم الإنسان عن أن يتفوهوا بمثله، فالصفات كلها بمعنى واحد، وراجعة إلى صفة، والصفة في حقيقتها هي الموصوف.

يعني المتكلِّم هو الكلام، والطول هو الطويل، والبياض هو الأبيض، ما أدري ماذا تصف هذا الكلام؟!، هل هذا الكلام يقوله عاقل؟!.

والله، هذا شيء فيه خروج عن العقل تمامًا.

المقصود أنهم مما يقولون: إنه **عقل وعاقل ومعقول، وعاشق [وعشق] ومعشوق.**

لا أدري لماذا سقطت كلمة عِشْق ههنا، لكنها ثابتة قطعًا في كلامهم، وشيخ الإسلام كرر هذه الجملة في مواضع كثيرة في كتبه، ولاسيما فيما قرره في ((الصفدية)) في الرد عليهم، وفي ((درء التعارض))، وكذلك في ((الرد على المنطقيين))، في مواضع كثيرة ناقشهم شيخ

الإسلام في ذلك، المقصود أنهم يقولون: هو العِشْق، والعاشق، والمعشوق، وهو الَّلذة، والملتَذ، واللذيد.

طبعًا هذه يعني لا أحتاج أن أنبه إلى أنه لا يجوز إطلاقها على الله -سبحانه وتعالى-، لكن إن كان هذا هو خطؤهم الوحيد فالأمر هين، لكنه إذا قارنته بكفرهم، يعني مجرد إطلاق الَّلذة على الله-سبحانه وتعالى-، أو العِشْق، أنا أقول: هذا يصبح حسنة من حسناتهم إذا ما قورن بالكفر العظيم الذي يتفوَّهون به.

ومعنى العشق عندهم يرجع إلى معنى المحبة، يعني هو الذي يتكلم به المؤمنون، فيقولون: إن الله -عز وجل- يحب، والعقل يرجع إلى معنى العلم الذي يتكلم به المؤمنون، لكن على كل حال، الصفة هي الموصوف.

أولًا: الصفة هذه هي الصفة تلك، ثم الصفة هي الموصوف.

قال -رحمه الله-: (فهذه معان متعددة متغايرة في العقل) العقل يدرك الفرق بين هذه المعاني، **(وهذا تركيب عندكم، وأنتم تسمونه توحيدًا).**

إذن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، إن كان إثبات الحياة والعلم والإرادة والقدرة تركيبًا، فإثبات اللذة، والعقل، والعشق ينبغي أن يكون تركيبًا، لكن القوم يقولون.

قال: **فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة وليس هذا تركيبًا ممتنعًا.**

قيل لهم: واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة، وليس هو تركيبًا ممتنعًا.

القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

وذلك أنه من المعلوم بصريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالمًا هو معنى كونه قادرًا، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالمًا قادرًا، فمن جوَّز أن تكون هذه الصفة هي الأخرى، وأن تكون الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس سفسطة، ثم إنه متناقض، فإنه إن جوَّز ذلك جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا، فيكون الوجود

واحدًا بالعين لا بالنوع.

إذا طردنا مذهبهم، وأن ثبوت هذه الصفة هو هو ثبوت الصفة الأخرى فإننا يمكن أن نطرد ذلك، فنقول: إن وجود هذا الموجود هو بعينه وجود الموجود الآخر، فيكون الوجود واحدًا بالعين، لا بالنوع.

ما هو الفرق بين الواحد بالعين، والواحد بالنوع؟

الواحد بالعين: ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

والواحد بالنوع: ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

مثال ذلك: أن أقول: عبد الله، هذا الذي يجلس أمامي، ما اسمه؟ عبد الله، هذا واحد بالعين، لم؟ لأنه يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

إذا تصورت في ذهني عبد الله فإن هذا يعني أنه لا يمكن أن يشاركه أحد في هذا المعنى الذي هو هذه الصورة، وهذه الهيئة، وهذا الشيء الذي أعرفه، وهو عبد الله.

متى ما تصورت عبد الله فلا يمكن أن يأتي أحد ويشاركه هذا التصور، أليس كذلك؟ هو وحده عبد الله، بهذا الاسم، وهذه الهيئة، وهذه الذات، أليس كذلك؟

لكن، إذا تصورتُ مثلًا أن عبد الله مسلم، أقول: عبد الله مسلم.

كلمة مسلم هٰهنا نقول هذا: من الواحد بالنوع، هو مسلم واحد، ولكن تصور كلمة مسلم لا تمنع من وقوع الشركة فيها، فهذه الكلمة تنطبق على عبد الله، وتنطبق على علي، وتنطبق على خالد، ومحمد، وهلم جرا.

إذن الواحد بالنوع: لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، أما الواحد بالعين: يعني، إذا تصورت عبد الله فإنه لا يمكن أن يشتبه عبد الله في ذهني بشيء آخر، أو أن يكون عندي اثنان هما هذه الذات المعيَّنة.

المقصود أنه إذا كانت القضية وصلت إلى هذا الحد من الإسفاف، وهذا الحد من التلاعب بالألفاظ، فيمكن أن نقول: إنه يمكن أن يكون وجود هذا هو وجود هذا؛ لأن الصفات كل واحدة منها تعني الصفة الأخرى -على زعم هؤلاء-.

وحينئذ فإذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب، كان وجود كل مخلوق - يُعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه -.

هذا هو الممكن، الممكن: هو الذي **يُعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه.**

كان وجود كل مخلوق - يُعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه - هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي، الذي لا يقبل العدم.

وإذا قُدِّر هذا، كان الوجود الواجب موصوفًا بكل تشبيه وتجسيم، وكل نقص وكل عيب.

طالما كان وجود الواجب كوجود الممكن، إذا كانت الصفات هي في معنى بعض، يمكن أن نقول: إن وجود الواجب هو وجود الممكن، لا فرق، فوجود الواجب هو وجود الممكن.

وبالتالي إذا كان وجود الواجب هو وجود الممكن فإننا يمكن أن نصف هذا الذي تقولون إنه واجب الوجود بكل صفة يتصف بها الممكن، فنشبهه بكل شيء وندَّعي أنه يقوم به كل شيء.

يا لله للعجب! كيف كان المذهب الذي أرادوا به إثبات واجب الوجود سببًا في نقض وجود واجب الوجود، فهمتم هذه؟

المسلك الذي سلكوه لأجل إثبات أن الله -عز وجل- واجب الوجود، ولا يمكن أن نثبت هذا -فيما يزعمون- إلا بنفي الصفات، هذا المسلك يؤدي إلى نفي واجب الوجود، فيكون وجوده هو الوجود الممكن، وليس الوجود الواجب، فصار الشيء الذي أرادوه صار مؤديًا إلى ضده، سبحان الله العظيم.

كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود، الذين طردوا هذا الأصل الفاسد، وحينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير.

أهل وحدة الوجود طردوا ذلك، وقالوا: إن **الصفات في حقيقتها صفة واحدة،** لا يوجد هناك تعدد ولا تثنية، فضلًا عما هو أكثر من ذلك، **وبالتالي فالوجود كله شيء واحد طردوا ذلك، وقالوا بالقول بوحدة الوجود.**

وبالتالي فإنهم يزعمون -كما يزعم إمامهم ابن عربي- إن الله -سبحانه وتعالى- يتسمَّى بكل اسم حَسن في الشرع، واللغة، والعُرْف، كما أنه يتسمى بكل اسم قبيح في الشرع، والعُرْف، واللغة، لأنه ما ثم شيئان، كل شيء إنما هو في الحقيقة شيء واحد، -تعالى الله عن إفكهم علوًا كبيرًا-.

وهذا باب مطَّرِد، فإن كل واحد من النفاة لِما أخبر به الرسول -صلى الله عليه وسلم- من الصفات، لا ينفي شيئًا؛ فرارًا مما هو محذور، إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فرّ منه.

هذا الذي تكرر التنبيه عليه غير مرة، وهو أن هؤلاء المعطِّلة لأنهم سلكوا غير طريق الحق فإنهم يقعون في الشيء الذي يفرون منه، يفرون من التشبيه فيقعون في التشبيه، يفرون من أن يكون وجود الله -عز وجل- ممكنًا وإذا بهم يقعون في أن جعلوه ممكن الوجود، يفرون من القول بالافتقار، وإذا بهم يقعون في القول في الافتقار، وهكذا، سبحان الله العظيم، يُخذلون، هذا هو الخذلان.

والسبب في ذلك يرجع إلى أنفسهم، فليس بغريب أن يقعوا في الشيء الذي يفرون منه، ليس بغريب أن يتناقضوا، وذلك لأنهم ما سلكوا المسلك الصحيح الذي سلكه أهل السُّنَّة والجماعة، وهو لزوم الكتاب والسُّنَّة، لو كان الأمر كذلك ما وقعوا فيما وقعوا فيه، ولكانوا كأهل السُّنَّة والجماعة.

أهل السُّنَّة والجماعة أهل ثبات، أهل انضباط، أهل اتفاق، يتوافق قولهم مع صحيح المنقول، وصريح المعقول، لا يوجد في عقيدتهم شيء من هذا القول المؤتفك، وهذه الأقوال النشاز التي تتعلق بالله -سبحانه وتعالى- في ذاته وصفاته.

إنما كلامهم منضبط، متوافق مع الفطرة، متوافق مع العقل، منبنٍ على أصول صحيحة، لا يمكن أن يحصل في هذا الذي يتكلمون به أو يقعِّدون به شيء من اللوازم الباطلة إطلاقًا، كلامهم إنما مرجعه إلى الكتاب والسُّنَّة، إلى الوحي الذي **﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت:٤٢]**.

أما أهل البدع فمنطلقاتهم، أسسهم التي بنوا عليها أقوالهم خارجة عن حدود الوحي، وبالتالي من خرج عن ربقة الاتباع، وعن أن ينضبط بلزوم الوحي فإنه سوف تقذف به الأهواء في كل الأودية، وسوف يتناقض، وسوف يقول الشيء ونقيضه، وسوف يفر من شيء فيقع في مثله، هذا شيء محسوم، وهذا شيء محتوم لكل من خرج عن طريق الكتاب والسُّنَّة، وأيضًا أنهم يقعِّدون قواعد من عند أنفسهم لا أساس لها من الصحة، يتكلمون في الغيب بغير دليل، ولا برهان، يتكلمون في الله -سبحانه وتعالى-، ويقولون: هذا يجوز أن يُضاف إلى الله، وهذا يمتنع أن يُضاف إلى الله، كأنما رأوا الله -سبحانه وتعالى-، أو رأوا مثيلًا له، -تعالى الله عن أن يكون له مثيل-.

الحقُ أنَّ كلامهم إنما هو تخرُّص وتخمين وليس عليه أثارة من علم، إنما يتكلمون بقياسٍ للغائبِ على الشاهد بغير دليل، إذا كان الكلام في مخلوق غيبي بغير دليل أمرًا قبيحًا، والله -عز وجل- قد ذم من سلك هذا المسلك، قال -سبحانه-: **﴿وَجَعَلُوا الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾ [الزخرف:١٩]**، ماذا قال الله؟ **﴿أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ﴾ [الزخرف:١٩]**.

إذن كلامهم في الملائكة كلام باطل، رجمٌ بالغيب، وهم مذمومون على هذا مع أن كلامهم تعلَّق بمخلوق، لا بخالِق، أليس كذلك؟ فكيف بالذين يتكلمون في الله -سبحانه وتعالى-، عجيب أمرهم!

إن قلت: إنهم يتكلمون عن مشاهدة، فالمشاهدة ما حصلت، إن قلت: إنهم يتكلمون عن وحي معصوم فكلامهم أبعد ما يكون عن الوحي المعصوم، إن قلت: إنهم يتكلمون على الأقل بالعقل فكلامهم والله أبعد ما يكون عن العقل، انظر، أيقول عاقل: إن هذه الصفة هي تلك؟ ثم إن الصفة هي الموصوف، هل يقول هذا عاقل؟!.

فتعجب والله على أي أساس يتكلمون، وعلى أي أساس يبنون هذه المذاهب الضالة، اللَّهم إلا أنهم يبنون على أهوائهم، ويبنون على مصادر تلقفوا من خلالها، بُهروا بها، وأُعجبوا بها، وهي المتلقفة من لدن اليهود والنصارى، والصابئة والمشركين، فأدَّى بهم ذلك إلى أن يأتوا بهذه المذاهب المنحرفة الضالة.

إذن الخلاصة التي ينبغي أن نتنبه لها هي أنَّ على الإنسان أن يأخذ العبرة والعظة، وأن يعلم أنَّ كل من خرج عن حدود الاتباع للوحي، وتلّقى من غير هذا المصدر المعصوم، الذي هو الكتاب والسُّنَّة، فإنه لابدَّ أن يضل، ولابد أن يتناقض، ولابد أن يقع في مثل ما يفر منه، أو شر منه، ثم على الإنسان أيضًا أن يحمد الله -سبحانه وتعالى- أن عافاه من هذه الأهواء، وأن يسأل الله -عز وجل- الثبات، ثم عليه أن يخاف على نفسه أيضًا من أن يقع في هذا الأمر العظيم.

الخطأ في هذا الباب ليس بالأمر الهين، الخسارة التي تترتب على هذا الخطأ ليست ناقة، أو بعيرًا، أو درهمًا، أو دينارًا، إنما ذلك يتعلق بالإيمان بالله -سبحانه وتعالى-، الأمر والله في غاية الخطورة، إذا كان الذين ينسبون إلى الله -عز وجل- الولد، أو يجعلون مع الله -عز وجل- الشريك فإنه يكون كافرًا بالله -سبحانه-، مستحقًا للخلود في النار، فكيف بالذين يقولون قولًا يقتضي إنكار الله -عز وجل-، قولهم في غاية سوء الأدب مع الله -سبحانه وتعالى-، ما قدروا الله حق قدره، فلا شك أن قولهم أشنع، وأفحش، وأقبح من أقوال أولئك المشركين الذين كفَّرهم الله ورسوله -صلى الله عليه وسلم-.

إذن ما يُروَّج له في هذا الزمان عند بعض الناس، أو يُزيَّن في عقول الناشئة والشباب من ضرورة أن يُنوِّع الإنسان المشارب، ولا ينبغي أن يشرب من كفٍ واحدة فقط، بل ينبغي أن يُنوِّع المشارب: اقرؤوا في كتب الفلاسفة، فتحوا عقولكم، نوِّعوا في المصادر.

ينبغي أن يعلم هذا الذي يقتحم هذا المقتحَم الخطِر أنه يُعرض إيمانه إلى خطر عظيم، فإن الواقع المشاهَد والتجربة، -وأنا أتحدث عن عِلم- أن تَلَقُّفَ العلم والمعرفة من كتب

هؤلاء الفلاسفة مُوقِع في خطر عظيم، وربما يكون الاستدراك بعد الوقوع صعبًا، وهذا أمر نشهده، ونراه رأي العين.

كم ممن يزعم أنه واثق بنفسه، وبعلمه، وبدينه، خاض في القراءة في كتب الفلسفة لأجل أن يقول: إنني أحب أن أطلع، أتثقف، أحب الاستطلاع، أحب أن أنظر ماذا عندهم، وإذا به يغرق في بحر لا ساحل له من الضلال، وربما يصل به الحال إلى الشك في وجود الله -سبحانه وتعالى-، أو الشك في نبوة النبي -صلى الله عليه وسلم-، أو الشك في صحة القرآن، أو الشك في صحة الأحكام، وهذا شيء أتكلم به عن عِلم، وأنا أحذِّر عن واقع، مع الأسف الشديد.

فينبغي على الدعاة إلى الله وطلبة العلم أن يحذروا الناشئة من هذه الدعوات الضالة المضلة التي تنادي إلى الاستفادة، والرجوع، والقراءة، وفتح الأبواب أمام هذه الكتب الفلسفية القديمة، أو المعاصرة.

أقول: إنَّ هذا باب في غاية الخطورة، أو كما يقولون باللسان المعاصر: لعبٌ بالنار.

وليس الدين لمن غلب، الدين أثمن ما تملك يا عبد الله، حذارِ] أن تتلاعب به، مهما تلاعبت فلا تتلاعب بدينك.

انْأَ بنفسك، واهرب عن أي سبب يؤدي إلى التلاعب بهذا الأمر، نحن في زمن غربة، وزمن فتن، والنبي -صلى الله عليه وسلم- أخبر عن هذا الزمن وفتنه، حتى إن الرجل قد يصبح مؤمنًا ويمسي كافرًا، أو يمسي كافرًا ويصبح مؤمنًا.

المسألة ساعات يا جماعة، كم بين الصباح والمساء؟ ساعات، قد ينقلب الإنسان رأسًا على عقب، نسأل الله العافية السلامة، في ظرف ساعات، يعني المسألة ربما لا تتجاوز الوقت الذي تُقرأ فيه صفحات من كتاب، أو مجموعة من التغريدات، أو عددًا من الصفحات في فيسبوك، وربما ينقلب الإنسان وينسلخ عن دينه بالكلية، نسأل الله السلامة والعافية.

وأنا أتكلم والله عن واقع، وقد شاهدت وسمعت ممن وقع في ذلك، ظن أن الأمر سهل، وأن المسألة إنما هي بقعة من الماء على ظاهر الأرض يتجاوزها بسهولة، وما تفطن إلى أنها بحر عميق، يغرق فيه، وهو لا يجيد السباحة

إن السلامة من سلمى وجارتها أن لا تحلَّ على حالٍ بواديها

الله المستعان.

وهذا باب مطَّرِد، فإن كل واحد من النفاة لِما أخبر به الرسول -صلى الله عليه وسلم- من الصفات، لا ينفي شيئًا؛ فرارًا مما هو محذور، إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فرّ منه، فلابدّ له في آخر الأمر من أن يثبت موجودًا، واجبًا، قديمًا، متصفًا بصفات تميزه عن غيره.

مهما يكن، ومهما يبلغ من التعطيل فلابد أن يثبت شيئًا لله –سبحانه تعالى- يختص به.

يقول شيخ الإسلام، ولو لم يكن هذا باللفظ فلابد أن يقع في قلبه شيء يتميز به ربه، وخالقه، ومعبوده، لابد أن يقع في نفسه أنه يتميز بشيء، وهٰهنا تأتي قاعدة:

القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

فلابدّ له في آخر الأمر من أن يثبت موجودًا، واجبًا، قديمًا، متصفًا بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلًا لخلقه، فيُقال له: وهكذا القول في جميع الصفات، وكل ما نثبته من الأسماء والصفات فلابدّ أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه المسمّيات، ولولا ذلك لما فُهم الخطاب.

هذه الأدلة التي ثبت فيها أنَّ الله –سبحانه وتعالى- موصوف بصفات علية، إنما جاء فيها بيان هذه الصفات بلغة العرب، أليس كذلك؟ أن الله -عز وجل- متصف بالعلم، متصف بالقدرة، متصف بالإرادة، بالعزة، بالحكمة، بالحلم، بالمغفرة، هذا كلام بلغنا من خلال الوحي الذي وصفه الله سبحانه وتعالى بأنه **﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء:١٩٥]**، ولابد أن يكون هذا مفهومًا، وإلا خَرَجَ الكتاب عن أن يكون بيانًا وتبيانًا، ونورًا مبينًا.

لابد أن يكون مفهومًا عند المخاطبين، وإلا ما الفائدة من إنزال الكتب، ومن إرسال الرسل، إنما هو أن يُفهم الخطاب، أن تُفهم الرسالة، **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم:٤]**، قف مع كلمة: **﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾**، أعظم ما ينبغي أن يبيَّن المطالب الإلهية، أن يعرف العباد ربهم الذي يحبونه، والذين يخافون منه، والذي يرجونه، والذي يتوكلون عليه، لابد أن يعرفوا شيئًا عنه؛ حتى يقوموا بالعبادة له، أليس كذلك؟

كيف يكون هذا إذا لم يُخبر هذا المخاطب والمأمور بالإيمان عن الله -عز وجل- بالصفات؟

لابد أن يكون هذا بلغة عربية، هذه اللغة دلَّت على معاني يفهمها السامع، وهذا الذي قلنا إنه فطرة، جعلها الله -عز وجل- في قلوب العباد، وهي إدراك القدْر المشترك، وحاجتهم إلى هذا ماسة في دينهم ودنياهم، تذكرون هذا الكلام؟

لابد من فهم قدْر مشترك، وهذه الألفاظ، وسيمر معنا -إن شاء الله- تطلق على إنها ألفاظ متواطئة، بمعنى أن هناك معنى عامًا ينطبق على أفراد، وإن كان هؤلاء الأفراد يتفاوتون في أخذهم واتصافهم بهذه المعاني، واضح؟

إذن العباد لابد أن يعرفوا ربهم -سبحانه وتعالى- حتى يعبدوه، أرأيتم إذا قيل لنا:

اعبدوا ربًا لا تعرفوا عنه شيئًا، أحبوه، خافوا منه، ارجوه، توكلوا عليه، لكن لا تعرفون عنه أي شيء، أهذا من تكليف ما يُطاق، أم من تكليف ما لا يطاق؟

لا يمكن أن تحب مجهولًا لك من كل وجه، لا يمكن أن تخاف منه، لكن لما عُرِّف العباد ربهم -سبحانه وتعالى- بأسمائه وصفاته، وفهموا أصل هذه المعاني في ضوء لغة العرب أمكن أن يقوم في قلبهم العبودية لله -سبحانه وتعالى-، أليس كذلك؟

إذن كيف كان هذا وهم ما رأوا الله -عز وجل-، ولا مثيلًا له؟

من خلال فهم القدر المشترك، من خلال ما عرفوا من هذه المعاني، وأدركوا ما معنى مغفرة، ما معنى حِلْم، ما معنى عِزَّة، ما معنى حِكمة، علموا شيئًا، وعرفوا شيئًا عن صفات

الله -سبحانه وتعالى-، بالتأكيد ليس المعنى الكامل التام، وبالتأكيد ليس هو الكيفية والكنه الحقيقة، واضح؟

إنما هذا القدْر من المعرفة أمكن من خلاله أن يعبدوا الله -سبحانه وتعالى-، وأن يعظموه، وأن يجلوه.

إذن هذه الكلمة كلمة مهمة حينما قال: (**ولولا ذلك لما فُهم الخطاب**) مع ضميمة أن المؤمنين لابد أن يثبتوا قدرًا مختصًا بالله -سبحانه وتعالى-، مع فهمهم، وإدراكهم، وإثباتهم القدْر المشترك الذي فهموه من خلال اللغة العربية، القدْر المشترك بين صفة الخالِق والمخلوق الذي هو لا وجود له في خارج الأذهان، إنما هو فقط في الأذهان، مع ذلك فإنهم بجمعون معه الإثبات للقدْر المختص، الفارق المميِّز.

وبالتالي أثبوا الصفات، وتبرؤوا من التمثيل.

وهكذا القول في جميع الصفات، وكل ما نثبته من الأسماء والصفات فلابدّ أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه المسمّيات، ولولا ذلك لما فُهم الخطاب، ولكن نعلم أن ما اختص الله به، وامتاز عن خلقه أعظم مما يخطر بالبال، أو يدور في الخيال.

الجمع بين القدْر المشترك والقدْر المميِّز، هذه كلمة حسنة: (**نعلم أن ما اختص الله به، وامتاز عن خلقه أعظم مما يخطر بالبال، أو يدور في الخيال**).

ربما تجد في بعض الكتب مقولة، وهي: كل ما خطر بالبال، أو دار بالخيال فالله بخلافه.

نسمع هذا، الأَولى أن يقال: كل ما خطر بالبال، أو دار في الخيال، إن كان كمالًا فالله أكمل منه، وإن كان نقصًا فالله منزَّه عنه.

إن حدثتْك نفسك بشيء يتعلَّق بكيفية اتصاف الله -سبحانه وتعالى- بالصفات، فانظر، إن كان ذلك يرجع في أصله إلى ما هو كمال كالكلام، كالوجه، كالعين، إلى غير ذلك، نقول: اعلم أن الله -سبحانه وتعالى- أكمل من ذلك، أكمل مما يخطر ببالك، وهذا الذي

خطر ببالك، الله -عز وجل- أعظم منه، ليس كهذا الذي تخيلت، بل هو شيء آخر أعظم، وأقدس.

وإن كان الذي توهمته نقصًا، فالله -عز وجل- مُنزَّه عنه.

قال شيخ الإسلام رحمه الله:

وهذا يتبين بالأصل الثاني -وهو أن يقال: القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات.

انتقل المؤلف -رحمه الله- إلى الكلام عن الأصل الثاني، وهو: أن **القول في الصفات كالقول في الذات**، فهذا يحذو حذو هذا، وقد مرَّ بنا أنَّ المؤلف -رحمه الله- لما قرر معتقد أهل السنة والجماعة في باب الصفات، ذكر أنَّ هذا المذهب الذي هو وسطٌ بين مذهبي التعطيل والتمثيل يتبين أنه الحق الذي لا مرية فيه بمعرفة أصلين شريفين، ومثلين مضروبين، وخاتمةٍ جامعة فيها سبعُ قواعد، وانتهى الكلام عن **القاعدة الأولى، وهي: أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض.**

فقال ها هنا: (**وهذا يتبين بالأصل الثاني**).

(وهذا) يعني ما مضى من أن الحق هو مذهب أهل السنة والجماعة.

أو (هذا) يعود إلى أقرب شيءٍ ذكره، وهو: تناقض أهل البدع، فأهل البدع متناقضون، فإن أي معطلٍ لا ينفي عن الله -سبحانه وتعالى- شيئًا من الصفات، إلا كان فيما يُثْبِتُ ملزمًا بنظير ما فرَّ منه، كما تبيَّن هذا فيما مضى.

قال رحمه الله: (**وهذا يتبين بالأصل الثاني -وهو أن يقال: القول في الصفات كالقول في الذات**).

وهذا المعنى قد سبق شيخ الإسلام إليه جماعةٌ من أهل العلم، كالخطيب البغدادي، وابن قدامة المقدسي، والخطَّابي، وكثيرٌ من أهل العلم، نصوا على هذه القاعدة، أن القول في الصفات كالقول في الذات، **وهذه القاعدة أوسع من القاعدة السابقة**، من حيث من تتوجه إليهم؛ يعني: الردُّ بهذه القاعدة، يتوجه إلى أُناسٍ، وإلى طوائف أكثر من الذين يُردُّ عليهم بالأصل الأول.

فهذا الأصل يُردُّ به على الذين يُثبتون بعض الصفات لله، وينفون بعضًا، ويتوجه أيضًا للذين ينفون كل صفات الله -سبحانه وتعالى-، ويتوجه أيضًا إلى الطرف المقابل وهم أهل التمثيل، ذلكم أن الممثلة عامة مذهبهم تمثيل صفات الله -سبحانه وتعالى- بصفات المخلوقين، وليس أنهم يُمثلون ذاته بذوات المخلوقين، وبالتالي فإنه يتوجه إليهم الردُّ بهذه القاعدة أيضًا، فإذا كنتم لا تُمثلون ذات الله -عز وجل- بذوات المخلوقين، فيلزمكم أيضًا ألا تُمثلوا صفاته بصفات المخلوقين، فالبابُ بابٌ واحدٌ.

والسؤال هنا: لمَ كان القول في الصفات كالقول في الذات يحذو حذوه؟

والجواب عن هذا أن يُقال: إنَّ كلا البابين: **باب الذات، وباب الصفات يرجع إلى أمرٍ غيبيٍ خبري**، فذات الله -سبحانه وتعالى- بالنسبة لنا غيبٌ.

الغيب: ما غاب عنك، فالله -عز وجل- غيبٌ بالنسبة لنا، لم نره، ولم نرى مثيلًا له، وبالتالي كان غيبًا، وهذا الغيبُ لا يُعلم عنه شيءٌ البتة إلا من طريق الخبر الصادق.

كذلك الشأن في الصفات، الصفاتُ بالنسبة لنا غيبٌ، ولا عِلَمَ لنا بصفات الله -سبحانه وتعالى- إلا بالخبر، فإذن تعيَّن هاهنا أن يكون الكلام في أحد البابين، كالكلام في الباب الآخر، فإذا كان تكييف ذاتِ الله -سبحانه وتعالى- مُمتنعًا، فليكن تكييف صفات الله -سبحانه وتعالى- مُمتنعًا، وإذا كان إثباتُ الصفات لله -عز وجل- على الوجه اللائق به سبحانه مُمتنعًا، فليكن إثبات الذات ممتنعًا.

كل شيءٍ يلزمُ أحد البابين لازمٌ للباب الآخر، لمَ؟ لأنَّ البابين أمران غيبيان خبريان، فإذن لابد من أن يكون الكلام عن أحدهما كالكلام عن الآخر، لابد أن يكون ما يلزم إثبات أحدهما لازمًا للآخر، فالباب بابٌ واحدٌ، والقول بخلاف ذلك يوقع صاحبه في التناقُض ولاريب.

وقد قلتُ لك سابقًا: باب الصفات إمَّا أن يُثْبَتَ لله -سبحانه وتعالى- جميعه، أو يُنفى عنه جميعه، أو التناقض، والتناقُض قبيحٌ عند جميع العقلاء.

بابُ الصفات إما أن يُثْبَتَ لله -سبحانه وتعالى- جميعه، يعني: أن يُثبت لله -سبحانه وتعالى- كلُّ ما ثبت له في الكتاب والسنة من الصفات، وإما نفي ذلك، وبالتالي يكون الإنسان قد بلغ غاية التعطيل، أما إثباتُ بعضٍ ونفي بعضٍ، فهذا تناقضٌ وهو قبيحٌ عند جميع العقلاء.

والبحث هنا في كلمة الذات، ما المراد بالذات؟

المراد بالذات: **الحقيقة الموجودة لله سبحانه وتعالى**، وإن شئت فقل: **الذاتُ هي ما تقوم به الصفات**، فالله -سبحانه وتعالى- موجودٌ بذاته وصفاته التي تقوم به، وهذا اللفظُ بهذا المعنى؛ أعني أن يُطلق لفظ الذات على حقيقة الشيء، على الشيء نفسه، يُقال: ذاتكُ، أو هذه الذاتُ، إطلاقُ هذه الكلمة بهذا المعنى فيما أعلم إطلاقٌ غير فصيح؛ بمعنى: أنه استعمالٌ مولدٌ، وليس من كلام العرب الذين يُحتجُّ بقولهم.

الذاتُ تُستعمل في اللغة، لا على أنها كلمةٌ مفردة، بل تُستعمل على أنَّها كلمةٌ مضافة، يُقال: ذاتُ كذا؛ بمعنى:

١-صاحبة كذا.

٢- لأجل كذا.

من الأول جاء في كتاب الله -سبحانه وتعالى-: ﴿**وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ**﴾[البروج:١]، ﴿**وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ * وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ**﴾[الطارق: ١١-١٢].

إذن كلمة (ذات) ها هنا هي بمعنى: صاحبة، مؤنثٌ لكلمة (ذو).

وتأتي أيضًا بمعنى: لأجل، أو في سبيل، وبذلك ما ثبت في الصحيح من قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**لم يكذب إبراهيم -عليه السلام- إلا ثلاث كذبات؛ اثنتان منها في ذات الله**»؛ يعني في أجله، وفي سبيله.

وقل مثل هذا فيما خرَّج البخاري من قصة خُبيب بن عدي -رضي الله عنه- مع أصحابه في قصة السرية، قال -رضي الله عنه- قُبيل قتله واستشهاده -رضي الله عنه-، قال:

ولستُ أُبالي حين أُقتل مسلمًا على أي جنبٍ كان في الله مصرعي
وذلك في ذات الإله وإن يشأ يُبارك على أوصال شلوٍ ممزعٍ

(وذلك في ذات الإله)؛ يعني لأجله، وفي سبيله -سبحانه وتعالى-.

لو صحَّ أثرٌ عن ابن عباسٍ -رضي الله عنهما-، لقلنا إنَّ ثمت استعمالٌ ثالث، وهو الذي نستعمله نحن الآن في هذا الموضوع، وذلكم ما جاء عن ابن عباسٍ -رضي الله عنهما- أنه قال: «**تفكروا في آلاء الله**» أو «**في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله**»؛ يعني: فيه هو، في نفسه -سبحانه وتعالى-، ولكن هذا الأثر لا أعلمه صحيحًا عن ابن عباسٍ -رضي الله عنهما-.

وعليه فالأظهر -والله تعالى أعلم- أن هذه الكلمة كلمةٌ مولدة، والمؤلف -رحمه الله- قرر هذا المعنى في ((مجموع الفتاوى)) ، واحتمل أنه لو صحَّ هذا الأثر، لقلنا إنَّ الاستعمال فصيح، والذي يظهر -والله أعلم- فيما أعلم أن هذا الأثر لا يصح عن ابن عباسٍ -رضي الله عنهما- بهذا اللفظ -والله أعلم-.

قال رحمه الله: (**وهو أن يقال: القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله**). وهذا متفقٌ عليه بين جميع المسلمين، أن الله -عز وجل- ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

قال رحمه الله: (**فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات**). كلمة (سائر) بعض أهل اللغة ذهب إلى أنها إنما تُستعمل في معنى: بقية، سائر الشيء يعني: بقيته، قالوا: ومن هذا لفظ السؤر، والتحقيق -والله أعلم- أنها تأتي بهذا المعنى، وتأتي بمعنى: جميع، كما تجد تحقيق ذلك عند الزبيدي في ((تاج العروس)).

إذن، حينما قال المؤلف -رحمه الله-: **(لا تماثل صفات سائر الذوات)** يُرِيدُ: جميع الذوات.

قال -رحمه الله-:

فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟

قيل له -كما قال ربيعة ومالك وغيرهما-: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة؛ لأنه سؤال عمّا لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه.

ثمَّ ذكر المؤلف -رحمه الله- قول الإمام مالك، ذلك القول العظيم الشهير الذي تلقاه أهل العلم عن إمام دار الهجرة بالقبول، وجعلوه ميزانًا توزن به جميع صفات الله -سبحانه وتعالى-، فكما قيل في الاستواء، فإنه يُقال في بقية صفات الله -عز وجل- جميعًا.

وأورد المؤلف -رحمه الله- هذا الأثر؛ للتمهيد للجواب الذي سيأتي، وذلك أن الشاهد من إيراده قوله: **(والكيف مجهول)** فإذا كانت كيفية صفة الله -سبحانه وتعالى- مجهولةً، فإن كيفية ذات الله -سبحانه وتعالى- مجهولة؛ لأنَّ القول في الصفات كالقول في الذات، فسيبني المؤلف -رحمه الله- على هذا الأثر ما سيأتي في المحاججة التي ذكرها مع من يسأل هذا السؤال بعد هذه الجملة.

وهذا الأثر أثرٌ عظيم نسبه المؤلف -رحمه الله- إلى ربيعة، وإلى مالك، إلى الشيخ، وإلى التلميذ؛ أما الشيخ فهو ربيعة بن أبي عبد الرحمن التيمي مولاهم، الذي يُلقب بربيعةَ الرأي، وهو شيخ الإمام مالك بن أنس -عليهما رحمة الله-، وكلاهما من أئمة هذه البلدة الطيبة، مدينة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

وهذا الأثر روُي معناه أيضًا عن أم سلمة -رضي الله عنها-، جاء عنها بلفظٍ قريبٍ مما أورد المؤلف -رحمه الله-، إلا أنَّ هذا الأثر لا يصح، وفي الإسناد إليها -رضي الله عنها- عدة ضعفاء، فالأثر عن أم سلمة غير صحيح، لكنَّه ثابتٌ صحيحٌ لاشك فيه عن ربيعة -رضي الله عنه ورحمه-، وعن مالكٍ -رضي الله عنه ورحمه-.

وكذلك جاء معنى هذا الأثر عن أبي جعفرٍ الترمذي، الإمام الذي هو إمامٌ جليلٌ شافعيٌ، متوفى سنة خمسٍ وتسعين ومائتين للهجرة -عليه رحمة الله- لكن الاختلاف بين

هذا وما قبله هو أن السؤال إنما كان عن صفة النزول، فاستعمل أبو جعفرٍ -رحمه الله- ما استعمله ربيعة ومالكٌ -رحمه الله- في صفة الاستواء، استعمل هو ما استعمله مالكٌ في صفة الاستواء، وإن كان الكلام عن صفة النزول، وهذا يدلك على أنها قاعدةٌ مستقيمةٌ يوزن بها كل صفةٍ لله -سبحانه وتعالى-.

كما ذكر الذهبي -رحمه الله- في كتابه ((الأربعين)) أن هذا الأثر جاء معناه عن وهب بن منبهٍ -رحمه الله-.

إذن، تجد أن هذا الأثر مرويٌ عن أم سلمة، وصحَّ عن ربيعة، وصح عن مالك، وصح أيضًا عن أبي جعفرٍ الترمذي، ونُقل أيضًا عن وهب بن منبهٍ -رحمه الله-، هذا كله فيما يرجع إلى ما علمنا من الألفاظ، أما المعنى فإنه متفقٌ عليه، ونقل شيخ الإسلام -رحمه الله- أن هذا المعنى متفقٌ عليه لم يُنكره أحدٌ من أهل السنة، هذا المعنى الذي ذكره الإمام مالكٌ وغيره -عليهم رحمة الله- متفقٌ عليه بين أهل السنة، ليس هناك أحدٌ من أهل السنة يُنكر هذا الكلام الذي تضمنه هذا الأثر.

والسؤال الذي وُجه إلى الإمام مالكٍ -رحمه الله-، كان عن صفة الاستواء، بل عن كيفية صفة الاستواء لله -عز وجل-، وقف عليه سائلٌ، فقال: يا أبا عبد الله، ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[طه:٥] كيف استوى؟ فأصاب الإمام مالكٍ -رحمه الله- شيءٌ عظيم، وعلاه الرحضاء، وأطرق برأسه، وسكن الناس ينتظرون ماذا يُجيب الإمام مالكٌ -رحمه الله-، وأظنُّ أن الإمام مالكًا قد بلغ به الأمر من تعظيم هذا السؤال، كيف يجرؤ إنسانٌ ضعيفٌ فقيرٌ محدود الإدراك، كيف يجرؤ على أن يسأل هذا السؤال الذي يتعلق بكيفية العظيم -سبحانه وتعالى-، فَأعظم -رحمه الله- هذا السؤال، وأصابه الأمر العظيم، ثم إنه رفع رأسه -رحمه الله-، وأجاب بهذا الجواب، ثم إنَّه تبين له بقرينة الحال أنَّ هذا الرجل رجلُ سوء، فأمر بإخراجه من المسجد، وكان الإمام مالكٍ -رحمه الله- ذا مكانةٍ رفيعة، وله قبولٌ عند الناس، ومثل هذا يُقبل منه، وتُنفذ رغبته -رحمه الله-.

المقصود أنَّ الإمام مالكًا -رحمه الله- أجاب بهذا الجواب، في هذه الصفة، ويمكن أن تُنزِّل كلامه على كل صفةٍ لله -عز وجل-، فإنك تستطيع أن تحذف كلمة الاستواء، وتضع النزول، وتضع المحبة، وتضع الوجه، وتضع الرحمة، وتضع العزة إلى غير ذلك من صفات الله -سبحانه وتعالى-.

قال رحمه الله: (كما قال ربيعة ومالك وغيرهما-: الاستواء معلوم، والكيف مجهول).

هذه الرواية أشهرُ عند المتأخرين، وشيخ الإسلام -رحمه الله- نقل هذا الأثر بهذا اللفظ في جملةٍ من كتبه، مع أنَّ الذي اشتهر عن الإمام مالكٍ -رحمه الله- بالإسناد لفظٌ قريبٌ من هذا اللفظ.

هذه القصة عن الإمام مالكٍ -رحمه الله- قصةٌ ثابتةٌ لاشك فيها، وصححها غير واحدٍ من أهل العلم، رُويت عن مالكٍ -رحمه الله- من عشر طُرق؛ يعني: روى هذا الأثر عن الإمام مالكٍ -رحمه الله- عشرةٌ من تلاميذه، وتفرَّع بعد ذلك إلى كثيرٍ من الرواة، لكن عامة تلك المرويات، وعامة تلك الروايات، إنما كان الجواب فيها: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول.

الأثر الذي بين أيدينا بهذا اللفظ، إما أن يكون المؤلف -رحمه الله- قد رواه بالمعنى، أو أنه قد وقف على روايةٍ بهذا اللفظ، ما هو هذا اللفظ؟ الاستواء معلوم، والكيف مجهول.

وقفتُ على روايةٍ واحدة، رواه عن مالكٍ سُفيان بن عُيينة -رحمه الله-، وفيها ما هو قريبٌ من هذا اللفظ جدًا حيث إنه روى هذا الأثر بقوله: (الاستواء منه معلوم، والكيفُ غير معقول)، قال: "الاستواء منه معلوم" وهذا أقرب لفظ لهذا اللفظ الذي بين أيدينا، ثم قال: "والكيفُ غير معقول" أما الذي بين أيدينا ففيه أن الكيف مجهول، ومهما يكن من شيء، فالأمر سهلٌ، فالألفاظ بمعنىً واحد، إن قلت: غير مجهول، وغير معقول، أو قلت: معلومٌ ومجهول، فالمعنى بكل حالٍ واحدٌ لا إشكال في ذلك، والحمد لله.

قال -رحمه الله-: (**الاستواء معلوم**) أو قال: (**الاستواء غير مجهول**) يُريد بذلك -رحمه الله- أن الاستواء معلومُ المعنى؛ لأن ثبوت صفة الاستواء لله -سبحانه وتعالى-، إنما كان

في كتاب الله، وكتاب الله نزل بلسانٍ عربيٍ مبين، وهذا إنما كان لحكمة بينها الله -سبحانه وتعالى- وهي أن يُعقل هذا الكتاب ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[الزخرف:٣].

إذن، الحكمة قد بينها الله -سبحانه وتعالى-، وهي عقل الكتاب، يعني: عَقْلُ آياته.

والسؤال: هل استثنى الله عز وجل من عقل الكتاب وتفهمه، ومعرفة معناه آيات الصفات، فقال: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[الزخرف:٣] إلا آيات الصفات، فإنها غير قابلةٍ لأن تُعقل، أو أن تُفهم؟ أهكذا قال ربُنا؟!

إذن ما الذي أخرج آيات الصفات من هذا المعنى، أو من هذه الآية وأمثالها؟ لا شيء من ذلك البتة، فدلَّ هذا على أن صفات الله -سبحانه وتعالى- معلومةٌ من حيث اللغة العربية.

وتنبه هاهنا إلى مسألة، وهي: نحن نقول: صفات الله -سبحانه وتعالى- معلومةٌ في لغة العرب، العرب الذين يعرفون اللغة ويفهمونها، ويتكلمون بها، يعلمون معاني هذه الصفات، لكن كتب اللغة شيء، وما يعلمه العرب في لغتهم شيءٌ آخر، بمعنى: ليس كل ما علمَ العربُ معناه يكون منصوصًا عليه في كتب المعاجم، وهذه مسألة مهمة.

كتب المعاجم إنما يُبين فيها غالبًا ما يغمُض معناه، ما قد يُستشكل، ما قد يلتبس بغيره، فتجد أن كتب المعاجم تعتني بذلك، أمَّا العرب الأقحاح، الذين هم أهل اللسان، فإنك لا تجد عندهم تعريفًا لكل شيء، أين تجد في كلام العرب الأقحاح أنهم يُعرِّفون اليد، أو يُعرفون الوجه، أو يُعرفون المحبة، أو يُعرفون العين، أو يُعرفون البصر، هذه كلها بالنسبة لهم معلومةٌ، ولذا قال سفيان بن عُيينة -رحمه الله- كما أخرج الدارقطني في ((الصفات)): «**قراءة آيات الصفات تفسيرها**» ذكر هذا ضمن أثر، وهذا أثرٌ مهم انتبه له، مجرد قراءتها كافٍ في تفسيرها، لمَ؟ لأن الذي يقرأها يعرف لغة العرب.

وبذا شبهة هؤلاء المتأخرين من المفوضة الذين يقولون: عرِّفوا لنا كذا، وعرِّفوا لنا كذا من المعاني الكلية التي هي معلومةٌ بالبداهة، ولا تحتاج إلى تعريف، بل ربما لو عُرِّفت زادت غموضًا، ولبِست لباس الخفاء، أو صعوبة الفهم، هؤلاء ينبغي أن يعلموا أن القرآن،

وعلى هذا السَنَن السنة، إنما جاءت بلغةٍ عربية يفهمها أهل اللسان، وأهل اللسان لم يكونوا يعتنون بتفسير هذه الأمور البدهية، فينبغي أن يُعلم هذا الأمر، فإن تلبيس أهل البدع، يتشكل بأشكالٍ عجيبة، تتولد مع مرور الأيام.

وبعض الذين كتبوا في نُصرة مذهب المفوِّضة في هذا العصر، يُدندنون على هذا المعنى الذي ذكرت، ويجهلون مسلك أهل اللسان في فهم المعاني، لا تجد عند أهل اللسان تفسيرًا لكل كلمة، إنما تأتي التفسيرات لأشياء فيها شيءٌ من الغموض، أو قد تشتبه بغيرها، أو لا تكون كثيرة الاستعمال، أما الأمور البدهية، فهذه لا تجد أنهم يعتنون بذكرها، فليكن هذا الأمر منك على ذُكرٍ يا طالب العلم.

قال رحمه الله: (**الاستواء معلوم**).

ولو قلنا: ما معنى قوله: (إنه معلومٌ)؟ يعني: معلومٌ في لغة العرب، من يعرف لغة العرب يُدرك أن معنى قول الله -جلَّ وعلا-: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [طه:٥] هو ما تفهمه العرب من قولهم: استوى على كذا، أليس الله -عز وجل- يقول: ﴿**لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ**﴾[الزخرف:١٣]، ألم يقل الله -عز وجل-: ﴿**فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ**﴾ [المؤمنون:٢٨].

إذن، ما الذي تفهمه العرب من كلمة استوى على؟ العلو والارتفاع على الشيء.

وهذا الذي تنوعت إليه كلمات أكثر السلف الذين تكلموا في تفسير هذه الكلمة، فتلاحظ أنهم فسروا كلمة الاستواء، العرب والمتكلمون في المعاني فسروا كلمة الاستواء، لكنك لا تجد أنهم يُفسرون كلمة العلو، لمَ؟ لوضوح الكلمة الثانية، وربما الاشتباه الذي يرِد على بعض الناس في فهم كلمة (استوى على)، ولذلك يقول بن القيم -رحمه الله-:

فَلَهُمْ عِبَارَاتٌ عليها أَرْبَعٌ ... قد حُصِّلَتْ لِلْفَارِسِ الطَّعَّانِ
وَهِيَ اسْتَقَرّ وَقَدْ عَلا وَكَذلِكَ ارْتَفَعَ ... الذي مَا فِيهِ من نُكْرَانِ
وكذاك قد صَعِدَ الذي هُوَ رابِعٌ ... وأبُو عُبَيْدَةَ صَاحِبُ الشّيْبَانِي
يَخْتَارُ هذا القَوْلَ فِي تَفْسِيرِهِ ... أَدْرَى مِنَ الجَهْمِيِّ بالقُرْآنِ

المقصود أن هذه المعاني متقاربةٌ، وكلها تعني أنه علوٌ وارتفاعٌ على الشيء، فاستوى على العرش؛ يعني: ارتفع وعلا عليه.

ومعلومٌ عندك -يا رعاك الله- أن الاستواء علوٌ خاص، ليس هو العلو العام على كل شيء، ولذا نحن نقول: إن الله -عز وجل- عالٍ على الخلق، وعالٍ على الأرض، وعالٍ على كل شيء، لكننا لا نقول: إنه استوى على الأرض، ولا نقول: إنه استوى على الخلق، إنما نقول: إنه استوى على العرش، فالاستواءُ علوٌ خاص.

العلو صفةٌ ذاتية، والاستواء صفةٌ فعلية، اتصف الله -عز وجل- به لما شاء، بعد خلق السموات والأرض، استوى -جلَّ في علاه- على العرش.

إذن هناك فرقٌ بين صفتي العلو والاستواء، وكل دليلٍ يدل على الاستواء، فإنه دليلٌ على العلو، ولا يلزم العكس، لا يلزم أن يكون كل دليلٍ دلَّ على العلو، دليلًا على الاستواء في فروقٍ أخرى بين الصفتين[٧]، من ذلك: كون صفة العلو صفةً سمعيةً عقلية، وأما صفة الاستواء فإنها سمعية فحسب.

قال رحمه الله: (والكيف مجهول).

لاحظ -يا رعاك الله- أن المؤلف نقل عن مالكٍ -رحمه الله- قوله: **(الكيف مجهول)**، وفي الروايات المشهورة عن مالك: (الكيفُ غيرُ معقول)، وهذه تُفسر تلك، (مجهول) يعني لا نعقله، لا نعرفه، لا نعرف كيفية استواء الله -سبحانه وتعالى-، ولاحظ أن مالكًا -رحمه الله- قال: **(الكيف مجهول)**، ولم يقل: (الكيف معدومٌ)، أو (الكيفُ ممتنعٌ) ليدلك هذا على أن السلف ما كانوا ينفون كيفية صفات الله -سبحانه وتعالى-، إنما كانوا ينفون علمهم بكيفية صفات الله -سبحانه وتعالى-.

---

(٧) صفة العلو: نقلية عقلية، ذاتية، عامة.

صفة الاستواء: نقلية، اختيارية، خاصة.

يُنْظر: شرح العقيدة الواسطية (الثاني)؛ للشيخ صالح بن عبدالعزيز سندي. المجلس:٣٢.

لماذا الكيف بالنسبة لنا مجهول؟ الجواب عن هذا: أنَّ ذلك راجعٌ إلى أمرين:

أولًا: ما أراد المؤلف -رحمه الله- سَوق هذا الأثر لأجله تحت قاعدة القول في الصفات كالقول في الذات، وذلك أننا نجهل ذات الله -سبحانه وتعالى-، لا نعلم كيفية ذات الله -عز وجل-، فنحن بالتالي لا نعلم كيفية استواء الله -سبحانه وتعالى-.

إذن جهلنا بكيفية الموصوف، يستلزم جهلنا بكيفية الصفة، وهذا ما سيتكلم عنه المؤلف -رحمه الله- بعد قليل.

الأمر الآخر: نحن لا نعلم كيفية استواء الله -سبحانه وتعالى- لأجل أن الله -عز وجل- في ذاته وصفاته بالنسبة لنا غيبٌ، فلم نره حتى نعلم كيفية ذاته، أو كيفية صفاته، «**تعلموا أنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا**»، هكذا قال النبي -صلى الله عليه وسلم-.

إذن لم نره -سبحانه وتعالى- ولم نر مثيلًا له تعالى الله عن أن يكون له مثيلًا-، ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[الشورى:١١]، ولم يأتنا خبرٌ عنه -سبحانه وتعالى- بكيفية استواءه، ما قال الله -عز وجل-: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[طه:٥] على هيئة كيت وكيت، أو كُنه كذا وكذا، ولا فسر هذا النبي -صلى الله عليه وسلم-، لم يتلُ قط -صلى الله عليه وسلم- هذه الآية، ثم عقَّب عليها بقول: (إن استواء الله -عز وجل- كيفيته كذا وكذا)، أو إنه ككيفية استواء المخلوق، إنما بلَّغ النبي -صلى الله عليه وسلم- هذا الذي أُوحي إليه، ولم يُبلِّغ كيفية هذا الذي أُوحي إليه في هذه الآية.

إذن لما كان الله -عز وجل- في ذاته غيبًا، لا نعلم كيفية ذاته، فإننا بالتالي لن نعلم كيفية صفته التي هي الاستواء.

وثانيًا: أن الله -عز وجل- بالنسبة لنا غيبٌ في ذاته، وفي صفاته لم نره، ولم نر مثيلًا له، ولا جاءنا خبرٌ عن كيفية استواءه -سبحانه وتعالى-، وبالتالي كان الكيف مجهولًا بالنسبة لنا، ولا يمكن أن تعلم شيئًا عن شيء حتى تسلك واحدةً من هذه الطرق، إما أن ترى الشيء، أو ترى مثيله، أو يأتيك عنه خبرٌ، وإذا انتفت هذه الأمور، فإنه لا سبيل لك إلى العلم بتفصيلٍ، أو بكيفيةٍ لهذا الشيء.

إذن، الكيف بالنسبة لنا غيبٌ مجهول.

قال رحمه الله: (والإيمان به واجب).

الإيمان باستواء الله -عز وجل- واجبٌ، إذا كان الله -عز وجل- قد أخبر عن نفسه أنه استوى على العرش، فلا يسع مؤمنًا بالله ورسوله -صلى الله عليه وسلم- أن يتردد في تصديق ذلك، الإيمان بذلك واجب، وهذا ينبني على قاعدةٍ ذكرها المؤلف -رحمه الله- في افتتاح هذه الرسالة، وهذه لابد أن تستحضرها دائمًا، وهي أن **باب الصفات يرجع إلى باب الخبر، والواجب في الخبر التصديق والتسليم.**

إذن، إذا كان الله -عز وجل- قد أخبر عن نفسه بأنه موصوفٌ بصفة، واجبٌ عليك يا عبد الله أن تُصدِّق بذلك، ومعلومٌ عندك أن عدم تصديق الله -عز وجل- في آيةٍ، بل في كلمةٍ من آية، بل في حرفٍ من آية، كفرٌ بالإجماع بين المسلمين.

إذن، الإيمان باستواء الله -عز وجل- واجبٌ لاشك فيه.

قال رحمه الله: (والسؤال عن الكيفية بدعة).

السؤال عن الكيفية، كيفية استواء الله، أو كيفية نزوله، أو كيفية وجهه إلى غير ذلك من صفات الله -عز وجل-، لاشك أنه بدعةٌ، لمَ؟ (لأنه سؤال عمَّا لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه).

لا يمكن للبشر أن يعلموا كيفية استواء الله -سبحانه وتعالى-، وبالتالي كانت الإجابة عن هذا السؤال ممتنعة.

إذن، هو سؤالٌ فيه تكلفٌ وتنطُّع، والنبي -صلى الله عليه وسلم- يقول: «**هلك المتنطعون**»، وهو أيضًا بدعة؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- ما سأل هذا السؤال؛ ولأن أصحابه -رضي الله عنهم- ما سألوا هذا السؤال، فدلَّ هذا على أنه سؤالٌ مبتدع، سؤالٌ مخترع، وواجبٌ أن يسع الإنسان ما وسع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه.

الحق الذي لا مرية فيه، أن البحث والتنقير في كيفية صفات الله -سبحانه وتعالى- بحثٌ باطل، خاطئ، يجرُّ إلى ضلالٍ بعيد.

ثم إنه أيضًا منافٍ للعقل، فإن العقل الذي يدَّعي المنَّقر عن الكيفية اتصاف نفسه به، يدلك على أنه غير ممكنٍ لهذا العقل أن يبحث في هذا الموضوع، البحث في كيفية الصفات بحثٌ في شيءٍ خارجٍ عن سلطان العقل، أنت تريد منه أن يحكم في شيءٍ خارجٍ عن مملكته، والعقل لا سبيل له إلى ذلك، العقل يُسلِّم أن كل ما كان خارجًا عن حدود المحسوس، فلا يمكن الوصول فيه إلى حكمٍ بالعقل.

إذن العقل يدل على أن العقل لا سبيل له إلى كيفية إدراك صفة الله -سبحانه وتعالى-.

إذن من الخطأ البيِّن البحث والتنقير في هذا الأمر، -سبحان الله العظيم- كيف يبحث الإنسان في كيفية ذات الله، أو كيفية صفة الله، وهل هذا إلا من غباء هذا الباحث.

قبل أن تبحث في هذا، ابحث في شيءٍ في داخل نفسك، هل تُدرك كيفية روحك التي بها حياتك -وهي التي تعيش بها-؟، هل تُدرك كيفية هذا الدماغ؟، وهذا العقل كيف يعمل؟، العلماء قاطبة، عاجزون عن إدراك كل شيء في هذا الدماغ، وهو بين أيديهم، ويمكنهم أن يُمسكوه، ويُحللوه، ومع ذلك هم عاجزون عن ذلك.

دعك من هذا، انظر إلى أشياء كثيرة في هذا الكون، الناس عاجزون عن إدراك كفيتها، عاجزون عن إدراك كثير من الأشياء التي يرونها في هذه العوالم، ولذا في أثر المزنيِّ -رحمه الله- وقد أورده الذهبي في ((السيَّر))، في قصة المزني -رحمه الله- مع شيخه الشافعي، حينما حكَّ في صدره مسألةٌ في التوحيد، فأورد عليه الإمام الشافعي -رحمه الله- سؤالًا، قال: انظر إلى هذا النجم الذي تراه، هل تعلم كيفيته، ومادته، ووقت طلوعه، ووقت غروبه؟ قال: لا، قال: إذا كنت تجهل ما ترى، فكيف تروم أن تعلم ما لم ترَ.

إذن، البحث عن كيفية صفة الله -سبحانه وتعالى- ضلالٌ في العقل، الناس يجهلون أشياء يرونها، فكيف يطلبون علم ما لم يروا، الناس يجهلون أشياء كثيرة مخلوقة، هل يعلم أحدٌ هيئة الذرة علمًا جازمًا؟ هذه الذرة التي كل العلوم العصرية قائمةٌ على فَهْمِ هذا الموضوع، وهو موضوع الذرة، هل أحد رأى الذرة التي هي العنصر الأصغر التي تتكون منه الأشياء، ما رأى أحدٌ من العلماء الذرة، هل تعلم هذا؟ فضلًا عن أن يروا ما بداخلها،

إنما تكلمون عن نواة الذرة، وعن الإلكترون، وما عداه، هل رأوا شيئًا من هذا؟ ما أحد استطاع أن يرى هذه الذرة، إنما يتخيلون شيئًا، كيف عرفوا وجودها؟ بمعرفة آثارها.

الله -عز وجل- لم نره، ولا نعلم كيفية ذاته، ولا صفاته، لكننا نعلم شيئًا من آثار صفاته، ﴿**فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ**﴾[الروم:٥٠].

إذن، قد يكون لصفات الله -عز وجل- آثار، فنستدل بهذه الآثار على ثبوت الصفة، وإذا استدللنا بها على ثبوت الصفة، فإننا سنستدل بها على ثبوت الموصوف.

فكيف إذا انضم إلى هذا ما هو أعظم دلالةً من دلالة الأثر، وهو الخبر الصادق الذي بلغنا إياه الصادق المصدوق، الذي لا ينطق على الهوى، الذي هو ليس على الغيب بضنين، وليس على الغيب بظنين -صلى الله عليه وسلم-.

إذن، الخلاصة أن البحث في كيفية صفات الله -سبحانه وتعالى-، لا شك أنه تكلفٌ، وتنطعٌ، وبدعةٌ.

إذن، هذا هو أثرُ الإمام مالكٍ -رحمه الله-، وهو أثرٌ -كما ذكرت لك- أثرٌ عظيم، بل إنه قاعدةٌ جامعة تنطوي على أصولٍ وضوابط شتى، فعلى سبيل المثال:

أولًا: **يُستفاد من أثر الإمام مالكٍ -رحمه الله- قاعدة القدر المشترك والقدر المميِّز**، أما القدر المشترك، فإننا نفهمه من هذه القاعدة من قوله: (الاستواء معلوم) ما المعلوم؟ المعنى اللغوي، هذا هو القدر المشترك بين صفة الخالق وصفة المخلوق، فالله -عز وجل- يستوي، والمخلوق يستوي، ثمة قدرٌ مشترك مع ثبوت قدرٍ مميِّزٍ، قدرٍ فارقٍ، قدرٍ مختص.

أين هذا في الأثر؟ **(والكيفُ مجهول)**، كيفية اتصاف الله -سبحانه وتعالى- هذا هو القدر المختص بالله -عز وجل-، وهذا لا سبيل إلى العلم به، والله -عز وجل- لا يُحاط به العلم -سبحانه وتعالى- ﴿**وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**﴾[طه:١١٠].

نستفيد قاعدةً ثانية؛ وهي: قاعدة السلف في باب الصفات، ومرت بنا فيما سبق من الدروس، **إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات تكييف**، فنحن نُثبت لله -عز وجل- قيام الصفة به، ولا نُثبت كيفية اتصاف الله -عز وجل- بهذه الصفة.

نستفيد من هذا أيضًا قاعدةً ثالثة، وهي التي توارد عليها **السلف -رحمهم الله- حينما يتكلمون عن صفات الله -عز وجل-، فإنهم يقولون: الله -عز وجل- متصفٌ بكذا بلا كيفٍ، والمراد بهذا بلا معرفتنا بالكيف، بلا كيفٍ نعلمه**، وهذا كثيرٌ عن السلف -رحمهم الله- إذا تكلموا عن إثبات الصفات لله -عز وجل-.

نستفيد فائدةً رابعة من هذا الأثر، وهي: أن **القول في الصفات كالقول في الذات**، كما أن ذات الله -سبحانه وتعالى- مجهولةٌ لنا، فكذا صفة الله -عز وجل- مجهولةٌ لنا، جهلنا بالموصوف يستلزم جهلنا بالصفة.

نستفيد فائدةً خامسة، وهي: **ردُّ تشنيع المعطِّلة على أهل السنة والجماعة**، فإن أهل البدعة والتعطيل، يزعمون أن أهل السنة والجماعة مشبِّهة، حينما يُثبتون لله -عز وجل- اتصافه بصفاتٍ حقيقية لا مجازية، قائمةٌ بالله -سبحانه وتعالى-، هؤلاء يزعمون أن هذا تشبيه، وبالتالي هم مشبهة، وهم مُجسِّمة، ولا تكاد تُخطئك كلماتهم في كتبهم في وصف أهل السنة والجماعة بالمُجسِّمة، وأهل التشبيه، وأهل التجسيم، حتى لو أن أهل السنة والجماعة بينوا حقيقة مذهبهم، وأنهم بُرئاء من ذلك، وأن إثباتهم للصفات إثبات وجود، وأن علمهم بالصفات لا يتجاوز علمهم بأصل المعنى اللغوي، ولو صرَّحوا بأنَّ كيفية اتصاف الله -عز وجل- بالنسبة لهم مجهولة، ومع ذلك فإنهم لا يقبلون ذلك، أهل السنة يردون هذا التشنيع عليهم بمثل هذا الأثر عن الإمام مالكٍ -رحمه الله-، وهذا يرجع إلى هذه القاعدة التي نحن فيها، وهي القول في الصفات كالقول في الذات.

أضرب لك مثلًا على هذا، الزمخشري في ((تفسيره))، وهو من أئمة أهل الاعتزال، ذكر التشنيع على أهل السنة بالمعنى الذي ذكرته لك، فقال: "قال بعضهم: ولعلَّ هذين البيتين له لست أدري، لكني أشك، قال:

لجماعةٌ سموا هواهم سنةً وجماعةً حمرٌ لعمري موكفة

يعني حمير، موكفة: عليها البردعة الإكاف، يُسمون أنفسهم أهل سنةٍ وجماعة، وهم حمير.

قد شبَّهوه بخلقه وتخوَّفوا شُنُعَ الورى فتشبَّثوا بالبلكفة

هم مشبهة، وممثلَّة، لكنهم يتحاشون تشنيع العامة عليهم، فيُردفون إثباتهم لهذا التشبيه، بقولهم: (بلا كيف).

هنا ردَّ أهل السنة والجماعة على هذا المعتزلي وأمثاله بهذه القاعدة، وهي مستفادةٌ من كلام مالكٍ -رحمه الله- القول في الصفات كالقول في الذات، ولذا ردَّ عليه بعضهم قائلًا:

يا عائبًا من جهله للبلكفة هي قولكم في الذات دع عنك الصفة

والله ليس كمثله شيءٌ وذا ما لستَ تُنكرهُ فدعْ عنك السفه

ماذا تقول في ذات الله -سبحانه وتعالى-؟ أتُثبت لله ذاتًا؟

سيقول: نعم، فنقول: كيفيها إذن، سيقول: أُثبتها بلا كيف.

إذن هذا هو قولنا، والله ليس كمثله شيءٌ لا في ذاته، ولا في صفاته.

إذن، أهل السنة والجماعة يستدلون بهذه القاعدة، وهي: أن القول في الصفات كالقول في الذات على ردِّ هذا الإفك الذي يتفوه به المعطِّلة، وقريبٌ مما سمعت قولٌ آخر في الردِّ على الزمخشري

ومبلكفٌ للذات طال تعجبي من شدة استنكاره للبلكفة

إن كنت تُنكرها ....

يعني: البلكفة، وهي كلمة منحوتة من (بلا كيف).

إن كنت تُنكرها فكيِّف ذاته أيضًا، وقل: هي كالذوات مكيفة

بل أنت تُثبتها ولا تدري كما لم تدري قط من الحمير المكوفة

ولقد هجوت وما دللت وإنما أبدًا تدل على الحمير العجرفة

إذن، أهل البدع يُلجمون بهذه القاعدة، وهي: القول في الصفات كالقول في الذات إن كان إثبات الصفات تشبيهًا، فإثبات الذات تكييفٌ، وإن كان إثبات الذات ليس تكييفًا، فإثبات الصفات ليس تشبيهًا، إن كان ولابد من أن يكون إثبات الصفة تشبيهًا لوجود هذه الصفات في المخلوقات، فإنه يلزمك يا هذا أن تقول: إن إثبات الذات تشبيهٌ؛ لأن هذه

الذوات موجودة في المخلوقات، وإن قلت: إن ذات الله -عز وجل- تليق به لا كذوات المخلوقين، فإنَّ صفات الله -سبحانه وتعالى- تليق به لا كصفات المخلوقين.

إذن هذه قاعدةٌ لا حيلة معها للمعطِّل، هذه كالقاعدة الأخرى التي هي شقيقةٌ لها، لا حيلة للمعطِّل معها، فهو بين خياراتٍ ثلاثة:

١-إمَّا أن يُثبِت الكل، الذات وجميع الصفات.

٢-إمَّا أن ينفي الكل الذات وجميع الصفات، وبالتالي تنكشف الأوراق، ونًصبح متكلمين مع إنسانٍ ملحدٍ، لا يُثبت الله -سبحانه وتعالى- ذاتًا وصفاتٍ.

٣-إما أن يكون متناقضًا، وينبغي على العاقل أن يستحيي من التناقض، هذا أمرٌ لا يليق بالعقلاء، أن يُثبت شيئًا وينفي نظيره، أو ينفي شيئًا ويُثبت نظيره، هذا تناقضٌ قبيح لا يليق بالعقلاء.

قال -رحمه الله-:

وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى سماء الدنيا؟

قيل له: كيف هو؟

فإذا قال: أنا لا أعلم كيفيته.

قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرعٌ له، وتابعٌ له. فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته!

هذا تطبيق القاعدة، هذه المحاججة التي أوردها المؤلف -رحمه الله- هي التطبيق للقاعدة، وكلامُ الإمام مالكٍ -رحمه الله- كان تمهيدًا لها.

قال رحمه الله:(وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى سماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟)

إذا كان يسأل عن كيفية الصفة، فإننا نُوجه له السؤال عن كيفية ذات الله -عز وجل-، (**فإذا قال: أنا لا أعلم كيفيته. قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله**).

إذن قولنا في الصفة كقولك في الذات، أنت تُثبت ذاتًا، ولا تُثبت تكييفًا للذات، فنحن نُثبت الصفات، ولا نُثبت تكييفًا للصفات، (إذْ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف)؛ يعني العلم بالموصوف لازمٌ، والعلم بالصفة ملزومٌ، وعليه إذا انتفى اللازم، انتفى الملزوم.

قال رحمه الله: (وهو فرعٌ له). ماذا يُريد بقوله: (**وهو**)؟ يُريد أن العلم بكيفية الصفة (**فرعٌ له**) فرعٌ للعلم بكيفية الموصوف، العلم بكيفية الصفة فرعٌ عن العلم بكيفية الموصوف، وتابعٌ له، كذلك العلم بكيفية الصفة تابعٌ للعلم بكيفية الموصوف، فكيف تُطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته، هذا كلامٌ يقبله كل عاقلٍ.

دعنا الآن من الكلام عن صفة الخالق، دعنا نتكلم عن صفة المخلوق، أليس قد ثبت في الصحيح أن جبريل -عليه السلام- له ستمائة جناح، رآه النبي -صلى الله عليه وسلم-

عليها، وقد سدَّ الأفق، لو قلت لك: كيف تعمل أجنحة جبريل؟ ستقول لي: دعني أولًا أعلم كيف ذات جبريل؟ دعني أتصور الجناح ثم بعد ذلك سلني عن الكيفية، أنا لا أتصور أصلًا هذا الجناح، فكيف تسألني عن كيفية عمله.

دعني أُقرِّب لك المسألة، لو جئنا إلى شخصٍ يعيش في رأس جبلٍ بعيد، أو في جزيرةٍ مقطوعة، ما رأى في حياته سيارة، وصلنا إليه، وسألناه سؤالًا، وقلنا: أجب على هذا السؤال ونُعطيك جائزة، كيف تعمل السيارة؟ اشرح لنا كيف تعمل السيارة؟ ماذا سيقول؟ ما هي السيارة أصلًا.

إذن، العلم بالكيفية فرعٌ عن العلم بالذات، فأولًا إذا كنت تريد أن تعلم كيفية الصفة، عليك أن تعلم كيفية الموصوف، هذا خروجٌ عن حدود المعقول، أن تُطالبني بأن أذكر لك كيفية الصفة، وأنا وأنت نجهل كيفية ذات الله -سبحانه وتعالى-، الصفة تقوم بالموصوف، إذن، أعلمُ أولًا كيفية الموصوف، ثم ينبني على هذا أن أعلم كيفية الصفة.

وبالتالي، متى كنت جاهلًا بكيفية الموصوف، فإن جهلي بكيفية الصفة أولى.

إذن، هذا الذي أراده المؤلف -رحمه الله- بقوله: (**فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته**).

قال -رحمه الله-:

وإذا كنت تقرّ بأن له ذاتا حقيقة، ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء، فسمعه وبصره، وكلامه ونزوله واستواؤه ثابتٌ في نفس الأمر.

يعني: ثابتٌ حقيقةً لا شك في ذلك ولا ريب.

قال -رحمه الله-:

وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابهه فيها سمع المخلوقين وبصرهم، وكلامهم ونزولهم واستوائهم.

أظن أن الكلام واضح، عقَّب المؤلف -رحمه الله- على ما سبق في هذه المناظرة، أو هذه المحاجة مع هذا الذي يسأل عن كيفية صفة الله -سبحانه وتعالى-، قال: (**إذا كنت تقرّ بأن له ذاتا حقيقة، ثابتة في نفس الأمر**).

الله -عز وجل- لا يشكُ من عنده إيمانٌ بأنه موجودٌ -سبحانه وتعالى-، وبالتالي إذا كانت له ذاتٌ ثابتةٌ في الحقيقة، فإنَّ الصفات التي تقوم بهذه الذات، وهي جميعًا صفات كمال هي أيضًا صفاتٌ حقيقية، وإذا كانت ذاته لا تُماثل ذاتًا، فكذلك صفاته لا تُماثل صفاتٍ.

(مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء، فسمعه وبصره، وكلامه ونزوله واستواؤه ثابتٌ في نفس الأمر).القول في الصفات كالقول في الذات. (وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابهه فيها سمع المخلوقين وبصرهم، وكلامهم ونزولهم واستواؤهم).

قال رحمه الله:

وهذا الكلام لازمٌ لهم في العقليات، وفي تأويل السمعيات، فإن من أثبت شيئًا، ونفي شيئًا بالعقل، إذا أُلزم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبته، وطولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا لم يجد بينهما فرقًا.

ولهذا لا يوجد لنُفاة بعض الصفات دون بعض -الذين يوجبون فيما نفوه إما التفويض، وإما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ- قانونٌ مستقيم، فإذا قيل لهم: لِمَ تأولتم هذا وأقررتم هذا، والسؤال فيهما واحد؟ لم يكن لهم جواب صحيح. فهذا تناقضهم في النفي.

وكذلك تناقضهم في الإثبات، فإن من تأوَّل النصوص على معنىً من المعاني التي يثبتها، فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنىً آخر، لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه، فإذا قال قائل: تأويل محبته ورضاه وغضبه وسخطه هو إرادته للثواب والعقاب، كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسخط. ولو فسَّر ذلك بمفعولاته -وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب- فإنَّه يلزمه في ذلك نظير ما فرَّ منه، فإن الفعل المعقول لا بدَّ أن يقوم أولًا بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون على فعل ما يحبه ويرضاه، ويسخطه ويبغضه المثيب المعاقِب، فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثَّلوا، وإن أثبتوه على خلاف ذلك، فكذلك سائر الصفات.

هذا الكلام من المؤلف -رحمه الله- عَوْدٌ منه إلى قاعدةٍ سابقة، هي: **قاعدةُ القول في بعض الصفات كالقول في بعض**، فهو عاد في آخر كلامه عن الأصل الثاني إلى التذكير بالأصل الأول، **وخلاصة ما ذكر المؤلف -رحمه الله- أنَّ القوم -أعني المتكلمين، النُفاة، المعطِّلة- ليس لهم قانونٌ مستقيم، وليس لهم ضابطٌ صحيح فيما يصحُّ تأويله وما لا يصح.**

وقد ذكرتُ لك -يا رعاك الله- فيما مضى شيئًا من هذا المعنى، فإن القوم ادَّعى بعضهم أن **الضابط فيما يصحُّ إثباته، وما يصح تأويله هو العقل، فما دلَّ عليه العقل أثبتوه،** -

هكذا زعموا- **وما لم يدل عليه العقل نفوه بالتأويل**، وتبيَّن لنا أن هذا ليس مطردًا، وأنه منقوضٌ عليهم.

وهكذا فيما زعموا من أن **الضابط فيما يؤول وما لا يؤول، هو إيهام التشبيه، فما أوهم التشبيه أُوِّل، وما لم يوهم التشبيه لا يؤول**، وتبيَّن لنا أن هذا أيضًا منقوض، من خلال ما أثبتوا هم أنفسهم.

كذلك ما زعمه بعضهم من أن **الضابط هو: الإجماع، فما أُجمع على إثباته، أُثبت بلا تأويل، وما لم ينعقد فيه الإجماع، فإنه يمكن أن يؤول**، وهذا أيضًا منقوض.

وذلك أنَّ مما أثبته هؤلاء المتكلمون، ما خالف فيه متكلمون آخرون، فمثلًا ممن نصَّ على هذا الفارق، أولئك الذين أثبتوا الصفات النفسية التي سموها صفات المعاني، ومن ضمنها السمع والبصر، والسمع والبصر قد خالف فيه جمعٌ كثيرٌ من المتكلمين، من معتزلة، وجهمية، وغيرهم، وهاهنا انفصلوا عن هذا الإيراد بقولهم: الإجماع منعقدٌ على إثبات هاتين الصفتين قبل مخالفة هؤلاء، فلا عبرة بهذا الخلاف، فيُقلب عليهم هذا الذي ذكروا فيُقال: والإجماع منعقدٌ قبل خلافكم على إثبات جميع الصفات لله -سبحانه وتعالى-.

إذن ليس هذا بالفارق المنضبط الصحيح.

ومما ذكروا أيضًا أنَّ **الذي يؤول الصفات التي وردت فيها أدلةٌ قليلة، أما ما كثُرت فيه الأدلة، فإنه يمتنع تأويله**، -هكذا نصَّ بعضهم-، وهذا أيضًا ينقلب عليهم، فإن مما نفوا وأوَّلوا، ما أدلته أضعافُ أضعافِ ما أثبتوا، فإذا كانوا يزعمون أن أدلة السمع والبصر في الكتاب والسنة كثيرة، فإننا نقول: وأدلة العلو أكثر منها بكثير، فما بال صفة العلو مأوَّلة، وما بال صفة السمع والبصر مُثبتة.

إذن **الخلاصة أنه لا يستقيم لهؤلاء المؤوِّلة ضابطٌ فارقٌ بينما يصحُّ إثباته وما لا يصح**، وقلتُ لك، وأُعيد القول: إنَّ باب الصفات إما أن يكون المتكلم فيه مثبتًا لجميع الصفات، وإما أن يكون نافيًا لجميع الصفات، وإما أن يكون متناقضًا مضطربًا، لا يمكن أن تخلو

الأحوال من هذه الأمور الثلاثة، ومن كان يحترم عقله ينبغي عليه أن ينأى بنفسه عن التناقُض.

والمؤلف -رحمه الله- ذكرنا بما سبق بيانه، من أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض، وأن هذا يتجه إلى أمرين:

الأول: فيما نفوا.

والثاني: فيما أثبتوا.

بمعنى: أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض، يتوجه إليهم في شأن الصفات التي أوَّلوها، فإذا كانوا فروا من شيءٍ في بعض الصفات، فإنَّ هذا الذي فروا منه لازمٌ لهم في الشيء الذي أثبتوا، **هذا في باب النفي على ما ذكر المؤلف.**

وأما في باب الإثبات، فالقول في بعض الصفات كالقول في بعض، بمعنى: أنهم إذا كانوا يؤوِّلون بعض الصفات بأشياء هي عندهم راجعة إلى الصفات، فإنه يلزمهم في المعنى الذي أوَّلوا إليه، نظيرُ ما فروا منه، فهذا في جانب الإثبات.

كما قلنا: إنَّهم إذا كانوا يفرون من إثبات صفة المحبة لله -سبحانه وتعالى-؛ لأنها مقتضيةٌ للتشبيه، فإننا نقول لهم: وإثبات السمع والبصر يقتضي التشبيه، وإثبات الحياة والعلم يقتضي التشبيه، وهكذا في كل ما أثبتوا، هذا في جانب النفي.

وفي جانب الإثبات، إذا كانت صفة المحبة في زعمهم تقتضي التشبيه، فإنهم أوَّلوها إلى معنى إرادة الإنعام، فإننا نقول: هذا المعنى الذي أثبتموه، يلزمكم فيه نظيرُ المعنى الذي فررتم منه، فإذا كانت المحبة مقتضيةً للتشبيه، فالإرادة مقتضيةٌ للتشبيه ولابد.

إذن، كل معنى فروا منه، يلزمهم نظيره فيما أثبتوا وما أوَّلوا إليه، وهكذا الأمرُ إذا أوَّلوا إلى مفعولاتٍ، ليس التأويل الذي يذكرون، راجعًا إلى صفة؛ لأنَّ القوم إما أن يؤوِّلوا صفةً بصفة، يُعيدوا صفةٍ إلى معنى صفةٍ أخرى؛ كالمحبة يؤوِّلوها إلى الإرادة، أو يؤولون صفات إلى معنى الفعل في الجملة لله -سبحانه وتعالى-، أو يؤوِّلون الصفة بمعنى مفعولٍ مخلوقٍ منفصلٍ عن الله -سبحانه وتعالى-، وهذا كما مثَّل المؤلف -رحمه الله-.

قال: (ولو فُسِّر ذلك بمفعولاته -وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب- فإنَّه يلزمه في ذلك نظير ما فرَّ منه...).

أنا أُريد أن أقف هاهنا وقفة، وهي:

تلحظ -يا رعاك الله- في منهج المتكلمين في التعامُل مع نصوص الصفات، أنها عندهم بمثابة الصائل الذي يُدفع بأي وسيلة، يعني هذه المعاني التي تُؤوِّلون إليها حينما تقولون: هذه الصفة ليست على ظاهرها، إنَّما المراد كذا وكذا، هل عندكم دليلٌ عليه؟

الجواب:

أنه لا دليل عندهم، بدليل أنهم يذكرون أشياء مجرَّدة عن الدليل. **هذا واحد.**

ثانيًا: أنهم يختلفون فيما يُؤولون إليه، فبعضهم يقول: نُؤوِّل هذه الصفة بكذا، وآخرون يقولون: نُؤولها بكذا، ويأتي ثالثٌ فيقول: وأنا أُؤولها بكذا، وتلحظ أن بعضهم لا يردُ على بعض، لا ينتهضُ أحدهم غيرةً على كتاب الله -عز وجل-، فيقول: أنتم تعبثون، كيف تُؤولون هذه الكلمة بكذا، والواجب أن تُؤولوها بكذا؟! أنتم محرِّفون لكتاب الله، تقولون على الله بغير علم، أتجد هذا المسلك عندهم؟ **الجواب:** لا، هذا دليلٌ بيِّنٌ على أنهم إنما يتكلمون عن تخرُّص، وبالتالي لا يُنكر بعضهم على بعض، مع أنَّ المعاني التي تُذكر مختلفة، ولا يمكن أن تكون جميعًا حقًا، إن كان الحق في التأويل، فالتأويل الحق في واحدٍ من هذه المعاني، أو ليس فيها.

إذن لابد أن نطلبه بدليله، لكن لا تجدُ عند القوم، إنما يقولون: نحن نؤوله بكذا، ولو أوَّله آخرون بكذا وكذا، فلا إشكال عندنا، المهم أنْ نَصْرِفَ النصَّ عن ظاهره، ندفع في صدره بأي وسيلة، ولا يُهمُّ بعد ذلك هل دفعنا ذلك بحقٍ أو بباطل، ليس بمهم، **هذا أولًا**.

ثانيًا: أنك تجد أنهم مثلًا يأتون إلى بعض الصفات، فيُؤولونها بمفعولٍ لله، كما ذكر المؤلف -رحمه الله-، حينما يُؤولون نصوص المحبة بالثواب نفسه، يُؤولون أنَّ الله يُحِب بأن هذا هو الثواب، المحبة هي الثواب.

الجواب: أن هذا لا يستقيم في كثيرٍ من النصوص، مهما قلتم، ومهما تنزلنا معكم، ومهما تسامحنا معكم، هذا الذي تقولون خارجٌ عن حدود اللغة، وعن حدود العقل، كيف يُمكن أن تُؤول الصفة بمفعولٍ مخلوق في نحو قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[المائدة:٥٤]، كيف تقول: إن ﴿يُحِبُّهُمْ﴾ هذه الصفة التي هي فعلٌ يُضاف إلى الله -عز وجل-، ﴿يُحِبُّهُمْ﴾[المائدة:٥٤] أليس فعلًا؟ كيف ينقلب هذا الفعل المضاف إلى الله -عز وجل- مفعولًا مخلوقًا! هل يمكن أن يتأتى هذا؟ لا يمكن أن يتأتى هذا.

ثالثًا: سلمنا جدلًا، وكيفما اتفق كان الذي ذكرتم حقًا، أغمضنا أعيننا، وألغينا عقولنا، وقلنا بما قلتم، والسؤال الآن: كيف تفرِّون من شبهة التشبيه؟ فإنها لا تزال تُلاحقكم، إنه سوطٌ مُشْرَعٌ عليكم، لا انفكاك لكم عنه، وذلكم أنكم إذا أوَّلتم الصفة بمفعولٍ مخلوق، فالعقلاء متفقون على أن المفعول لابد له من فاعل، المفعول أثرٌ من فاعلٍ، أثرٌ من مؤثرٍ هو الذي قام بالفعل به، ولا يمكن أن يكون ثمة مفعولٌ بلا فاعل، لا يمكن أن يكون ثمة مصنوعٌ بلا صانع، لا يمكن أن يكون ثمة مخلوقٌ بلا خالق.

إذن إذا كان معنى الصفة المؤوَّلة التي لا ترغبون في إثباتها، أو لم توافق هواكم، مؤولةً إلى مفعولٍ منفصلٍ عن الله -عز وجل-، فإننا نقول: إنَّ هذا المفعول نتج عن فعلٍ قام بالله -سبحانه وتعالى-؛ لأنكم تقولون: هو مفعولٌ له، إذن من الذي فعل؟ الله، ونحن لا نعقل فاعلًا إلا وهو مخلوق.

إذن، إثباتكم المفعول يقتضي إثبات الفعل، وإثبات الفعل يستلزم التشبيه.

إذن، أنتم لا تزالون تدورون في فلك التشبيه، أي معنىً تذهبون إليه، فإن إشكال التشبيه يُلاحقكم فيه، في أي طريقٍ تذهبون، في أي سبيلٍ تسلكون، التشبيه يُلاحقكم، حتى لو أوَّلتم بمفعولٍ منفصلٍ عن الله، وحتى لو كان هذا لا يتوافق مع اللغة العربية، وحتى لو سلمنا بأن اللغة العربية أصحبت نهبًا لكم، تتلاعبون فيها كما تشاؤون، حتى على هذا الفرض، فإن هذا التأويل لا يستقيم، وهذا الذي بيَّنه المؤلف -رحمه الله- في هذه المسألة.

والخلاصة أن القوم بين إثباتٍ لجميع الصفات، أو أن ينفوا جميع الصفات عن الله -عز وجل- فيفتضحوا، ويكونون صُرحاء فيُريحون ويستريحون، وبالتالي يكونون من جنس الملاحدة والقرامطة الذين لا يُثبتون لله -عز وجل- صفةً ثبوتية، وبالتالي نتناقش معهم نقاشنا مع الملاحدة، لا مع الذين يُثبتون صفات الله -سبحانه وتعالى-، أو حتى يُثبتون وجوده؛ لأنه إذا كان لا صفة له، فإنه لا وجود له، الذي ليس له أي صفة هو المعدوم.

والاحتمال الثالث وهو الذي ينطبق عليهم مع الأسف الشديد، فهو كونهم قومًا متناقضين، والله المستعان.

قال -رحمه الله-:

فصل

وأما المثلان المضروبان: فإن الله - سبحانه وتعالى - أخبرنا عما في الجنة من المخلوقات، من أصناف المطاعم والمشارب والملابس والمناكح والمساكن، فأخبرنا أن فيها لبنًا وعسلًا وخمرًا وماءً ولحمًا وفاكهةً وحريرًا وذهبًا وفضةً وحورًا وقصورًا.

وقد قال ابن عباس -رضي الله عنهما-: «ليس في الدنيا شيء ممّا في الجنة إلا الأسماء»، فإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها، هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلةً لها، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى، فالخالق -سبحانه وتعالى- أعظمُ مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا، إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق. وهذا بيِّنٌ واضح.

انتقل المؤلف -رحمه الله- بعد ذلك إلى ذكر المثلين المضروبين اللذين يؤكدان، ويُوضحان، ويُبينان ما سبق بيانه من منهج أهل السنة والجماعة في باب الصفات، مرَّ معنا - يا رعاكم الله- أن **منهج أهل السنة والجماعة قائمٌ على إثبات الصفات التي جاءت في الكتاب والسنة لله -سبحانه وتعالى-، مع العلم بمعناها، ومع نفي التكييف عنها،** وبهذا تخلصوا من مذاهب الممثلة المكيفة، ومن مذاهب المؤوِّلة والمفوِّضة، وهذا راجعٌ عندهم إلى القاعدة التي علمنا معناها، والأدلة عليها، وهي من أهم القواعد في باب الأسماء والصفات، وهي قاعدة القدر المشترك، والقدر المميِّز.

أراد المؤلف -رحمه الله- أن يزيد الأمر بيانًا من خلال هذين المثلين المضروبين:

المثل الأول: الجنة وما فيها من النعيم -أسأل الله أن يجعلني وإياكم من أهلها-.

والمثل الثاني: الروح.

وما قيل في الجنة خبيرٌ أنت -يا رعاك الله- بأنه ينسحب أيضًا على ما قيل في النار وما فيها -عافاني الله وإياكم منها-.

أراد المؤلف -رحمه الله- أن يُبيِّن هاهنا أنه إذا كان العلم بالمعنى في المخلوق مع جهل الكيفية ممكنًا، فلأن يكون هذا في حق الخالق أولى.

هذا المثل الذي ضربه المؤلف -رحمه الله- أراد به أن يُعلمنا، وأن يُبيِّن لنا أن الشيء يمكن أن يكون معلوم المعنى، مجهول الكيفية مع كونه مخلوقًا، فكيف في حق الخالق، هذا من باب أولى أن يكون معلوم المعنى، وأن تكون الكيفية مجهولةً.

وبيَّن مراده -رحمه الله- بأن الله -سبحانه وتعالى-، وكذا رسوله -صلى الله عليه وسلم- قد بيَّنا لنا أن في الجنة حورًا، وقصورًا، وذهبًا، وفضةً، وفواكه، ورمانًا، ونخلًا، وماءً، ولبنًا، وعسلًا، وخمرًا، وأشياء من هذا القبيل كثيرة، هذه التي ذكر الله -سبحانه وتعالى- معلومةٌ لنا من وجه، مجهولةٌ لنا من وجهٍ آخر، معلومةٌ من حيث الاسم؛ يعني من حيث المعنى الكلي، معلومةٌ من حيث معرفتنا بالقدر المشترك، وهي من جهةٍ أخرى مجهولة، مجهولة الكيفية، مجهولة الحقيقة، مجهولة الكُنه، وهذا هو القدر المميِّز.

فأهل السنة والجماعة يعتقدون أن ما في الجنة من النعيم، بينه وبين ما في الدنيا من النعيم مشابهةٌ، ومشاكلةٌ، ومناسبةٌ من بعض الوجوه، ولأجل هذه المشابهة التي علمناها، فُهم الخطاب، وأحببنا ما ذكر الله -عز وجل-، وتشوقنا إلى الجنة وما فيها، من خلال هذه المشابهة من بعض الوجوه، بين ما في الجنة، وما في الدنيا، وهذا ما أسميناه القدر المشترك، فُهم الخطاب، وأحببنا، وتشوقنا.

وفي مقابل هذا، ثمة بونٌ شاسع بين ما في الدنيا، وما في الجنة، بل أوجه المخالفةِ بين ما في الجنة وما في الدنيا، أكبر من أوجه الموافقة، وهذا الذي أراد ابن عباس -رضي الله عنهما- في قوله -كما أورد المؤلف -رحمه الله--: قال: «**ليس في الدنيا شيءٌ مما في الجنة إلا الأسماء**»، وهذا أثرٌ ثابتٌ عنه -رحمه الله- أثبته شيخ الإسلام -عليه رحمة الله- كما في ((الحموية))، وجوَّد إسناده المنذري، ورواه بإسناده ابن حزمٍ في ((الفِصل))، وقال: هذا في غاية الصحة، هذا إسنادٌ في غاية الصحة، والأثر خرَّجه جماعة؛ كابن جرير، وأبي نُعيم في ((صفة الجنة))، والبيهقي في ((البعث والنشور))، وغيرهم من أهل العلم.

المقصود أن هذا الأثر يقول فيه ابن عباسٍ -رضي الله عنهما-: «**ليس في الدنيا شيءٌ مما في الجنة إلا الأسماء**»، وفي بعض الروايات، في بعض مصادر تخريج هذا الأثر «**ليس في الجنة مما في الدنيا إلا الأسماء**»، والمعنى على كل حالٍ واحد.

مراده -رحمه الله- أن ثمة اشتراكًا بين ما في الدنيا، وما في الآخرة، وهو في التسمية، أو في المعنى العام، وهذا الذي ذكرنا إنه القدر المشترك مع ثبوت بونٍ شاسع وكبير بين هذا وهذا.

تأمل -يا رعاك الله- في قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى**﴾[محمد:١٥]. ذكر الله -عز وجل- أربعة أصنافٍ من النعيم في الجنة، أسأل الله أن يُنيلنا هذا الفضل بمنه وكرمه ورحمته.

أقول: هذه الآية اشتملت على بيان هذه القاعدة، وهي معرفة القدر المشترك، والقدر المميَّز معًا، فإن الله -عز وجل- لما ذكر لنا هذه الآية، والقرآن قد أنزله بلسانٍ عربيٍ مبينٍ ليُعقل﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[الزخرف:٣].

إذن، نحن من خلال لغة العرب، ومن خلال الملكة التي أعطانا الله -سبحانه وتعالى- فعرفنا ما غاب عنا، أو شيئًا مما غاب عنا بها عِلمنا، وهو ما أسميناه ملكة معرفة القدر المشترك، فهِمنا معنىً، أو شيئًا ما عن لبن، وماء، وخمر، وعسل، بمعنى: قد قام في العقل شيءٌ من المعنى من خلال فهمنا لكلمة (لبن)، وأنه شيءٌ يُشرب، وأن له لذةً تُدركها النفوس، وأن اللبن ليس شيئًا يؤكل، وليس شيئًا يُلبس، وأن هناك فرقًا بين اللبن والحور العين، وأن هناك فرقًا بين اللبن وبين الشجر، وبين اللحم.

إذن، هذا القدر المشترك فهِمنا به شيئًا من المعنى، وفرَّقنا بين اللبن، والماء، والعسل، والخمر، العقل يُدرك ذلك، ولا أحد يستطيع أن يدفع عن نفسه هذا التفريق، هذا كله من خلال معرفة القدر المشترك، ومع ذلك نحن نجزم ونقطع بأن هذه التي ذكر الله لنا من أصناف النعيم، بينها وبين ما في الدنيا بونٌ شاسع. ومن ذلك: أن الماء الذي في الجنة غير

آسنٍ، ونحن نعقل أن الماء في الدنيا لو مكث مدةً صار آسنًا، قل مثل هذا في اللبن، لو تُرك فترةً في الدنيا، تغيَّر طعمه، أما في الجنة، فلا يمكن أن يتغير طعمه.

قل مثل هذا في الخمر التي يلتذ بها شاربها، فإنها في الدنيا تُزيل العقول، أما في الآخرة يلتذ بها صاحبها دون إزالةٍ للعقل.

قل مثل هذا في العسل، نحن نعلم أن العسل في الدنيا إنما يكون في بيون النحل مخالطًا للشمع، أما في الآخرة فإنه يكون عسلًا مصفى، هذا قدرٌ يسير يمكن أن نفهمه.

وثمة أشياءُ أخرى، إذا كان الطعمُ مع الطعمِ، والشجرة من جنسٍ واحد في الدنيا مختلفة، أرأيت ثمرة النخل، هل هي واحدة في المكان الواحد؟ في المدينة توجد أنواعٌ من النخيل، وكل ثمرةٍ ونوعٍ يختلف عن الآخر، ولو قارنت النخيل الموجود هنا بنخيلٍ بعيد في مكانٍ آخر، لوجدت أن الطعم مختلف، إذا كان هذا في الدنيا، والشجرة من جنسٍ واحد، فكيف بما يكون في الآخرة، ثمة بونٌ شاسع، ثمة قدرٌ كبيرٌ من الفرق، مع ثبوت قدرٍ مشترك.

لماذا القدر المشترك ثابت؟ الجواب: لأمرين:

أولًا: لأن هذا الذي أخبرنا الله -عز وجل- به عن نعيم الجنة، كان بلسانٍ عربيٍ ليُعقل، ومن خلال ذلك فهِمنا هذا القدر المشترك، وما قال الله -عز وجل- لنا: ﴿**كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ**﴾[ص:٢٩] إلا ما تعلَّق بنعيم الجنة، أقال الله هذا؟ حاشا وكلا.

إذن هذا مما يُمكن أن يُعلم من خلال لغة العرب.

والأمر الآخر: أنه لو كانت هذه الكلمات لا معنى لها، كان إيرادها لغوا ومنافيًا للحكمة، أما كونه لغوًا، فلأنه لا يُستفاد من هذا شيء، ما الفائدة أن نعلم هذه الكلمات؛ لبن، عسل، لحم؟ ﴿**وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ**﴾[الواقعة:٢١] ونحن لا نفهم من هذه الكلمات إلا مثل ما نفهم من الطلاسم، ونحن لا نفهم من الطلاسم شيئًا، إذن لن نفهم من هذه الكلمات شيئًا، إذن هذا لا فائدة منه، ثم إنه منافٍ للحكمة.

معلومٌ عند كل أحد، عند العالِم، وعند الجاهل، أن الله -سبحانه وتعالى- إنما أخبرنا بما أخبرنا به من نعيم الجنة لأجل أن نتشوق إليها، ونسعى لها سعيها، فأي فائدة، وأي حكمة تُرجى، وأي نشاطٍ وشوقٍ سيكون من كلماتٍ مجهولة ما نفهم منها شيئًا، ولا يقوم بالعقل ولا بالنفس من المعنى شيء، هل نتشوق إلى شيءٍ من هذا، هل نُحبه، هل نسعى إليه؟ الجواب: لا، وبالتالي كان هذا منافيًا للحكمة.

إذن، نحن نقطع بأن هذه الكلمات التي بيَّن الله -سبحانه وتعالى- لها معنى، وهذا المعنى مُدْرك، ولذلك يُنوِّع الله -سبحانه وتعالى- في ذكر ذلك، ويُقرِّب المعنى إلى أذهاننا، ﴿**وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ * وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ * وَحُورٌ عِينٌ * كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ**﴾[الواقعة: ٢٠-٢٣] انظر إلى هذا الوصف الذي يُشوِّق إلى نيل هذا النعيم.

إذن هذه الكلمات معلومة المعنى، وإن كانت الحقيقة مختلفة عما في الدنيا، بين ما في الدنيا والآخرة قدرٌ فارق، قدرٌ مختص، بل أوجه المخالفة أعظم من أوجه الموافقة، وأمكن ذلك، ولم يكن مستحيلًا كما يزعمه المعطلة، هذا والمخلوق قريبٌ من المخلوق، المخلوق يشترك مع المخلوق في كونه مخلوقًا، فكيف يُستبعد هذا، ويُقال: إن إثبات الصفات يُلغى معه القدر المميِّز، إن أثبتنا الصفات، أصبح الأمر قدرًا مشتركًا فقط، ولا يوجد شيءٌ من القدر المميِّز المختص، كيف يُقال هذا، ونحن أدركنا القدر الفارق بين مخلوقٍ ومخلوق، فكيف بين مخلوقٍ وخالق.

إذن هذا مثالٌ ضربه المؤلف -رحمه الله-، وقد أحسن -رحمة الله تعالى عليه- فيما أورد.

وقل مثل هذا في عذاب النار -نسأل الله السلامة والعافية- ﴿**لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ**﴾[الزمر:١٦] لما أخبر الله بهذا؟ ﴿**ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ**﴾[الزمر:١٦] سبحان الله. هل يُخوفنا الله -عز وجل- من شيءٍ معناه مجهولٌ بالنسبة لنا؟ أي تخويفٍ هذا، لا يمكن أن يحصل التخويف إلا من معنى مُدرَك ولو في

الجملة، أليس كذلك؟ فلما أخبر الله -عز وجل- بهذا النوع من العذاب خاف العباد، وكان هذا الخوف سببًا في طاعة الله، وسببًا في ترك معصية الله -سبحانه وتعالى-.

إذن الخلاصة أنَّ هذا المثل يُردُّ به على ثلاث طوائف:

أولًا: الممثلة الذين يزعمون أن إثبات الصفات لله -سبحانه وتعالى- يقتضي ولابد مماثلة صفات الله لصفات المخلوقين، إذا كان هذا غير واردٍ في مخلوقٍ مع مخلوق، فكيف بمخلوقٍ مع خالق، وهذا بيِّنٌ -ولله الحمد-.

القدر المشترك إثباته لم يُلغِ إثبات القدر المميِّز الفارق، فالأمران ثابتان، ولذلك الله -سبحانه وتعالى- بيَّن لنا أنواعًا من النعيم الذي يكون في الجنة، ومع ذلك الله -سبحانه وتعالى- أخبرنا بقوله: ﴿**فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ**﴾[السجدة:١٧] لاحظ كيف أن هذه الآية فيها إثبات القدر المميِّز مع علمنا بمعنى لبن، وحور، وقصور، وذهب، وفِضة، قال: ﴿**فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ**﴾[السجدة:١٧]، **هذا دليلٌ على القدر المختص أولًا:** من جهة أن ثمة أشياء ما أخبرنا الله عنها، هناك أنواعٌ من النعيم ما ندري عنها، وما أخبر الله -عز وجل- به مما أدركنا معناه حقيقته مختلفة عما هي في الدنيا ﴿**فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ**﴾[السجدة:١٧]، فثمة لبنٌ في غاية اللذة، ليس كالذي في الدنيا، وثمة خمرٌ طعمه في غاية اللذة، ليس كالذي في الدنيا، وقس على هذا.

إذن هذا دليلٌ على ثبوت القدر المميِّز المختص الفارق.

وقل مثل هذا فيما ثبت في ((الصحيحين)) من الحديث القدسي، وهو قول الله -عز وجل-: «**أعددت لعبادي الصالحين ما لا عينٌ رأت، ولا أذنٌ سمعت، ولا خطر على قلب بشر**» هذا المعنى الذي قام في عقلك ونفسك من معرفتك بالقدر المشترك بين ما في الدنيا وما في الآخرة، اعلمْ أنه ليس هو المراد من جهة الكُنه، والكيف، والحقيقة، لا الأمر أرفع من ذلك بكثير، شيءٌ لا يمكن أن تتصوره، مستحيل أن تتصور حقيقة اللذة التي ينالها متناول تلك الأشياء؛ لأننا ما جربناها، ولا رأينا مثيلًا لها، وبالتالي فثمة أشياء لا تخطر على قلبك، ولا يمكن أن تتصورها بعقلك. إذن، هذا فيه ردٌ على الممثلة.

وفيه أيضًا ردٌّ على المؤوِّلة، الذين أساس تأويلهم ظنهم أن إثبات الصفات لله -سبحانه وتعالى- يقتضي التشبيه؛ لأنهم يقولون: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم، وكل جسم فهو حادث، والله منزهٌ عن الحدوث، إذن يتنزه عن الصفات، -هكذا يزعمون-، وكلا المقدمتين باطل كما تبين لنا سابقًا، وسيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله.

المقصود أن يُقال: أنتم تُقرون يا معشر المؤوِّلة بثبوت القدر المشترك والقدر الفارق بين مخلوقٍ ومخلوق، وهو ما بين المخلوق في الدنيا والمذكور عن الجنة، هم يُسلِّمون معنا بأن العقل يُدرك شيئًا من معنى كلمة خمر، ولبن، وحور، وقصور، وذهب، وفضة، هم معنا في هذا، ومع ذلك يُسلِّمون بثبوت قدرٍ مميِّزٍ فارق، فإذا كان هذا بين مخلوقٍ ومخلوق، فلأن يكون بين مخلوقٍ وخالقٍ من باب أولى.

إذن أساس شبهتهم باطل، وهو أن إثبات الصفات يقتضي التشبيه؛ لأننا نقول: الذي يثبت لله -عز وجل- من الصفات شيءٌ يليق به، ليس كالذي يثبت للمخلوقين.

وقل مثل هذا ثالثًا في أنَّ هذا المثل يُردُّ به على المفوِّضة، وذلك من جهتين:

أولًا: من الوجه الذي بيَّنا به الرد على المؤوِّلة؛ لأن أساس الشبهة عند المؤوِّلة والمفوِّضة واحد، كلهم يزعمون أن إثبات الصفة يقتضي التشبيه، لكن هؤلاء فرَّعوا على هذا التأويل، وهؤلاء فرَّعوا على هذا التفويض.

الشيء الآخر: أنَّ القوم -أعني المفوِّضة- يُسلِّمُون بمعرفة المعنى، وأن الكُنه والحقيقة مجهولة، فيُقال لهم: الباب بابٌ واحد، والذي أخبر باللبن، والماء، والخمر، والفاكهة هو الذي أخبر بالاستواء، والوجه، واليد، والمحبة، ما بالكم تُثبتون هذا ولا تُثبتون هذا!

دعني أُقرِّب لك ما أُريد، أرأيت -يا رعاك الله- لو أنه قيل لنا: إن في الجنة "هرطقنوب"، "وسرجل كال"، "وننذر باء"، هذه ليست أسماء للجن والشياطين، هذه حروف أنا ركبتها هكذا من عندي، لا معنى لها، في الجنة هذه الأشياء التي ذكرت لكم، فأحبوا الجنة، وتشوقوا لنعيمها، واسعوا لنيل هذا النعيم الذي ذكرته لكم، **ما رأيكم؟ أحد تحرك منه شيء؟** هرطقنوب، هذا كلام ما له معنى، بالتالي لم يؤثر فينا شيئًا، أليس كذلك؟

لكن أين هذا من قول الله -عز وجل- ﴿**مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آَسِنٍ**﴾[محمد:١٥] إلى آخر ما ذكر الله، هل يستويان؟ والله لا يستويان.

إذن، دعونا ننتقل إلى الأمر الآخر الذي نحن بصدد البحث فيه، وهو باب الصفات، لو قيل لنا: إن خالقكم، وربكم، ومعبودكم، ومألوهكم متصفٌ بصفات هي من جنس هذه الكلمات التي ذكرتها لكم، فأحبوه، وخافوه، وارجوه، وتوكلوا عليه، والصفات هي تلك الكلمات التي ذكرت هرطق نوب، وأشياء من هذا القبيل، هل تتأتى هذه العبوديات منا؟ نُحبه لأنه متصف بهذه الصفات، ونخافه لأنه متصف بهذه الصفات، هل هذا يتأتى؟

عند المفوِّضة لا فرق بين الاستواء، والوجه الموصوف بالجلال والإكرام، وعلو الله سبحانه، وكونه يغضب، وكونه يُبغِض، وكونه يُحب، وكونه ينتقل مع هذه الكلمات، كما أنك لا تفهم من هذه شيء، كذلك لا نفهم من هذه شيء، هذا هو خلاصة مذهب المفوِّضة.

الله أخبرنا عن نفسه بكلمات لا يمكن، ولا سبيل إلى العلم بمعناها، لها معنى اختصَّ الله -عز وجل- بعلمه، كما لو قلنا في مثل هذه الكلمات هذه لها معاني، ولكن الله -عز وجل- مختصٌ بها، كيف يمكن أن نعبد الله -سبحانه وتعالى- لو كان الأمر كما ذكروا؟ أليس هذا من أعظم المشقة ومن تكليف ما لا يُطاق؟ بلى والله.

إذن هذه هي خلاصة مذهب المفوِّضة، وهذا شيءٌ يُقرِّب لك المعنى، البابُ بابٌ واحد.

مرَّ بنا -يا رعاك الله- **أنّ القول في بعض الصفات كالقول في بعضٍ**، ومرَّ بنا قاعدةٌ ثانية: **القول في الصفات كالقول في الذات**، ومرَّ بنا أثناء الكلام عن الأصل الأول قاعدةٌ ثالثة: وهي **القول في الصفات كالقول في الأسماء**، وأقول الآن: **القول في الصفات كالقول في اليوم الآخر**، من أي جهة؟ من جهةٍ معينة، وهي الكل بابٌ غيبي، والكلُّ واجبٌ التسليم به، والكُّل يمتنع تأويله، والكلُّ ثبت فيه إدراك قدرٍ مشترك، وقدر مميِّزٍ فارق، هذه خلاصة هذا المثل الذي ذكره المؤلف -رحمه الله-.

قال -رحمه الله-:

وهذا افترق الناس في هذا المقام ثلاث فرق:

المقام حتى تفهم كلام المؤلف، المقام؛ يعني: فيما يُثبت من هذه النصوص فيما يتعلق باليوم الآخر وفي الصفات، ماذا نفعل في نصوص الصفات، ونصوص اليوم الآخر؟ في هذين افترق الناس إلى ثلاث طرائق.

قال -رحمه الله-:

وهذا افترق الناس في هذا المقام ثلاث فرق:

فالسلف والأئمة وأتباعهم: آمنوا بما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، مع علمهم بالمباينة التي بين ما في الدنيا وبين ما في الآخرة، وإن مباينة الله لخلقه أعظم.

إذن، الخلاصة أن أهل السنة والجماعة أثبتوا القدر المشترك والقدر المميِّز، فهِموا المعنى، وجهلوا الكيفية فيما يتعلق بباب الصفات، وفيما يتعلق بباب اليوم الآخر، سواءً تعلق نصوص اليوم الآخر بالجنة أو بالنار، أو بما يكون في عرصات القيامة، أو بما يكون في البرزخ، كل ذلك الباب فيه واحد، أثبتنا قدرًا مشتركًا بين ما في الدنيا، وما في الآخرة، وأثبتنا أيضًا قدرًا مميِّزًا فارقًا مختصًا.

قال -رحمه الله-:

والفريق الثاني: الذين أثبتوا ما أخبر الله به في الآخرة من الثواب والعقاب، ونفوا كثيرًا مما أخبر به من الصفات، مثل طوائف من أهل الكلام: المعتزلة ومن وافقهم(٨).

المقصود أن هؤلاء كانوا بهذا المسلك متناقضين، ما يتعلق بمباحث اليوم الآخر في الجملة، أقول: في الجُملة، وإلا ليس كل المتكلمين على درجة واحدة في إثبات ما يتعلق باليوم الآخر، لكن أولئك الذين هم أقرب إلينا من غيرهم، هؤلاء في الجُملة يوافقون، مخالفاتهم يسيرة ودقيقة جدًا في مباحث اليوم الآخر، بخلاف من هو أبعد كالمعتزلة، ومن هم أبعد وأبعد وهم الجهمية، فالخلاف بيننا وبينهم في مباحث اليوم الآخر أكثر. لكن لا شك أن الخلاف بين طوائف المتكلمين مع أهل السنة في مباحث الصفات أشد.

إذن، في الجملة، دعونا نُسلِّم بأن المتكلمين أثبتوا ما يتعلق باليوم الآخر دون تأويل، أثبتوا فيها قدرًا مشتركًا، وقدرًا مميِّزًا، سلَّموا، أذعنوا، حملوا النصوص على الظاهر، تجنبوا وتحاشوا مسلك التأويل في باب اليوم الآخر، لكنهم مع الأسف الشديد ما فعلوا هذا في باب الصفات، مع أن الباب بابٌ واحد، الكل كما قلت لك بابٌ خبري، يجب فيه التصديق، الكل بابٌ غيبي يجب فيه الإيمان والتسليم، الكل يجب حمله على الظاهر، ويمتنع تأويله، الكل ثبت فيه قدرٌ مشترك، وقدرٌ مميِّز، القول في الصفات كالقول في اليوم الآخر، كله واجبٌ إثباته، وكله واجبٌ الإيمان به، وكله يجب حمله على الظاهر، لكن القوم تناقضوا واضطربوا.

ولذا إذا أتوا إلى باب اليوم الآخر، قالوا: هذا الباب من السمعيات، وإذا أتوا إلى باب الصفات، قالوا: هذا البابُ من العقليات، عجيبٌ والله، أليس كله قد جاء في الكتاب والسنة؟! أليس كله مما أخبر الله به ورسوله -صلى الله عليه وسلم-؟! فما بالكم تُفرِّقون، بعض العقليات المرجع فيه إلى العقل، باب السمعيات المرجع فيه إلى السمع.

---

(٨) في بعض نُسخ الكتاب: **مثل طوائف من أهل الكلام، أو من أهل الكلام ومن وافقهم.** [الشيخ].

ولذا، إذا جاءوا إلى الوزن مثلًا، كثيرٌ منهم -أعني المتكلمين- يُثبت أن الذي يُوزن في الميزان هو الأعمال، مع أننا يمكن أن نورد عليهم ما أورده بعض أهل البدع، من أن الأعمال أعراضٌ. **هذا واحد**.

وثانيًا: قد انتهت في الدنيا، فكيف توزن في الآخرة، لو أننا جعلنا المقياس واحدًا، لو أننا أثبتنا قدرًا مشتركًا دون قدرًا مميِّز، لو قلنا: إن ما في الآخرة هو على الحقيقة التي عليها أمور الدنيا، لقلنا إن هذا غير ممكن، هكذا يقولون، مع أن هذا أصلًا لا يُسلَّم، الآن يمكن بعض الأعراض يمكن أن تُقاس، الحرارة يُمكن أن تُقاس؟ يمكن أن تقاس.

لكن سأتكلم بلسان المخالفين، الذين يُوجهون هذا الكلام إلى أبناء عمومتهم، الذين يسلكون في الجملة مسلك التأويل، تعالوا كيف تفعلون هذا؟ كيف تُثبتون أن أعمالًا توزن، وهي أعراض، إذن لابد أن تقولوا بغير هذا، أوِّلوا، أو قولوا بأن الذي يوزن هو الصحف، وهذا قولٌ قال به من أهل السنة من قال، لكن المقصود أنني أُوجه هذا الكلام على لسانهم إلى هؤلاء المتكلمين.

هنا الذين قالوا من المتكلمين: إن الذي يُوزن في الميزان هو الأعمال، يقولون: لا، هذا بابٌ سمعيٌ، وهذه مسألة راجعة إلى باب السمعيات، فالمرجع فيها إلى السمع، إلى النقل، نُسلِّم بالنقل، ولا نُحكِّم عقولنا المحدودة القاصرة في هذا الباب، انظر كيف أصبحوا سلفيين!

حقيقة أنا ألحظ في منهجهم ما قاله بعض الفضلاء عنهم: إنهم إذا أُلجئوا أحيانًا يُصبحوا "سلفيين"، قولهم: هذا النص، هكذا جاء الأثر، يجب أن نقف عند كلام الله ورسوله -صلى الله عليه وسلم-، ﴿**قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ**﴾[البقرة:١٤٠] وجدتُ هذا عند بعضهم حينما أُورد عليهم في إثبات السمع والبصر لله -عز وجل-، يقولون: هكذا جاء النص، ﴿**أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ**﴾[البقرة:١٤٠] وما أحسن هذا الكلام، لكن ليتهم طردوه، ليتهم التزموا به.

إذن، المقصود -يا رعاكم الله- أن القوم متناقضون، يقولون في باب اليوم الآخر بإثبات هذه النصوص على ظاهرها دون تأويل، وإدراك القدر المشترك، والقدر المميِّز دون أي إشكال، لكنهم -مع الأسف- إذا جاءوا إلى باب الصفات، وأخص بالذكر الصفات الفعلية لله -سبحانه وتعالى-، أو الصفات الذاتية الخبرية، هذه لا يُطيقون إثباتها، هنا حكَّموا العقل، وهنا أداهم عقلهم المزعوم إلى نفي هذه الصفات عن الله -سبحانه وتعالى-، فوقعوا في التعطيل.

وأعود فأقول: **هم متناقضون، البابُ بابٌ واحد، إما أن تؤولوا الكل، أو أن تُثبتوا الكل، أو أنكم تبقون متناقضين**، وينبغي أن تربؤوا بأنفسكم عن مسلك التناقض.

قال -رحمه الله-:

والفريق الثالث: نفوا هذا وهذا، كالقرامطة الباطنية والفلاسفة أتباع المشائين، ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر.

هؤلاء القرامطة الباطنية، والفلاسفة الذين هم ينتسبون إلى الإسلام، وهم أتباعٌ للفلاسفة المشائين، هؤلاء يُنكرون حشر الأجساد، وبالتالي فما يكون من نعيم، أو من عذاب في الآخرة هو عندهم نعيمٌ روحانيٌ، ينالُ الروح فقط، وأما الأجساد فإنها قد اضمحلت وانتهت في الدنيا.

بثلاثةٍ كفر الفلاسفةُ العدا إذا أنكروها وهي حقٌ مثبتة
علمٌ بجزئيٍ، حدوث عوالمٍ حشرٌ لأجسادٍ وكانت ميتة

إذن، هذه عندهم ما هي إلا تخييلات، ولا فرق عندهم بين البابين، باب الصفات ما يُضاف إلى الله -سبحانه وتعالى- من نعوت الجلال والجمال، أو ما أخبرنا الله به، أو رسوله -صلى الله عليه وسلم- مما يكون في الجنة، حورٌ عين، وفاكهة، ورمان، ولبن، وهذه الأشياء كلها ما هي إلا تخيلات، إنما هي أمثلةٌ مضروبة، مؤولة، وإلا الحقيقة فالذي يكون في الآخرة ليس فيه شيءٌ من هذا البتة، إنما هي أنواعٌ من النعيم الذي ينال الروح.

وطائفةٌ من الفلاسفة قالوا بإثبات المعاد الجسماني لكن على طريقة اليهود والنصارى، الذين أثبتوا حشر الأجساد، لكنهم نفوا النعيم الحسي، وأثبتوا النعيم المعنوي؛ يعني نعم الأجساد تُحشر وتدخل جنة أو نار، ولكن النعيم ليس راجعًا إلى أكل، وشرب، وجِماع، إنما هو أصواتٌ تلذ الأسماع بها، وروائحُ تلتذ حاسة الشم بها، أكثر من هذا ما في، والنتيجة واحدة، إنكار هذا النعيم الحسي الذي أخبر الله -سبحانه وتعالى- به.

إذن، هذا عندهم كله من باب التخييل الذي لا حقيقة له، إنما الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- كانوا يذكرون هذه التخييلات من باب تحقيق المصلحة وهي ضبط العامة، حتى يعيش الناس في عدل وسلام، يُقال لهم: انتبهوا لا تفعلوا الظلم، والموبقات، ولا يعتدي بعضكم على بعض، فإن في الآخرة نارًا تلظى، وإن هناك مقامع من حديد، وإن هناك أنواعًا

من العذاب، وفي مقابل هذا هناك فاكهة، ولحم طير، وإلى آخره، وهذا كله لا حقيقة له، هذا كله مؤول إلى نعيمٍ روحاني، سلَّطوا طاغوت التأويل على نصوص اليوم الآخر.

إذن، الأنبياء والرسل -عليهم الصلاة والسلام- جاءوا بصريح الكذب، كانوا كذبة صرحاء، بل كذبوا في أعظم شيء، بل فيما يتنزه عنه كثيرٌ من الكاذبين، هذه قيمة النبوة والرسالة، وقيمة الأنبياء والمرسلين عند هؤلاء.

القوم يقولون: لا، أنتم فهمتونا خطأ، الكلام في تأويل نصوص المعاد كالكلام في تأويل الرؤى والمنامات، أرأيت لو أن نبيًا أو رسولًا ذكر رؤيا، ولها تأويل، أيكون كاذبًا؟ يعني: يوسف -عليه السلام- لما رأى أحد عشر كوكبًا والشمس والقمر له ساجدين، هل كان كاذبًا؟ يقولون: هذا من هذا الجنس، وهذه مغالطةٌ مكشوفة، هذا ليس بكذب لو أن الإنسان بيَّن أنَّ هذه رؤيا منامية، قال: **﴿يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ﴾**؛ يعني: في المنام، **﴿أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا﴾**، لكن أن يقول نبيٌ: إن الذي في الجنة والنار كذا وكذا، دون أن يُبيِّن أن هذه رؤيا منامية، فهذا صريح الكذب.

إذن هذا الذي ذكروا مغالطة مكشوفة لا قيمة لها.

المقصود أن الناس في هذا المقام:

إما أن يكونوا مثبتين للصفات، ولنصوص المعاد دون تأويل، وهذا مسلك أهل التوفيق والسعادة، هم أهل السنة والجماعة.

وهناك مسلكٌ متناقض، نصوص المعاد، سلَّم بها وأثبتها في الجملة، وأما نصوص الصفات فهي عندهم غير مسلمة كلها، إنما يُثبتون ما شاءوا، ويُنفون ما شاءوا، فمقلٌ ومكثر.

وأما المسلك الثالث: فعلى الطرف الآخر، وهؤلاء كل النصوص في البابين مؤوله.

قال -رحمه الله-:

ثم إن كثيرًا منهم يجعلون الأمر والنهي من هذا الباب، فيجعلون الشرائع المأمور بها، والمحظورات المنهي عنها، لها تأويلاتٌ باطنةٌ تخالف ما يعرفه المسلمون منها، كما يتأولون الصلوات الخمس، وصيامَ شهر رمضان، وحجَ البيت، فيقولون: إن الصلوات الخمس معرفة أسرارهم، وإن صيام شهر رمضان كتمان أسرارهم، وإن حجَ البيت السفر إلى شيوخهم، ونحو ذلك من التأويلات التي يُعلم بالاضطرار أنها كذبٌ وافتراءٌ على الرسل -صلوات الله عليهم-، وتحريفٌ لكلام الله ورسوله -صلى الله عليه وسلم- عن مواضعه، وإلحادٌ في آيات الله.

وقد يقولون: إن الشرائع تلزم العامة دون الخاصة، فإذا صار الرجل من عارفيهم ومحققيهم وموحديهم رفعوا عنه الواجبات، وأباحوا له المحظورات.

وقد يوجد في المنتسبين إلى التصوف والسلوك من يدخل في بعض هذه المذاهب.

وهؤلاء الباطنية الملاحدة، أجمع المسلمون على أنهم أكفر من اليهود والنصارى.

استطرد المؤلف -رحمه الله- في بيان أن الباطنية طردوا مسلك التأويل في مباحث الأمر والنهي، والشرائع أيضًا، وذلك لأنهم يقولون: إن النصوص لها ظاهرٌ وباطن، سواءً كان ذلك متعلقًا بصفات الله، أو متعلقًا باليوم الآخر، أو متعلقًا بنصوص الأحكام، بنصوص الأمر والنهي، فيزعمون أن الظاهر شيء، ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ يُفهم منها إقامة الصلاة ذات الركوع والسجود، والحق أن لها باطنًا، هو الذي أُمر الناس به.

وانتبه -يا رعاك الله- إلى أن مسلك الباطن الذي ينتمي إليه الباطنية متفاوت، ينتمي إليه طوائف شتى، وبعضهم أضلُّ من بعض، وبعضهم شرٌ من بعض، منهم من يتكلم بهذا الباطن والظاهر صراحةً ويُعممه، ومنهم من يقول بأن معرفة الباطن وبناء الأحكام على ذلك، إنما هو للخاصة. أما العامة فإنهم يعملون بالظاهر.

وهذا الذي أدَّى إلى وقوع بعض أهل السنة في الخطأ والالتباس، حينما ظنَّ إذا رأى بعض عوام هؤلاء الباطنية يُصلي أو يحُج، يظن أن هذا هو مذهب أهل الباطن، وهذا هو

حقيقة ما هم عليه، وهذا من جهله بحقيقة هذه المذاهب، القوم الظاهر عندهم للعامة، والباطن للخاصة، وهذه حقيقة مذهبهم، فلا يغرنك ما هم عليه من تقية، وما يُلبسون به، هذا هو المدوَّن في الكتب المحفوظة عندهم، وهذا الذي فضحهم به من هداه الله -سبحانه وتعالى- منهم.

المقصود أن هؤلاء يؤولون، كما قال المؤلف -رحمه الله-: الصلوات الخمس معرفة أسرارهم، وبعضهم يقول: الصلوات هي الاتجاه القلبي إلى الإمام، وقل مثل هذا في الصيام، صيام شهر رمضان كتمان الأسرار، وليس أن تحفظ نفسك عن الأكل والشرب والجماع.

بعضهم يقول: الصيام هو معرفة ثلاثين رجلًا، هذه هي أيام رمضان الثلاثين، ومعرفة ثلاثين امرأة معينين عندهم من أئمتهم، هذه هي ليالي رمضان، هذا هو الصيام الواجب.

الحج إلى بيت الله -عز وجل- عندهم يقولون: هو السفر إلى شيوخهم، أو السفر إلى قبور شيوخهم، بعضهم يؤوِّل الجهاد بأنه شتم أبو بكر، وعمر، وعثمان -رضي الله عنهم أجمعين-.

بعضهم فسَّر قول الله -عز وجل-: ﴿**حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى**﴾[البقرة:٢٣٨] بأن الصلوات النبي -صلى الله عليه وسلم-، والحسن، والحسين، وعليّ -رضي الله عنهم-، والصلاة الوسطى علي -رضي الله عنه-.

وبالمناسبة عجيبٌ شأن هؤلاء الباطنية مع عليٍّ -رضي الله عنه-، جلُّ تأويلاتهم للنصوص، أو الأمور الباطنة التي يذكرونها تتعلق بعليٍّ -رضي الله عنه-، حتى أتوا بأشياء عجيبة، يقولون: قوله: ﴿**يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ**﴾[يس:٣٠] حسرة على العباد؛ علي، ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا**﴾[البقرة:٢٦] البعوضة هي علي، وما فوقها رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

﴿**أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ**﴾[النمل:٨٢] أيضًا عليٌّ -رضي الله عنه-.

قصة آدم وإبليس، آدم في الحقيقة هو علي، وإبليس أبو بكر؛ لأنه ما سجد له، هكذا يزعمون.

ذو القرنين الذي جاء في النصوص، ليس إلا عليٌّ -رضي الله عنه-.

﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ**﴾[البقرة:١٥٨] الصفا النبي -صلى الله عليه وسلم-، والمروة هو علي.

وقس على هذا؛ يعني لا أدري ماذا أقول سوى أن هذا هو الكفر المستبين الذي ما عليه اليهود والنصارى والله أهون بكثير. اليهود والنصارى عند هؤلاء إذا قارنا، والله هم مؤمنون، إذا قارنا مذهب هؤلاء الباطنية بما عليه اليهود والنصارى، فلا شك أنهم أحسن حالًا بما لا مقارنة فيه، والله المستعان.

عند بعض الباطنية من النُصيريَّة، كيف تؤدي الزكاة، يقول: اذكر سلمان الفارسي، إذا قلت: سلمان الفارسي أديت الزكاة، يعني إلى هذه الدرجة من العبث.

المقصود أن المؤلف -رحمه الله- يذكر عن هؤلاء هذا المسلك الذي هو تحريفٌ لكلام الله -عز وجل- عن مواضعه، وإلحادٌ في آيات الله بالمعلوم من الضرورة من دين الله -عز وجل-.

قال: (**وقد يقولون: إن الشرائع تلزم العامة دون الخاصة**) وتذكرون أننا تكلمنا عن هذا الموضوع في ((رسالة العبودية))، وبينا أن من مسالك هؤلاء الضالين المبتدعين أنهم يقولون: إن الإنسان إذا تعبد لله -سبحانه وتعالى-، فوصل إلى الدرجات العلى من العبودية، فإنه ترتفع عنه التكاليف ﴿**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**﴾[الحجر:٩٩] هكذا يُحرِّفون كلام الله -عز وجل- عن مواضعه، واليقين باتفاق العلماء هو: الموت، وبيَّنا بدلائل كثيرة أن هذا المذهب كفرٌ صريحٌ بالله -سبحانه وتعالى-، لكن هؤلاء يقولون: اعبدْ فترة، إذا كنت من العامة، أو من المبتدئين، أو من السالكين، أو من المريدين حتى تصل إلى المرحلة التي ترتفع عنك فيها التكاليف، يقولون: إنه قد وصل، يقولون: فلان وصل -إلى

جهنم إن شاء الله-، فهؤلاء أيضًا يعني ليسوا ببعيد عن هذا المسلك الضال، الذي هو في حقيقته راجعٌ إلى جعل النصوص ذات ظاهرٍ وباطنٍ.

والخلاصة أن هؤلاء الباطنية لا شك ولا ريب أنهم أكفر من اليهود والنصارى باتفاق المسلمين.

قال رحمه الله:

وما يحتج به أهل الإيمان والإثبات على هؤلاء الملاحدة، يحتج به كل من كان من أهل الإيمان والإثبات على من يَشرك هؤلاء في بعض إلحادهم، فإذا أثبت لله تعالى الصفات، ونفى عنه مماثلة المخلوقات، كما دلَّ على ذلك الآيات البينات -كان ذلك هو الحق الذي يوافق المنقول والمعقول، ويهدم أساس الإلحاد والضلالات.

هذه الجملة من كلام المؤلف -رحمه الله- الذي يبدو والعلم عند الله أنه يُريد أن يبيِّن فيها تناقض المتكلمين، الذين سلَّموا بما جاء في نصوص المعاد، وحملوه على ظاهره من غير تأويل، مع كونهم عمدوا إلى نصوص صفات الباري -سبحانه وتعالى-، فخاضوا فيها بالتأويل، وأبوّا حملها على ظاهرها اللائق بالله -سبحانه وتعالى-. فالمؤلف يقول: إنَّ هذا تناقضٌ لا ينبغي.

فيقول -رحمه الله-: **(وما يحتج به أهل الإيمان والإثبات على هؤلاء الملاحدة)** كأني به يُريد لأهل الإيمان والإثبات؛ يعني: في الجملة، المتكلمون في الجملة عندهم إيمان، ويُثبتون لله -عز وجل- وجودًا، وبعضًا من الصفات، فهم في الجملة إذا ما قُرنوا بأولئك الملاحدة من الباطنية والفلاسفة، فلاشك أنهم يحقُّ أن يُقال: إنهم أهل إيمانٍ وإثبات في مقابل أولئك، عندهم في الجملة إيمان، وعندهم في الجملة إثبات.

قال: **(يحتج به كل من كان من أهل الإيمان والإثبات على من يَشرك أولئك في بعض إلحادهم)** فإنَّ المتكلمين -مع الأسف الشديد- شاركوا أولئك الباطنية في بعض إلحادهم، حيث إنهم قالوا في صفات الله -سبحانه وتعالى- بغير الحق الواجب فيها، فكان عندهم إلحادٌ في أسماء الله وصفاته.

بمعنى: أن أهل الإثبات حقًا، وأهل الإيمان صدقًا يقولون لهؤلاء المتكلمين: إذا كان ثبوت أمور المعاد حقًا ضروريًا، فثبوت صفات الله -عز وجل- حقٌّ ضروري، وإذا كان يجب أن تُحمل نصوص المعاد على ظاهرها، فيجبُ حمل نصوص الصفات على ظاهرها، وإذا كان تأويل نصوص المعاد خطأً، فإنَّ تأويل نصوص الصفات خطأ، فالقول في هذا الباب

كالقول في ذاك، واجبٌ أن يُسلَّم بالجميع، وأن يُصدَّق بالجميع، وأن تُحمل نصوص الجميع على ظاهرها بلا تحريفٍ ولا تأويل.

بل إنه يُقال أيضًا: إن الخطأ في تحريف نصوص الصفات أعظم من الخطأ في تحريف نصوص المعاد، وذلك لوجهين:

أولًا: أن **نصوص الصفات أكثرُ وأظهر**، نصوص الصفات أظهر في معانيها، وأكثر في أدلتها من نصوص المعاد، بل لو أخذت ما جاء في صفة العلو فحسب، فقارنته بكثير من مباحث اليوم الآخر، أو نعيم الجنة أو النار، لوجدت نصوص صفة العلو تساويها أو تزيد عليها، فكيف إذا ضممت إلى هذا بقية النصوص التي دلت على صفات الله -عز وجل- مما يؤولهُ هؤلاء المتكلمون، **هذا أمرٌ**.

وأمرٌ آخر: وهو أن **الخطأ في باب الصفات أعظم من الخطأ في باب المعاد**، ذلكم أن القول بغير علمٍ في الخالق، أعظم من القول بغير علمٍ في المخلوق، تأويلات الباطنية والفلاسفة على ضلالها وانحرافها، تعلقت بمخلوقات، تعلقت بأمور الجنة والنار، ومواقف القيامة والبرزخ، وما إلى ذلك.

أما تأويلاتكم يا معشر المتكلمين، فإنها تعلقت بالخالق -سبحانه وتعالى-، والله -عز وجل- عظَّم ذلك، فقال: ﴿**وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾[البقرة:١٦٩] فالقول على الله بغير علم أعظمُ وأشدُّ فداحةً من القول على غيره بغير علم، فهذا مما يُبيِّن لك الخطأ الكبير الذي وقع فيه المتكلمون، وأنه قد شاركوا أولئك الملاحدة في بعض إلحادهم، والإلحاد -كما قد علمت- هو الميل عن الحق، فهم مالوا بالآيات الشرعية، وبأسماء الله وصفاته عن الحق الواجب فيها، وهو وجوب إثباتها جميعًا، ووجوب حملها جميعًا على ظاهرها اللائق به -سبحانه وتعالى-.

قال -رحمه الله-:

والله -سبحانه وتعالى- لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلةٌ لخلقه، فإن الله لا مثل له، بل له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل، ولا في قياس شمولٍ تستوي أفراده، ولكن يُستعمل في حقه المثل الأعلى، وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أَوْلَى به، وكل ما تنزَّه عنه المخلوق من نقص فالخالق أَوْلَى بالتنزيه عنه، فإذا كان المخلوق منزهًا عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم، فالخالق أَوْلَى أن يُنزه عن مماثلة المخلوق، وإن حصلت موافقة في الاسم.

ذكر المؤلف -رحمه الله- ها هنا ما يتعلق بمسألة القياس في الصفات، هل يصح إجراء القياس في باب الصفات أم لا يصح؟ والجواب عن هذا كما ذكر المؤلف -رحمه الله-: التفصيل: فمن القياس ما لا يجوز أن يُجرى في باب الصفات، ومن القياس ما يجوز بل يجبُ أن يُجرى في باب الصفات.

فالقياس الذي لا يجوز أن يُجرى في باب الصفات، هو القياس الذي يقتضي المساواة بين الأفراد، بين المقيس والمقيس عليه، وهذا ما ذكر المؤلف -رحمه الله- من قوله: (**فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل، ولا في قياس شمولٍ تستوي أفراده**).

القياس المعروف عند العلماء منه قياسٌ يستعمله الفقهاء والأصوليون، ومنه قياسٌ يستعمله المناطقة.

أما قياسُ الفقهاء والأصوليين، فإن حقيقته الاستدلال بجزئيٍ على جزئي.

وأما قياس المناطقة فحقيقته الاستدلال بكليٍ على جزئي، هذا الفرق بين القياسين.

قياس الفقهاء والأصوليين هو المعلوم عندكم، والمستعمل في كتب الفقه، وعلى ألسنة الفقهاء والأصوليين، وهو إلحاق فرعٍ بأصلٍ في حكمٍ لعلةٍ جامعة؛ كأن يُقال: إنَّ النبيذَ محرمٌ كالخمرِ بجامع علة الإسكار، فهذا هو القياس الذي ذكر المؤلف -رحمه الله- أنه قياسُ التمثيل، هذا هو قياسُ الفقهاء والأصوليين، وفيه مساواةٌ بين الفرع والأصل، بين المقيس والمقيس عليه.

وأما ما ذكر المؤلف -رحمه الله- من النوع الثاني: وهو قياس الشمول، فهذا هو قياس المناطقة، وحقيقته أنه: قولٌ مؤلفٌ من قضيتين فأكثر، متى سُلِّمت نتج عن هذا قولٌ آخر، **قولٌ مكونٌ من قضيتين فأكثر، يلزم من التسليم بها التسليمُ بقولٍ آخر.**

أو هو على وجه التوضيح الأكثر، هو **إدخال جزئيٍ تحت كليٍ حتى يُعرف حكمه بمعرفة حكم الجزئيات التي دخلت تحت ذلك الكلي**، وهذا كقولهم: الذهب معدنٌ، وكل معدنٍ يتمددُ بالحرارة، فالنتيجة الذهبُ يتمدد بالحرارة، فهو هاهنا مقدمتان متى ما سُلمتا، نتج عن ذلك نتيجة، نتج عن ذلك حكمٌ، فاشترك هذا الجزئي الذي هو موضوع النتيجة مع غيره من الجزئيات، فاتضحَّ لنا حكمه، فاقتضى هذا التسوية بين أفراد هذا القياس.

هذا القياس يُسمى بالقياس الاقتراني، ويُسمى أيضًا بالقياس الحملي، وله أوجهٌ أخرى، وأشكالٌ متعددة، لكن هذا من أشهر ما عند المناطقة قياس الاقتراني، بخلاف القياس الاستثنائي، وغيره مما يذكره المناطقة.

ويُسمى أيضًا قياس الشمول، وذلك لأنه يندرج فيه الحد الأصغر في الحد الأوسط، ويندرج الحد الأوسط في الحد الأكبر، فتكون النتيجة أنه يندرج الحد الأصغر في الحد الأكبر ويشمله حكمه، بمعنى: إذا كانت أ = ب، و ب = ج، فإنه يلزم بالضرورة أن تكون أ = ج، هذا هو قياس الشمول، وهذا هو سببُ تسميته بذلك.

الخلاصة أن القياس سواء كان قياس المناطقة، أو قياس الفقهاء والأصوليين، يقتضي حصول التسمية بين الأفراد، وهذا ما لا يجوز أن يُستعمل في باب الصفات؛ لأنه يقتضي أن يكون الله -تعالى الله- كغيره من المخلوقات، يجري عليه من الأحكام ما يجري على غيره من المخلوقات، ويلزمه ما يلزم المخلوقات، ويمتنع عليه ما يمتنع على المخلوقات، وهذا مما يجب تنزيه الله -سبحانه وتعالى- عنه، فالله ليس كمثله شيء: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[الشورى:١١]، ﴿**هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا**﴾[مريم:٦٥]، ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾[الإخلاص:٤]، ﴿**فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ**﴾[النحل:٧٤]، ﴿**فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا**﴾[البقرة:٢٢].

إذن، الله -سبحانه وتعالى- لا يجوز أن يُقاس بخلقه هذا القياس، سواءً كان قياس تمثيلٍ، أو كان قياس شمول، إنما يُستعمل في حق الله -عز وجل- قياسُ الأولى، وهو ما سيوضحه المؤلف -رحمه الله- فيما سيأتي.

قال -رحمه الله-: **(والله -سبحانه وتعالى- لا تُضرب له الأمثال التي فيها مماثلةٌ لخلقه).** نعم الله لا تُضرب له الأمثال، قال تعالى: ﴿**فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ**﴾[النحل:٧٤]، وذلك لأن الأمثال أقوالٌ قياسية، الأمثال التي تقتضي التسوية بين الحال، وما ضُرب له المثل، أو ما ضُرب به المثل، فإن هذا يقتضي التسوية، والله -عز وجل- لا يُساويه أحد، ولا يُماثله أحد، ولا يُدانيه أحد، فلا يجوز إذن أن يُستعمل هذا القياس، وإن من أعظم أسباب ضلال المتكلمين، أنهم استعملوا هذا القياس في باب الصفات فضلوا.

من ذلك مثلًا قولهم: إنَّ المتصف بالصفات جسمٌ، وكل جسمٍ حادثٌ، فالنتيجة كل متصفٍ بالصفاتِ حادثٌ، استعملوا هذا وجعلوه قاعدةً كلية، وردَّوا باب الصفات إلى هذه القاعدة، فنتج من هذا أن إثبات الصفات يقتضي حدوث الله -عز وجل-، طردوا هذا في باب الصفات، فأدَّاهم هذا إلى أن نفوا الصفات عن الله -سبحانه وتعالى-، فالإشكال عندهم جاء من إجراء هذا القياس في باب الصفات.

وعلى كل حال هذا الكلام الذي ذكروا مقدمتاه باطلة، وبالتالي تكون النتيجة باطلة، متى ما كانت المقدمة باطلة، فالنتيجة بالضرورة باطلة.

قال -رحمه الله-: **(فإن الله لا مثل له، بل له المثل الأعلى)**. كما قال -جلَّ وعلا- في آيتين من كتاب الله: في النحل، والروم؛ ﴿**وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى**﴾[النحل:٦٠]، ﴿**وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى**﴾[الروم:٢٧]، والمثل الأعلى هو: الوصف الأكمل، المثلُ يُطلق في اللغة، ويُراد به الوصف، كما قال -جلَّ وعلا-: ﴿**مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ**﴾[محمد:١٥] (مثلُ) يعني: وصف الجنة التي وُعد المتقون، فالله -عز وجل- له المثل الأعلى؛ يعني له الوصف الأكمل، فأعظم وأقصى ما يكون من الكمال، فإنه ثابتٌ لله -سبحانه وتعالى- في ذاته وصفاته.

إذن الله -عز وجل- له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل، ولا في قياس شمولٍ تستوي أفراده، ولكن يُستعمل في حقه المثل الأعلى وجوبًا، يجب أن يُستعمل هذا القياس في حق الله -سبحانه وتعالى-، وهذا قد ثبت له سبحانه عقلًا وشرعًا. ثبوت المثل الأعلى، وثبوت الوصف الأكمل لله -عز وجل- ثابتٌ له عقلًا وشرعًا.

أما من جهة العقل، فإن العقول جميعًا تُسلِّم بأن مُعطي الكمال أولى به، من أين استفاد المخلوق كماله؟ أليس من خالقه؟

إذن يستحيل أن يكون المخلوق كاملًا، وأن يكون الخالق غير كامل.

إذن العقول مضطرةٌ إلى التسليم بأن معطي الكمال أولى به.

وأما من جهة الشرع، فهذا قد جاء في مواضع في الكتاب والسنة، استعمال هذا القياس -قياس الأولى- الذي يقتضي ثبوت المثل الأعلى، والوصف الأكمل لله -سبحانه وتعالى-، كما في قوله تعالى: ﴿**ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ**﴾[الروم:٢٨] فهذا واضحٌ في الدلالة على ثبوت قياس الأولى.

وقل مثل هذا فيما ثبت في ((البخاري)) وغيره حينما سُئل النبي -صلى الله عليه وسلم-، سأله سائلٌ عن والده الذي تُوفي وعليه صيام نذرٍ، فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**أرأيت لو كان على أبيك دينٌ، أكنت قاضيه؟ قال: نعم، قال: فدينُ الله أحقُّ بالقضاء**» إذن هذا دليلٌ على ثبوت قياس الأولى في حق الله -سبحانه وتعالى-، وهذا مما يُستفاد من ثبوت المثل الأعلى له -جلَّ في علاه-.

قال -رحمه الله-: **(وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أَوْلَى به، وكل ما تنزَّه عنه المخلوق من نقص فالخالق أَوْلَى بالتنزيه عنه).**

قياس الأولى، وهو ما نتج عن ثبوت المثل الأعلى لله -عز وجل-، له شقان، وله جانبان: الأول: في جانب الإثبات. والثاني: في جانب التنزيه.

أما الجانب الأول، فهو أن يُقال: إن كل كمالٍ لا نقص فيه بوجهٍ من الوجوه قد ثبت في المخلوق، فالخالق أولى به، كل كمالٍ لا نقص فيه بوجهٍ من الوجوه، وهذا القيدُ لابد منه، ولابد من استحضاره، فإن الكمال قد يكون كمالًا مطلقًا، وقد يكون كمالًا نسبيًا، والمراد بكونه كمالًا نسبيًا، أنه يلحقه نقصٌ بوجهٍ من الوجوه، فإن هذا لا يجوز أن يُضاف إلى الله -سبحانه وتعالى-.

مثال ذلك: أنَّ النومَ كمالٌ نسبي، فالناس يتعارفون فيما بينهم، ويُسلِّمون فيما بينهم أن الذي ينام أكمل ممن لا ينام، وقل مثل هذا في الأكل، فالذي يأكل أكمل ممن لا يأكل، وقل مثل هذا في وجود الولد، فمن له ولدٌ أكمل ممن لا ولد له، لكنَّ ذلك ليس كمالًا مطلقًا؛ لأنه يلتحق به ويقترن به نقصٌ من وجهٍ آخر، فإن الطعام والنوم والولد يستلزمان الحاجة، فليس هو إذن كمالًا مطلقًا.

لكنَّ العلم، والحكمة، والعزة، والعلو، وما إلى هذه الصفات لاشك أنها كمالٌ مطلق؛ بمعنى: لا يلتحق بها من حيث كونها صفاتٍ نقص، فهذه إذا ثبتت في المخلوق، فالباري -سبحانه وتعالى- أولى أن يتصف بها.

إذا كان العلم كمالًا، والعلم قد يتصف به المخلوق، فالله -عز وجل- أولى بأن يتصف بالعلم، وقل مثل هذا في بقية الصفات.

إذن، هذا هو قياس الأولى في جانب الإثبات.

أما في جانب التنزيه، فإن المراد بقياس الأولى في هذا الجانب ما ذكر المؤلف -رحمه الله-، وهو أن (**كل ما تنزَّه عنه المخلوق من نقص فالخالق أَوْلَى بالتنزيه عنه**)، كل نقصٍ تُقرُّ العقول بأنه نقصٌ، وبأنه عيبٌ، فإن الله -عز وجل- ولابد متنزهٌ عنه، إذا كانت العقول جميعًا تُسلِّم بأن الصمم والبكم والعمى نقصٌ، فالله -عز وجل- منزهٌ عن ذلك.

واعتبر في هذا بما ذكر النبي -صلى الله عليه وسلم- عن الدجال أنه أعور، والله ليس بأعور، يتعالى ويتنزه عن أن يكون موصوفًا بذلك النقص، إذن كل نقصٍ في المخلوق، فالله -عز وجل- أولى أن يتنزه عنه.

وتنبه -يا رعاك الله- إلى أن قياس الأولى في جانب الإثبات يستعمله أهل العلم على سبيل الاعتضاد لا على سبيل التأسيس، انتبه، قياس الأولى في جانب الإثبات، إذا تأملت وتتبعت كلام أهل العلم فيه، وجدت أنهم إنما يستعملونه على سبيل الاعتضاد؛ بمعنى أنهم يُوردون هذا القياس فيما قد ثبت في النصوص، فيقولون: قد دلَّ على ثبوت هذه الصفة لله -سبحانه وتعالى- النص، ويدل عليه أيضًا قياس الأولى.

إذا جاءوا مثلًا إلى صفة العلو لله -سبحانه وتعالى-، فإنهم يُقررون هذه الصفة لله -عز وجل- بدليل النقل، ثم يُؤيدون هذا الاستدلال، ويُقوونه، ويعضدونه بقياس الأولى، وذلك أن العلو عند العقلاء أكمل من السُفُل، وبالتالي فالله -سبحانه وتعالى- له من الكمال منتهاه، وهذا يقتضي أن كل كمالٍ اتصف به المخلوق، فالباري أولى به.

أما كونهم يُثبتون لله -عز وجل- صفةً غير واردةٍ في النصوص بهذا القياس، فهذا لا يستعملونه.

إذن هو مستعمل عند أهل العلم اعتضادًا لا تأسيسًا، وهذا الموضوع لعله يأتي إن شاء الله في ثنايا هذه الرسالة، ما يزيده توضيحًا إن شاء الله.

قال -رحمه الله-: (**فإذا كان المخلوق منزهًا عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم، فالخالق أَوْلَى أن يُنزه عن مماثلة المخلوق، وإن حصلت موافقة في الاسم**).

يمكن أن يكون هناك مخلوقٌ يتنزه عن موافقه مخلوقٍ آخر، يتفق هو وإياه في الحكم بأنه مخلوق، هذا مخلوقٌ وهذا مخلوق، ومع ذلك حصلت موافقةٌ في الاسم؛ يعني: حصلت موافقةٌ في المعنى العام، حصلت موافقةٌ فيما اتفقنا على تسميته بالقدر المشترك، ومع ذلك فإنه يتنزه عن أن يكون مثله في القدر المميِّز؛ يعني: في الكُنه، والكيفية، والحقيقة، إذا كان هذا في مخلوقٍ مع مخلوق، فإنه بين المخلوق والخالق من باب أولى.

خذ مثلًا: أليس الإنسانُ متصفًا بالوجه؟ له وجهٌ، أليس القرد متصفًا بالوجه؟ فيُقال: القرد له وجه، أيصحُّ، أو أيقبل واحدٌ منكم أن يُقال: إنه إذا ثبت أن لك وجهٌ، وأن للقرد وجهًا، إذن وجهك مثل وجه القرد؟ هل يقبل أحدٌ ذلك؟ لا يقبل ذلك، وإنما يقول: وإن

ثبت أن هناك موافقةً في المعنى العام، أو في قدرٍ مشترك هو الوجه قبل الإضافة، فإن وجه كلٍ يختص به، ويليق به، ولا يقتضي هذا حصول التمثيل، والتشبيه، فإذا كان هذا في مخلوقٍ مع مخلوق، فلأن يكون بين مخلوقٍ وخالق من باب أولى.

قال -رحمه الله-:

وهكذا القول في المثل الثاني: وهو الروح التي فينا، فإنها قد وصفت بصفات ثبوتيةٍ وسلبية، وقد أخبرت النصوص أنها تَعرج وتَصعد من سماءٍ إلى سماء، وأنها تُقبض من البدن، وتُسلُّ منه كما تُسلُّ الشعرة من العجين.

انتهى المؤلف -رحمه الله- من الكلام عن المثل الأول: وهو الجنة وما فيها، وعرفنا بتوفيق الله -عز وجل- الفائدة المستفادة من ضرب هذا المثل، وكيف أننا يمكن أن نردَّ بهذا المثل على طوائف من المخالفين، هكذا.

إذن بدأ المؤلف -رحمه الله- بذكر المثل الثاني، **والمثل الثاني: هو الروح**، هذه الروح التي فينا، والتي هي مقارنةٌ بل حالةٌ في أبداننا، وبحلولها في أبداننا تكون حياتنا، وبخروجها من أبداننا يكون موتنا، هذه الروح في ضرب المثل بها في هذا المقام فائدةٌ كبيرة، بيَّنها المؤلف -رحمه الله- في آخر كلامه عن هذا المثل.

المهم عندي أن تفهم -يا رعاك الله- الفائدة من ضرب هذا المثل، ويمكن تلخيص كل ما سيذكره المؤلف -رحمه الله- في هذا المثل في كلماتٍ معدودة، ذلكم أن يُقال: **إن الروح وهي مخلوقةٌ متصفةٌ بصفات، واتصافها بالصفات لم يقتضِ مماثلتها لبقية المخلوقات.**

إذا كان ذلك كذلك، فلأن يكون اتصاف الله -سبحانه وتعالى- بالصفات، لا يقتضي حصول التماثل مع المخلوقات من باب أولى.

الروح وهي مخلوقة، وتشترك مع جميع المخلوقات في الحكم بالخلق، فالكل مخلوق، ليس ثمة موجودٌ إلا خالقٌ ومخلوق، والخالق هو الله وحده، إذن كل ما سواه فهو مخلوق، هذه قضية مسلَّمة عند جميع المسلمين، إذا كانت هذه الروح المخلوقة متصفةً بصفات، وهذه الصفات فيها قدرٌ مشترك بين ما قام بالروح، وما قام ببقية الصفات، ثمة قدرٌ مشترك بين ما قام بالروح، وبين ما قام ببقية المخلوقات، ومع ذلك ثبوت هذا القدر المشترك لم يقتضِ حصول التمثيل، ما اقتضى مماثلةً بين الروح وبقية المخلوقات، فكيف يُقال بعد ذلك:

إن ثبوت قدرٍ مشترك بين صفة الخالق والمخلوق يقتضي حصول التمثيل؟ هذا لا يمكن أن يُقال به.

أعود فأقول: بين الروح والمخلوقات الأخر قدرٌ مشتركٌ، وقدر مميِّزٌ كما سيأتي التمثيل عليه إن شاء الله، إذا كان ذلك قد حصل، وهو الاشتراك في القدر المشترك بين مخلوقٍ ومخلوق، ومع ذلك امتنع القول بالتمثيل؛ لثبوت قدرٍ مميِّزٍ فارقٍ مختص، هذا والكل مخلوق، فكيف يُقال بعد ذلك: إن ثبوت قدر مشتركٍ بين صفة الخالق والمخلوق مع ثبوت القدرِ المميِّز يقتضي التمثيل؟

بمعنى، سيأتي معنا إن شاء الله أن الروح تصعدُ وتهبط وتنزل، وهذا تشترك فيه الروح مع غيرها من مخلوقاتٍ كثيرة، فإنها تصعد وتهبِط، ومع ذلك، هل يستطيع أحدٌ أن يقول عن علمٍ، وهو يعلم في نفسه أنه محق غير مكابر، هل يستطيع أن يقول: إنه بما أن الروح تصعد وتهبِط، إذن صعودها ونزولها كصعود هذا المخلوق أو ذاك وكنزوله؟ أو سيقول: إنه وإن كانت الروح تصعد وتهبِط، كما أن غيرها يصعد ويهبِط إلا أن صعودها ونزولها شيءٌ يختص بها، لا ندري كُنهه، ولا نعرف حقيقته، ألا يقول هذا كل محق؟ إذا كان هذا في مخلوقٍ مع مخلوق، فكيف يُقال بعد ذلك: إنه إذا كان الله العظيم سبحانه ينزِل، إذا أثبتم هذا، إذا قلتم بما جاء في النصوص بهذا، فإن هذا يستلزم ولابد أن يكون نزوله كنزول المخلوقين، هذا من أبطل الباطل.

الروح إذا صعدت، في ((مسلمٍ)) أنها إذا خرجت من البدن فإنه يتلقاها ملكان فيصعدان بها في السماء، والسؤال: كيف يصعدان؟ بل كيف تصعد هي معهما؟ هل هو كصعود الإنسان بالدرج؟ أو صعود الإنسان بالمصعد؟ أو صعود الإنسان بالحبل؟ أو صعود الطائر إلى السماء؟ هل يكون هذا الصعود سريعًا؟ وكم مستوى هذه السرعة؟ أو هو بطيء وكم مستوى هذا البطء؟ هل يستطيع أحدٌ أن يتكلم بهذا؟ أن يخوض هذا الخوض في الكُنه والكيفية والحقيقة؟ هل يمكن أن يُفصِّل هذا التفصيل؟

الجواب: كل البشر عاجزون عن أن يتكلموا في هذا بعلم، ربما يتكلم مجنون، ربما يتكلم ممخرق، مهرطق، ربما، لكن هذا لا عبرة به، أما شخصٌ يروم الحق، ويقول إنه يتكلم بعلم يخوض هذا الخوض؟ هل يمكن؟ لا يمكن، فكيف بعد ذلك يُقال: إن كون الله -سبحانه وتعالى- استوى إلى السماء، أو إن الله -عز وجل- ينزل إلى سماء الدنيا؟! يقتضي ولابد حصول المشابهة.

يا لله العجب! كيف يجرؤ إنسانٌ أن يقول: إن نزول الله، -وهذا ما يقوله المتكلمون- يقتضي حصول التفريغ، إذا نزل من مكان إلى مكان، فإنه يفرُغ منه مكانٌ ويمتلأ منه مكانٌ، هكذا يزعمون، وهكذا يقولون، ولأجله نفوا هذه الصفة عن الله -سبحانه وتعالى-.

يا قوم، هذه الروح إذا نام الإنسان، أليس تُقبض، وتذهب، وتصعد، وتروح، وتجيء؟ أليس الله -عز وجل- يقول: ﴿**وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ**﴾[الأنعام:٦٠]، وهل هذا اقتضى حصول التفريغ؟ هل زالت علاقة هذه الروح بالبدن من كل وجه؟ أو هي متصلةٌ بالبدن من وجه، منفصلةٌ عنه من وجهٍ آخر؟ الأمر كذلك، وما اقتضى هذا حصول ما ذكروا من هذا اللازم في حق مخلوق مثلهم، يُقرّون بوجوده، فكيف يقولون ذلك في حق العظيم الذي ليس كمثله شيء، والذي ما رأوه ولا رأوا مثيلًا له؟

أرأيت كيف أن هذه اللوازم التي يُثبتونها لصفات الله -سبحانه وتعالى- ما هي إلا ضربٌ من القول بالباطل، وبالجهل، وبغير العلم، كأن الله -سبحانه وتعالى- من حكمته قد جعل جهلنا بكثيرٍ مما يتعلق بالروح فيه فائدةٌ كبيرةٌ تتعود علينا في إيماننا.

الروح لا نعلم عنها إلا أقلَّ القليل، ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾[الإسراء:٨٥] والروح في الآية فيها أقوال، والأقرب والعلم عند الله أنها هي التي نتكلم عنها، هذه الروح التي تحلُّ بالبدن، ولها أحوال، ولها صفات، علِمنا شيئًا منها، وجهلنا أشياء، وجهلنا كنهها، وكُنه صفاتها.

أقول: كأن جهلنا بذلك فيه فائدةٌ عظيمة، حتى يتضاءل الكِبْر الذي في النفس، والمبالغة التي يُبالغها بعض الناس في عقله، وأنه يمكن أن يُحيط علمًا بكل شيء، حتى إنهم

توسعوا فوصل الأمر إلى أن يحكموا على الله -عز وجل- بعقولهم، فيقولون: هذا يجوز على الله، وهذا يمتنع على الله، هكذا بمجرد عقولهم.

يا عباد الله، أنتم أعجز من ذلك بكثير، دعونا في المخلوق الذي هو أقرب إليكم من كل شيء، تكلموا عنه بعقولكم، قولوا ما يجوز، وما يمتنع، وما يجب له بعقولكم، ثم بعد ذلك تكلموا عما يتعلق بالله -سبحانه وتعالى-، أنتم أعجز عن هذا، أنتم عاجزون عن الكلام بهذا في المخلوق، فعجزكم عن الكلام في الخالق أولى.

المقصود أن المؤلف -رحمه الله- ضرب مثلًا بموضوع الروح، فيه فائدةٌ كبيرة لنا، وفصلها في آخر ما يذكر في هذا المثل، وقبل ذلك مهَّد بتمهيدٍ طويل، **خلاصته مسألتان:**

الأولى: كلامه -رحمه الله- عن **اضطراب الناس في الروح**، وما هي؟ والأقوال التي اختلفوا إليها، وهم في الجملة سلكوا مسلكين: مسلك تمثيلٍ، ومسلك تعطيل.

فالأقوال في هذا الموضوع تُذكرك بالأقوال في باب الصفات، كما أن الناس في باب الصفات ينقسموا إلى أهل إثباتٍ، وأهل تمثيلٍ، وأهل تعطيل، فالأمر قريبٌ في مسألة الروح كما سيتبين لك إن شاء الله.

وتكلم بعد ذلك عن مسألة ثانية قريبة، أو متفرعة عن سابقتها، وهي **هل يصحُّ أن نقول، أو أن نصف الروح بأنها جسمٌ، أو لا يصح**، ثم بعد ذلك عرَّج بالمقصود من ضرب هذا المثل، وهو الُّلب والخلاصة التي نُريد.

إذن، قال -رحمه الله-: **(وهكذا القول في المثل الثاني: وهو الروح التي فينا)**

الروح أقرب ما يمكن أن نقول في تعريفها: إنها مخلوقٌ، قائمٌ بنفسه، يحلُّ بالبدن، وينفصل عنه، يتصف بصفاتٍ جاء ذكر بعضها في النصوص، لكننا نجهل أكثر صفاتها، وكُنهها، وكُنه صفاتها، هذا أقرب ما يمكن أن نقول في تعريف الروح.

وللناس، ولبعض أهل العلم تعريفاتٌ وكلامٌ في ذكر المعنى، ولكن منه ما يُسلَّم، ومنه ما لا يُسلَّم، يذكرون أشياء، يقولون: إنَّ الروح جسمٌ، أو يقولون: إن الروح جسمٌ نورانيٌ، إلى أشياء أخرى يحتاج المتكلم فيها أن يُبرز الدليل عليها، وإلا فإنه لا يُسلَّم بما قيل،

إنما أقرب ما يمكن أن يُقال: هو ما ذكرت لك، هي مخلوقٌ خلقه الله -سبحانه وتعالى-، وهذا المخلوق قائمٌ بنفسه، ليس هو جزءًا من البدن ولا صفةً له، وليس هو البدن، إنما هو مخلوقٌ آخر، لكنه يحلُّ بالبدن ويتصل به على وجهٍ لا مثال له فيما نعلم.

من الخطأ أن يُقال: إن اتصال الروح بالبدن كاتصال الماء، أو كحلول الماء في الزرع، أو كحلول الدم في الجسم، الأمر مختلفٌ عن ذلك، ولا يمكن أن يُقاس عليه، ثمة حقيقةٌ أخرى بخلاف حقيقة الدم، أو حقيقة الماء، وهذه الروح تتصل بالبدن وتنفصل عنه، وهذا الانفصال قد يكون انفصالًا جزئيًا؛ كالانفصال الذي يكون حال النوم، ﴿**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى**﴾[الزمر:٤٢].

كما أنها تنفصل عنه وتخرج عنه بالكلية، فنتيجة ذلك حصول الموت، فما الموت إلا أنه مفارقة الروح للبدن، فالله -عز وجل- يرسل ملك الموت، فيقبِض هذه الروح عن بدن صاحبها، فيكون الموت، وينتقل الإنسان بالتالي إلى مرحلةٍ أخرى، وإلى حياةٍ أخرى.

والروح لها تعلقاتٌ بالبدن تختلف عن بعضها:

فالتعلُّق الأول: تعلُّق الروح بالبدن، إذا نُفخ الروح في الجنين بعد مُضي أربعين، وأربعين، وأربعين كما جاء في حديث ابن مسعود في ((الصحيحين)) عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، فهذا تعلُّق الروح بالبدن حال كون الإنسان جنينًا في بطن أمه.

التعلُّق الثاني: تعلُّق الروح بالبدن إذا خرج الإنسان من بطن أمه؛ يعني بعد الولادة، وهذا التعلُّق الذي ارتبط بالتكليف.

التعلُّق الثالث: تعلُّق الروح بالبدن حال كون الإنسان نائمًا، فالروح في هذه الحال علاقتها بالبدن، ليست كعلاقتها بالبدن حالة الاستيقاظ، بل هي متصلةٌ من وجه، منفصلةٌ من وجه.

التعلُّق الرابع: تعلُّق الروح بالبدن في البرزخ، فإنه إذا فارقت الروح البدن عند الموت، وقُبضت وانسلت من هذا البدن، فإنها تعود له بعد ذلك، كما جاء في حديث البراء -رضي

الله عنه- عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، وهو أصلٌ في باب البرزخ، قال -صلى الله عليه وسلم-: «**فتُعادُ روحه في بدنه**» وهذا التعلُّق هو الذي تتعلق به الحياة البرزخية، وما فيها من نعيمٍ أو عذاب.

وأما **التعلُّق الخامس**، فهو آخر التعلُّقات وأكملها؛ لأنه الذي تعلَّق به النعيم الأبديُّ، أو العذاب الأبدي، وهو تعلُّق الروح بالبدن عند البعث، وهذا كما جاء في حديث كعب بن مالكٍ -رضي الله عنه- عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «**إن نسمة المؤمن طائرٌ يعلُق في شجر الجنة حتى يُرجعه الله -تبارك وتعالى- إلى جسده يوم القيامة**».

إذن، هذه تعلُّقات ثمة ارتباط واتصال بالبدن، وثمة انفصالٌ عنه، وهناك صفات جاء في النصوص ذِكر بعضها.

قال -رحمه الله-: **(فإنها قد وصفت بصفات ثبوتيةٍ)**. من ذلك صعودها، وهبوطها، وكونها تُلَفْ، وكونها تُكفن، وكونها تُحنَّط، وكونها تُطرح طرحًا كما جاء في روح الكافرة -عافاني الله وإياكم من حالها-، وأيضًا أنه يخرج منها ريحٌ طيب، أو ريحٌ خبيث كما جاء في حديث البراء -رضي الله عنه-، ومن ذلك أنها تتعارف، ومن ذلك أنها تتناكر، «**الأرواح جنودٌ مجندة، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف**»، من ذلك أنها تُنعَّم أو تُعذَّب كما جاء في أحاديث نعيم القبر وعذابه، في صفاتٍ أخرى من أمثال هذه الصفات، من تأملها في الكتاب والسنة حاز علمًا بها.

وهناك أيضًا صفاتٌ قال -رحمه الله-: **(سلبية)** صفات السلبية يعني المنفية، من ذلك أن روح الكافر لا تُفتَّح لها أبوابُ السماء، وذلك كما جاء في حديث البراء -رضي الله عنه- أنه إذا صُعِد بها، أُغلقت أمامها أبواب السماء، كما قال -جلَّ وعلا-: ﴿**لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ**﴾[الأعراف:٤٠]، فهذا من الصفات السلبية التي بُيِّنت في النصوص.

قال: (وقد أخبرت النصوص أنها تَعرج وتَصعد من سماءٍ إلى سماء، وأنها تُقبض من البدن، وتُسلُّ منه كما تُسلُّ الشعرة من العجين) إلى آخر ما هنالك.

قال -رحمه الله-:

والناس مضطربون فيها:

فمنهم طوائف من أهل الكلام يجعلونها جزءًا من البدن.

كالدم، يقولون: شأن الروح كشأن الدم، الآن يسرد لك المؤلف -رحمه الله- الأقوال التي قالها المتكلمون أهل الكلام، ذكر -رحمه الله- ستة أقوال:

الأول: أن الروح جزءٌ من البدن، شأنها شأن الدم وبقية الأجزاء.

قال -رحمه الله-:

يجعلونها جزءًا من البدن، أو صفةً من صفاته.

هذا القول الثاني: أن تكون صفةً من صفاته؛ يعني عرضٌ من الأعراض؛ كمثل طوله، كمثل عرضه، كمثل حرارته، كمثل رائحته كذلك.

كقول بعضهم: إنها النَّفَسُ.

النَّفس هذا الذي يتردد، هذا الهواء الذي يدخل ويخرج، يقولون: الروح هي هذا النفس، أو هذا الهواء الذي يتردد، هل هذا صحيح؟ لو كان ذلك كذلك، فإن كل ميتٍ يمكن أن نضخَّ فيه هذا الهواء والأكسجين، وبالتالي كان ينبغي أن يحيا، وهل الأمر كذلك؟ إذن الروح شيء، والنَفَسُ والهواء شيءٌ آخر.

قال -رحمه الله-:

أو الريح التي تتردد في البدن، وقول بعضهم: إنها الحياة، أو المزاج، أو نفس البدن.

أقوالٌ ليس عليها أثارةٌ من علم، وإنما هي تخرُّصات، ولاشك أن القول بغير علم في هذه الأمور في هذه الأمور الغيبية أمرٌ قبيح، الله -جلَّ وعلا- أنكر على المشركين، فقال سبحانه عن قولهم: إن الملائكة إناثٌ، قال: ﴿**أَشَهِدُوا خَلْقَهُ**﴾[الزخرف:١٩]، ﴿**وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ**﴾[الزخرف:١٩] إذن كلامهم لا عبرة

به، ولا يُلتفت إليه، ولا طائل تحته؛ لأنه كلامٌ بغير علم، هل رأيتم الروح حتى تقولوا هذه الأقوال.

قال -رحمه الله-:

ومنهم طوائف من أهل الفلسفة، يصفونها بما يصفون به واجب الوجود عندهم.

هذا القول الثاني المقابل للقول الأول، عندنا طرفات متقابلان هاهنا، قومٌ أسماهم شيخ الإسلام بأهل التمثيل في هذا الباب -في باب الروح-، جعلوا الروح من جنس البدن، إما هي البدن، أو صفةٌ له، أو أنها جزءٌ منه، المهم أنهم مثَّلوا الروح بالبدن.

يُقابل هؤلاء الفلاسفة الذين بالغوا في تجريدها، حتى جعلوها من جنس المعدوم، أو من جنس الممتنع، وهؤلاء معطِّلة، فالروح انقسم الناس فيها إلى طرفين ووسط: قومٌ ممثِّلة، وقومٌ معطِّلة، وقومٌ هم أهل الإثبات الذي قالوا بما قالت به النصوص، وهم أهل الإيمان السائرون على نهج السلف الصالح.

قال -رحمه الله-:(ومنهم طوائف من أهل الفلسفة، يصفونها بما يصفون به واجب الوجود عندهم).

ألم نتذكر ما قالوا في صفة واجب الوجود عندهم؟ وأنَّ خلاصة ما ذكروا يرجع إلى وصفه بالممتنع، فلا هو داخل العالم، ولا هو خارجه، ولا هو موجود، ولا هو معدوم، ولا... ولا... ولا... في سلسلة من هذه السلوب التي خلاصتها أنه ممتنعٌ غاية الامتناع.

كذلك القول عندهم في الروح، قولهم في واجب الوجود كقولهم في الروح.

قال -رحمه الله-:

وهي أمورٌ لا يتصف بها إلا ممتنع الوجود، فيقولون: لا هي داخل البدن ولا خارجه، ولا مباينةً له ولا مداخلةً له، ولا متحركةً ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عَرَض. وقد يقولون: إنها لا تُدرك الأمور المعينة، والحقائق الموجودة في الخارج، وإنما تدرك الأمور الكلية المطلقة.

هذا قول ابن سينا وأضرابه، يقولون: إن الروح إنما تُدرك الأمور الكلية دون الأمور الجزئية، وهذه المسألة تكلمنا عنها؛ -أعني تعريف الكلي والكليات- الكليُّ -كما تعلم- مصطلحٌ من مصطلحات المناطقة، يقولون: أنه ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وتصوُّر الإنسان لمعنى الإنسانية، أو كلمة إنسان في ذهن المرء لا تمنع من أن يشترك فيها خالدٌ، وعمرٌ، وزيدٌ، وعُبيدٌ، فإذن هذا هو الكلي الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

بعكس الجزئي، فتصورك لمعنى هشام مثلًا، يمنع أن يحصل اشتراكٌ في ذهنه بينه وبين غيره في هذه الكلمة، هشام المعيَّن هو هشام، ذهنك ما ينصرف إلا إليه، هذا الفرق بين الكليِّ والجزئي.

قال -رحمه الله-:

وقد يقولون: إنها لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينةً له ولا مداخلة. وربما قالوا: ليست داخلة في أجسام العالم ولا خارجة عنها، مع تفسيرهم للجسم بما يقبل الإشارة الحسية، فيصفونها بأنها لا يمكن الإشارة إليها ونحو ذلك من الصفات السلبية التي تُلحقها بالمعدوم والممتنع.

الخلاصة أن الأولين ممثِّلة، وأن الآخرين معطِّلة، والحق بينهما كالشأن في باب الصفات.

قال -رحمه الله-:

وإذا قيل لهم: إثباتُ مثل هذا ممتنع في ضرورة العقل.

قالوا: بل هذا ممكن، بدليل أن الكليات ممكنةٌ موجودةٌ، وهي غير مشار إليها.

وقد غفلوا عن كون الكليات لا توجد كليةً إلا في الأذهان لا في العيان، فيعتمدون فيما يقولونه في المبدأ والمعاد على مثل هذا الخيال الذي لا يخفى فساده على غالب الجهال.

هذا من أُسس ضلال هؤلاء الفلاسفة، ومن تابعهم وشايعهم، ذلكم أنهم ظنوا أن كل ما يقوم بالأذهان فإن له حقيقة، وهذا من أكبر الإشكالات عنهم، فتوهموا أشياء، وتصوروا أشياء، ثم ظنوا أنها حقائق، وبنوا على هذا أحكامًا، هذا من أُسس البلاء والخطأ عندهم.

ونبَّه شيخ الإسلام -رحمه الله- إلى أن ذلك ينبغي أن يُفهم على وجهه، فالكليات وجودها في الأذهان لا في الأعيان، الأعيان يعني في خارج الأذهان، في الحقيقة والواقع لا توجد الأشياء إلا جزئيةً، لا يوجد كليٌّ، هو الإنسان أو الإنسانية إلا في الذهن، يتصور الإنسان شيئًا هو إنسان، لكن في الخارج لا يوجد إنسان، هكذا مجرَّد عن كل قيد مطلق، هل يوجد؟ لا يوجد، إنما توجد الجزئيات، زيد، وخالد، وعمرو، وإلى آخره، هذا وذاك تُشير إليه. فهذا هو الإشكال عندهم، ظنوا أنَّ كل ما قام بالأذهان له حقيقة.

قال -رحمه الله-:

واضطراب النُفاة والمثبتة في الروح كثير، وسبب ذلك أن الروح -التي تسمى بالنفس الناطقة عند الفلاسفة-.

الفلاسفة يُسمون الروح بالنفس الناطقة، والنطق عندهم ليس هو التلفُّظ والكلام، النطق عندهم هو: الإدراك أو التفكير، النفس الناطقة يعني: المدركة المفكِّرة، هذا هو مرادهم، وإن كانوا يقولون: إنها تُدرك الكليات لا الجزئيات، وهذا قريبٌ من قولهم في عِلم الله -عز وجل-، وأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات.

قال -رحمه الله-:

وسبب ذلك أن الروح -التي تسمى بالنفس الناطقة عند الفلاسفة- ليست هي من جنس هذا البدن، ولا من جنس العناصر والمولدات منها، بل هي من جنسٍ آخر مخالف لهذه الأجناس، فصار هؤلاء لا يعرِّفونها إلا بالسلوب التي تُوجِب مخالفتها للأجسام المشهودة، وأولئك يجعلونها من جنس الأجسام المشهودة، وكلا القولين خطأ.

والحق بينهما، هي مخلوقة، وموجودة، وشيءٌ قائمٌ بنفسه، ويتصل بالبدن، وينفصل عنه، ويتصف بالصفات، لكنها ليست من جنس بقية المخلوقات، ليست من جنس الإنسان، ولا من جنس الحيوان، ولا من جنس الأشجار، ولا من جنس الأحجار، إنما هي شيءٌ آخر، نحن ما رأيناه، ولا رأينا مثيلًا له، ولا جاء إلينا خبرٌ عنها على وجه التفصيل من جهة الكُنه، والكيفية، والحقيقة، إنما جاء أو بلغنا خبر وجودها، وخبر اتصافها ببعض الصفات، وعلِمنا ذلك من خلال ما آتانا الله -سبحانه وتعالى- من ملكةِ معرفة القدر المشترك.

قال -رحمه الله-:

وإطلاق القول عليها بأنها جسم.

هذا هو الأمر الثاني في هذه المقدمة الطويلة، وهي هل يجوز أن نقول: إن الروح جسمٌ أم لا.

قال -رحمه الله-:

وإطلاق القول عليها بأنها جسم، أو ليست بجسم، يحتاج إلى تفصيل، فإن لفظ «الجسم» للناس فيه أقوالٍ متعددةٍ اصطلاحية غير معناه اللغوي.

إن شاء الله سنُشبع هذه المسألة، وهي مسألة الجسم والجسمية، سنشبعها بحثًا إن شاء الله بما يُيسِّر الله -عز وجل- ويحتمله المقام، عند الكلام عن القاعدة السادسة، فإن المؤلف -رحمه الله- تكلَّم عن ذلك هناك، وهذا الموضوع من أهم الموضوعات التي ينكشف لك به معرفة حقيقة قول المتكلمين، مسألة الجسم والتجسيم أساس البلاء عند المتكلمين المعطِّلة.

قال -رحمه الله-:

فأهل اللغة يقولون: الجسم هو الجسد والبدن.

هو هذا الجسد الكثيف ذي اللحم والدم، هذا الذي تعرفه العرب في لغتها، لا تعرف الجسم إلا هذا.

قال -رحمه الله-:

وبهذا الاعتبار فالروح ليست جسمًا، ولهذا يقولون: الروح والجسم.

والإنسان إنما هو الروح والجسم، مكوَّن من هذين. الإنسان الحي هو المكوَّن من الروح والجسم.

قال -رحمه الله-:

ولهذا يقولون: الروح والجسم. كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾[المنافقون:٤]، وقال تعالى: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾[البقرة:٢٤٧].

وأما أهل الكلام، فمنهم من يقول: الجسم هو الموجود، ومنهم من يقول: هو القائم بنفسه، ومنهم من يقول: هو المرَّكب من الجواهر المنفردة. ومنهم من يقول: هو المركب من المادة والصورة. وكل هؤلاء يقولون: إنه مشارٌ إليه إشارة حسية. ومنهم من يقول: ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا، بل هو ما يشار إليه ويقال: إنه هنا أو هناك.

على كل حال، كل الذي ذكروا إنما هو اصطلاحات اصطلحوا عليها، وقاعدة أهل السنة في هذا الباب معلومة عندكم، هذا الآن صار لفظًا مجملًا يستعمله المتكلون على وجهٍ اصطلحوا عليه هم، وبالتالي ليس لك أن تُسلِّم، وليس لك أن تنفي إلا بعد أن تستفصل، ثم تبني الإثبات أو النفي على المعنى لا على اللفظ.

قال -رحمه الله-:

فعلى هذا إذا كانت الروح مما يشار إليه ويتبعه بصر الميِّت -كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الروح إذا خرج تبعه البصر».

كما قال هذا في قصة أبي سلمة -رضي الله عنه-، وهذا دليل على أن من صفات الروح أنها تُشاهد، أنه يمكن رؤيتها.

قال -رحمه الله-:

وإنها تقبض ويُعرج بها إلى السماء، كانت الروح جسمًا بهذا الاصطلاح.

هذا المعنى صحيح.

الآن وصلنا إلى الخلاصة، لماذا أورد المؤلف -رحمه الله- هذا المثل، جاءك الآن الجواب.

والمقصود، أن الروح إذا كانت موجودةً حيةً عالمةً قادرة، سميعةً بصيرة، تصعد وتنزل، وتذهب وتجيء، ونحو ذلك من الصفات، والعقول قاصرةٌ عن تكييفها وتحديدها؛ لأنهم لم يشاهدوا لها نظيرًا، والشيءُ إنما تُدرك حقيقته إما بمشاهدته أو بمشاهدة نظيره.

أو الخبر الصادق، أضف هذا.

فإذا كانت الروح متصفةً بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يُشاهد من المخلوقات، فالخالق أَوْلَى بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقهُ من أسمائه وصفاته، وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدِّوه أو يكيِّفوه منهم عن أن يُحدِّوا الروح أو يكيفوها.

هذا الذي ذكرت لك من الخلاصة من هذا المثل، ثبوت الصفات في الروح ما اقتضى تشبيهًا وتمثيلًا، وبالتالي فثبوت الصفات لله -عز وجل- أولى ألا يستلزم أو يقتضي تمثيلًا أو تشبيهًا، هذه هي الخلاصة.

ونستفيد بعد هذا فوائد أخرى، من ذلك ما يمكن أن يُستفاد من كلام المؤلف -رحمه الله- أن العلم بالصفة شيء، والعلم بالكيفية شيءٌ آخر، وأن العلم بالصفة لا يستلزم العلم

بكيفيتها، كما أن الجهل بالكيفية، لا يستلزم الجهل بالصفة، ومن ضبط قاعدة القدر المشترك والقدر المميِّز سهُل عليه فهم هذه المباحث بتوفيق الله.

قال -رحمه الله-:

فإذا كان من نفى صفات الروح جاحدًا معطلًا لها، ومن مثَّلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلًا ممثلًا لها بغير شكلها.

من الأولون؟ من؟ الذين مثَّلوا الروح بالبدن، أو بشيءٍ من صفاتها أو أجزائها، هؤلاء المتكلمون، والذين عطَّلوا هم: الفلاسفة، أوصلوها إلى درجة المعدوم، بل إلى درجة الممتنع.

قال -رحمه الله-:

فإذا كان من نفى صفات الروح جاحدًا معطلًا لها، ومن مثَّلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلًا ممثلًا لها بغير شكلها. وهي مع ذلك ثابتةٌ بحقيقة الإثبات، مستحقةٌ لما لها من الصفات، فالخالق -سبحانه وتعالى- أَوْلَى أن يكون من نفى صفاته جاحدًا معطلًا، ومن قاسه بخلقه جاهلًا به ممثلًا، وهو سبحانه ثابتٌ بحقيقة الإثبات، مستحقٌ لما له من الأسماء والصفات.

والأقوال المخالفة لم تُقدِّم ولم تؤخر شيئًا، ولم تؤثر في الحقيقة شيئًا؛ يعني: الروح ثابتة بصفاتها، فتعطيل من عطَّل، أو تمثيل من مثَّل في شأنها ما غيَّر من الحقيقة شيئًا، كذلك الأمر في صفات الله -سبحانه وتعالى- هي ثابتةٌ لله -جلَّ وعلا-، وإن عطَّلها من عطَّلها، وإن مثَّلها من مثَّلها، فالحقيقة لا يُغيِّرُها الأقوال المخالفة.

قال رحمه الله:

فصلٌ

وأما الخاتمة الجامعة ففيها قواعد نافعة:

القاعدة الأولى: أن الله سبحانه موصوفٌ بالإثبات والنفي. فالإثبات كإخباره أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميعٌ بصير، ونحو ذلك، والنفي كقوله: ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾[البقرة:٢٥٥].

وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدحٌ ولا كمال، إلا إذا تضمن إثباتًا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال، لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء هو كما قيل ليس بشيء، فضلًا عن أن يكون مدحًا أو كمالًا.

إن المؤلف -رحمه الله- قد ذكر في آوائل هذه الرسالة، بعد أن قدَّم بالمقدمة التي بيَّن فيها منهج أهل السنة والجماعة في باب الأسماء والصفات، بيَّن -رحمه الله- أنه سيُبيِّن هذا الحق، ويُفصله من خلال شرح أصلين، ومثلين، وخاتمةٍ جامعة، وهذا أوان الكلام عن الخاتمة الجامعة، والتي تتضمن سبعَ وقاعد جليلة، ينتفع بها طالب العلم أيما انتفاع.

هذه القاعدة خلاصتها أن الله -سبحانه وتعالى- موصوفٌ بالنفي والإثبات، وأن النفي يستلزم الصفة الثبوتية لله -سبحانه وتعالى-، فكلُّ نفيٍ في الصفات، فإنه يستلزم ثبوت كمال الضدِّ له -تبارك وتعالى-.

ولعلكم تذكرون أننا تكلمنا عن هذا الموضوع في أوائل هذه الرسالة، وذكرنا منهج أهل السنة والجماعة في الصفات المنفية، ومما ذُكر في ذلك الموضع، **أن الله -سبحانه وتعالى- موصوفٌ بالنفي والإثبات، وهذا يرجع إلى أربعة أقسام:**

فهو -جلَّ وعلا- موصوفٌ **بالنفي المجمل**.

وموصوفٌ **بالإثبات المجمل**.

كما أنه موصوفٌ **بنفيٍ مفصَّل**.

وموصوفٍ **بإثباتٍ مفصَّل**.

وذكرنا بعد ذلك بعض الضوابط المتعلقة بهذا الباب، ومن ذلك أننا بيَّنا: **أن كل نفيٍ في النصوص مجملًا كان أو مفصلًا، فإنه يستلزم صفةً ثبوتيةً لله -سبحانه وتعالى- ولابد،** وكان في ذِكر هذا الموضوع في ذلك الموضع إجمال، وكان الوعد أن يتم التفصيل عند الوصول إلى القاعدة الأولى، وهذا أوان الوفاء بذلك الوعد.

هذه القاعدة إذا تأملتها -يا رعاك الله- تجلَّى لك ما كان عليه أهل السنة والجماعة من تعظيمٍ للعظيم -سبحانه وتعالى-، وحسنِ أدبهم معه -جلَّ في علاه-، بخلاف حال الذين ما قدروا الله حق قدره، ولا عظموه حق تعظيمه ممن خاض في هذا الباب بالباطل، وذكرنا نُبذةً من أحوالهم، والمؤلف -رحمه الله- فصَّل شيئًا من ذلك.

هذه القاعدة تدل على أنَّ الصفات المنفية لله -سبحانه وتعالى- لابد أن تتضمن شيئًا ثبوتيًا له -سبحانه وتعالى- ولابد، فإنَّ **النفي المجمل يستلزم الكمال المطلق، وإن النفي المفصل يستلزم ثبوت كمال ضدِّ ما نُفي عن الله -سبحانه وتعالى-، وبهذا يكون التوحيد.**

فالله -سبحانه وتعالى- موصوفٌ بالنفي والإثبات، والأصل في معرفته -جلَّ وعلا- الإثبات؛ لأن هذا هو الكمال، وأما النفي فإنه مرادٌ لغيره لا لذاته؛ بمعنى: أن النفي يُراد به تكميل الإثبات، ومجموعهما -أعني النفي والإثبات- هو التوحيد، وهذا الأمر قد توارد عليه النقل والعقل، فكلُّ من رُزق بصيرةً وحسنَ تأملٍ في أدلة الكتاب والسنة، فإنه سيتبيَّن له بجلاء أن كل ما جاء من نفيٍ في صفات الله -سبحانه وتعالى-، فإنه يتضمن صفةً ثبوتيةً هي كمالٌ في حق الله -سبحانه وتعالى-، واجبٌ له -تبارك وتعالى-، فكلُّ ما جاء في هذا الباب ينضبط بهذه القاعدة.

وتوضيح ذلك أنه إذا وردت الصفة المنفيةُ في نصوص الكتاب والسنة، فإنها تُفيد فائدتين:

أولًا: تنزيه الله -سبحانه وتعالى- عما نُفي عنه، ومعلومٌ بالإجماع الضروري عند المسلمين، أن الله تعالى منزهٌ عن كل نقصٍ، وعن كل عيبٍ، وعن كل ما لا يليق بكماله، كما أنه منزهٌ عن كل مشاركةٍ له في كماله.

الفائدة الثانية: أن هذا الدليل الذي دلَّ على الصفة المنفية، كما أنه دلَّ بدلالة المطابقة على تنزيه الله -عز وجل- عن هذا النقص، فإنه قد دلَّ بدلالة اللزوم على ثبوت كمال ضدِّ ما نُفي عن الله -سبحانه وتعالى-.

كلُّ دليلٍ دل على صفةٍ منفيةٍ عن الله -سبحانه وتعالى-، فإنه قد أفاد فائدتين:

الفائدة الأولى: أن هذا الدليل قد دلَّ بدلالة المطابقة على تنزيه الله -عز وجل- عن هذا الذي نُفي، سواءٌ كان نفيًا مجملًا، أو نفيًا مفصلًا، فإذا قال الله -جلَّ وعلا-: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[الشورى:١١] كان هذا نفيًا مجملًا، وإذا نفى الله -سبحانه وتعالى- اللغوب عنه مثلًا ﴿**وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ**﴾[ق:٣٨] كان هذا نفيًا مفصلًا.

إذن، الفائدة الأولى أننا أفدنا من الآية بدلالة المطابقة، تنزيه الله -عز وجل- عما نُفي.

والفائدة الثانية: أننا نستفيد بدلالة اللزوم، ثبوت كمال ضدِّ ما نُفي عن الله -سبحانه وتعالى-، فإذا نُفي عن الله -سبحانه وتعالى- نفيٌ مجمل، دلَّ هذا على ثبوت الكمال المطلق، وإذا نُفيت صفةٌ من الصفات التي ترجع إلى النقص، أو تستلزم النقص، فإن هذا يدل على ثبوت كمال ضدِّ هذه الصفة عن الله -سبحانه وتعالى-.

بمعنى: إذا نُفي عن الله -عز وجل- الظلم، فإن هذا يدلُّ على ثبوت كمال عدل الله -عز وجل-، وإذا نُفي عن الله السنة والنوم، فهذا دليلٌ على كمال حياته وقيوميته -جلَّ وعلا-، وإذا نُفي عن الله الموت، فإن هذا دليلٌ على كمال حياته -تبارك وتعالى-، وإذا نُفي عن الله -عز وجل- اللغوب، فهذا دليلٌ على كمال قدرته وقوته سبحانه، وإذا دلَّ الدليلُ على نفي اللعب عن الله سبحانه، فهذا دليلٌ على ثبوت كمال الحكمة له -سبحانه وتعالى، وقِس على هذا في غير ذلك من الأدلة.

وهذا -كما ذكرت لك- قد توارد عليه النقل والعقل، تأمل كل دليلٍ دلَّ على صفةٍ منفيةٍ لله -عز وجل- تجد أن هذا الدليل يلوح لك منه أن الله -عز وجل- ما نُفي عنه هذا الذي نُفي، إلا لأنه موصوفٌ بكمال ضده.

إذا قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**إن الله لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام**» فأي شيءٍ يُفيدك هذا الحديث؟ ألا يُفيدك أن هذا النوم يتنافى وكمالَ الله -سبحانه وتعالى-، فهو الذي قد ثبت له كمال الحياة والقيومية -سبحانه وتعالى-، فأنَّى ينام، والحال أنه موصوفٌ بهذا الكمال -تبارك وتعالى-.

وتأمل مثلًا في قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾[الإخلاص: ١-٤] كيف أن الله -عز وجل- لم يلد ولم يولد؛ لأنه الصمد، فهو السيد الذي كمُل في سؤدده -تبارك وتعالى-.

تأمل في قوله تعالى: ﴿**وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا**﴾[البقرة:٢٥٥] تجد التعقيب بقوله: ﴿**وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**﴾[البقرة:٢٥٥] لأنه قد ثبت له كمال العلو والعظمة، فإنه لا يُثقله ولا يُكرثه أن يحفظ السموات والأرض.

تأمل مثلًا في قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ**﴾[فاطر:٤٤] أي شيءٍ عُقِّب هذا الحكم بقوله: ﴿**إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا**﴾[فاطر:٤٤] فكمال علمه وكمال قدرته قد أفادت أن الله -سبحانه وتعالى- لا يُعجزه شيءٌ في السموات ولا في الأرض. وقِس على هذا النظير.

إذن، هذا الدليل النقلي على أنَّ كل نفيٍ في صفات الله -عز وجل-، يستلزم ثبوت كمال الضد.

أما من جهة الدلالة العقلية النقلية، فإنها كثيرةٌ لو تأملت، من ذلك:

أولًا: أن الله -سبحانه وتعالى- قد ثبت له المثل الأعلى، وقد علِمنا أن المثل الأعلى هو: الوصف الأكمل، والنفي لو كان نفيًا محضًا ما ثبت معه الوصف الأكمل، أنَّى يثبت

الوصف الأكمل، والمثل الأعلى مع نفيٍ حقيقته العدم، فالعدم ليس بشيء، فضلًا عن أن يكون الوصف الأكمل.

ثانيًا: ثبت بالنصِّ والإجماع والعقل أن الله -عز وجل- هو المحمود الممدوح الذي يُمدح ويُحمد بكل حمدٍ ومدح، فله من ذلك أقصى المدح والثناء -سبحانه وتعالى-، حتى إنَّ العباد جميعًا لو اجتمعوا عن بِكرَة أبيهم، فأثنوا على الله -سبحانه وتعالى- كل ثناء، بكل لغة، في كل وقت، ما أحصوا ثناءً عليه، « **أنت كما أثنيت على نفسك**»، هكذا قال النبي -صلى الله عليه وسلم- الذي هو أعظم الناس ثناءً على الله -عز وجل-: «**لا أُحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك**».

إذن، إذا ثبت أن الله -عز وجل- محمودٌ بكل حمد، وممدوحٌ بكل مدح، فكيف يكون موصوفًا بما هو عدمٌ محض؛ لأننا قد علمنا أن النفي المحضَ عدمٌ محض، والعدم المحضُ ليس بشيء، فضلًا عن أن يكون مدحًا.

ثالثًا: أنَّ النفي المجرَّد للصفةِ عن الموصوف، قد تكون لعدم قابلية المحل، وهذا ليس فيه ما يُمدح به، وهذا ما ذكره الإمام عبد العزيز الكناني -رحمه الله- في كتابه ((الحيدة)) حينما ألزم بِشرًا المريسي بإثبات العلم لله -سبحانه وتعالى-، فأبى ذلك وقال: إنه لا يجهل، ماذا قال؟ إنه لا يجهل، فقال الإمام عبد العزيز -رحمه الله-: (إن نفي السوءِ لا يستلزم المِدْحَةَ) قال بِشرٌ: وكيف ذلك، قال -رحمه الله-: (إنَّ قولك إن هذه الأسطوانة لا تجهل، ليس في ذلك إثبات المدح لها) فدلَّ هذا على أن مجرد النفي قدي كون لعدم قابلية المحل، وهذا لا كمال فيه ولا مدح، والله -عز وجل- قد ثبت له أقصى ما يكون من الكمال والمدح.

الأمر الرابع: أنَّ النفي المحض قد يكون لعدم القدرة، النفي لو كان محضًا لا يستلزم أمرًا ثبوتيًا، فإنه قد يكون لعدم القدرة، فإنَّ الضعيف لو أنه قال للقوي الذي هو قاهرٌ له، ومتغلبٌ عليه، وأقوى منه بكثير، لو قال له وقد اعتدى عليه: اذهب، فإني لا أُقابل السيئة بالحسنة، وإني قد عفوت عنك، وهو في غاية الضعف، ولو أراد ان ينتصر لنفسه ما فعل، أيعدُّ هذا مدحًا في حقه؟ لا يُعدُّ هذا مدحًا في حقه، فإن المدح هاهنا إنما يكون مع القدرة،

أما مع عدم القدرة فإنه ليس بمدح، وهذا معلومٌ عند الناس جميعًا، وأفضل العفو -كما يقول أبو العتاهية-:

وأفضل العفو عفوٌ عند مقدرةٍ

ولهذا من المشهور في كلام، أو في أشعار العرب قول بعضهم:

قُبيلةٌ لا يغدرون بذمةٍ ولا يظلمون الناس حبة خردلِ

قد يقول قائل: إنه قد مدحَ هذه القبيلة، بأنهم لا يظلمون ولا يغدرون، فهل الأمر كذلك؟ الجواب: لا، هو في الحقيقة ذمٌ لهم، وليس مدحًا لهم؛ لأنه قد أشعر قوله: (قُبيلةٌ) بأنهم أضعف من أن يظلموا أو يغدروا. فلم يكن هذا في حقهم مدحًا.

ومن ذلك أيضًا قول الآخر:

لكن قومي وإن كانوا ذوي حسبٍ ليسوا من الشرِّ في شيءٍ وإن هانا

في روايةٍ عنه (ذوي عددٍ)، بعض الناس حينما شرح هذا البيت، قال: هو يمدح قومه، والصحيح أنه كان يذمهم؛ لأنه في أول القصيدة يقول:

لو كنت من مازنٍ لم تستبح إبلي بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانَا

فهو في الحقيقة كان يتأسف، أن قومه ما انتصروا له، ولو كان من مازنٍ، لو كان ينتسب إلى تلك القبيلة، لوجد من ينتصر له، ويأخذ حقه ممن اغتصب حقه، فدلَّ هذا على أن هذا القدر، وهو النفي لعدم القدرة ليس بمدح.

وعليه، فلو أن الله -سبحانه وتعالى- كان نفيُّ الظلم عنه مثلًا عدمًا محضًا، ونفيًا محضًا، لقيل: إن هذا ربما كان راجعًا لعدم قدرته -تعالى الله عن ذلك-، ولاشك أن هذا ليس فيه كمالٌ ولا مدح، والله -عز وجل- لا يجوز أن يُضاف إليه إلا كلُّ كمالٍ ومدح.

فثبت لنا إذن، أنَّ **كل صفةٍ منفيةٍ عن الله -عز وجل-، فإنها تستلزم صفةً وجوديةً هي كمالٌ ثابتٌ واجبٌ لله -سبحانه وتعالى-.**

قال -رحمه الله-:

وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدحٌ ولا كمال، إلا إذا تضمن إثباتًا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال، لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء هو كما قيل ليس بشيء، فضلًا عن أن يكون مدحًا أو كمالًا. ولأن النفي المحض يُوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال.

فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنًا لإثبات مدح كقوله: ﴿اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾[البقرة:٢٥٥] إلى قوله: ﴿وَلاَ يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾[البقرة:٢٥٥].

فنفي السِنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام، فهو مبيِّن لكمال أنه الحي القيوم.

وكذلك قوله: ﴿وَلاَ يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾[البقرة:٢٥٥] أي لا يُكرثه ولا يثقله، وذلك مستلزمٌ لكمال قدرته وتمامها. بخلاف المخلوق القادرِ إذا كان يقدر على الشيء بنوع كلفة ومشقة، فإن هذا نقصٌ في قدرته، وعيبٌ في قوته.

وكذلك قوله تعالى: ﴿لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣] فإنّ نَفْي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السموات والأرض.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]، فإنّ نَفْي مس اللغوب الذي هو التعب والإعياء دل على كمال القدرة، ونهاية القوة.

بخلاف المخلوق الذي يلحقه من النصب والكلال ما يلحقه.

وقل مثل هذا في غير ذلك، إذا قال الله -عز وجل- كما في كتاب الله -سبحانه وتعالى-: قال: ﴿**لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى**﴾[طه:٥٢] ألا ترى أنه دالٌ على ثبوت كمال علم الله -سبحانه وتعالى-، ألا ترى إلى أن قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ**﴾[الأنعام:١٤] ألا ترى أنه دالٌ على أن له كمال الغِنى -سبحانه وتعالى-، هو لا يحتاج إلى غيره، ولا يفتقر

إلى غيره، ولا يفتقر إلى شيءٍ البتة -سبحانه وتعالى-، وهكذا في بقية الصفات المنفية عن الله -سبحانه وتعالى-.

قال -رحمه الله-:

وكذلك قوله: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[الأنعام:١٠٣]، إنما نفى الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء. ولم ينف مجرد الرؤية؛ لأن المعدوم لا يُرى، وليس في كونه لا يُرى مدح، إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحًا، وإنما المدح في كونه لا يُحاط به وإن رُئي، كما أنه لا يُحاط به وإن عُلِم، فكما أنه إذا عُلِم لا يحاط به علمًا، فكذلك إذا رُئي لا يحاط به رؤية.

فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحًا وصفة كمال، وكان ذلك دليلًا على إثبات الرؤية لا على نفيها، لكنه دليلٌ على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها.

هذا كلامٌ حسن في تقرير هذه المسألة، والردِّ على المخالفين، فإن نُفاة الرؤية عن الله -سبحانه وتعالى- الذين أنكروا شيئًا معلومٌ ثبوته لله -سبحانه وتعالى- وهو كونه يُرى -جلَّ وعلا- في الآخرة، كما دلَّ على هذا كثيرٌ من الأدلة في الكتاب والسنة، هؤلاء تركوا كل ذلك وراء ظهورهم، وتشبثوا بالاستدلال بقوله تعالى: ﴿**لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ**﴾[الأنعام:١٠٣]، والحق أن هذا الدليل عليهم لا لهم، وذلك:

أولًا: لأن نفي الإدراك عن الله -سبحانه وتعالى- لا يدل على نفي الرؤية، فهناك أمران: إدراكٌ، ورؤية، ولا تلازم بينهما، فقد يُرى الشيء، ولا يُدرك، فالإدراك بمعنى: الإحاطة، وتأمل معي في قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ**﴾[الشعراء:٦١] ماذا ردَّ موسى -عليه السلام- وهو معهم، وهو يرى فرعون وقومه مقبلين، ماذا قال: ﴿**قَالَ كَلَّا**﴾[الشعراء:٦٢] (كلا) هذه تعود إلى قولهم: ﴿**إِنَّا لَمُدْرَكُونَ**﴾[الشعراء:٦١]، فبيَّن موسى -عليه السلام- وهو يرى فرعون وقومه، إن الإدراك غير حاصل، لن يكون هناك إدراك مع أن الرؤية حاصلة قطعًا؛ لأن الله قال: ﴿**فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ**﴾[الشعراء:٦١] فهذا دليلٌ على أن ثبوت الرؤية لا يستلزم ثبوت الإدراك.

وهذه قاعدة حسنة ينبغي أن تُحفظ، قال: (**لا يُحاط به وإن رُئي، كما أنه لا يُحاط به وإن عُلِم، فكما أنه إذا عُلِم لا يُحاط به علمًا، فكذلك إذا رئي لا يُحاط به رؤية**).

وذلك لأن الله -سبحانه وتعالى- هو الكبير، الذي هو أكبر من كل شيء، وهو الواسع العظيم -سبحانه وتعالى-، فالمؤمنين إذا رأوا ربهم -سبحانه وتعالى- يوم القيامة، فإنه لعظمته يُرى، ولكن لا يُحاط به رؤيةً، وأنت -يا رعاك الله- إذا وقفت اليوم أمام البحر، هل تراه؟ نعم تراه، إذا كنت ذا بصرٍ فإنك تراه، لكنك لا تُحيط به رؤية، لا يمكن أن تراه من جميع الجوانب، لا تُحيط به كما تُحيط رؤيةً بهذا الشيء، هذا شيءٌ صغير، فأمكنني أن أُحيط به رؤيةً، لكنَّ البحر في سعته لم تقدر على أن تُحيط به رؤية.

أنت ترى الشمس، لكنك لا تُحيط بها رؤية، لا ترى جميع جهاتها، وأبعادها، وأولها، وآخرها، فهذا دليلٌ على أنه لا تلازُم بين ثبوت الرؤية، وثبوت الإدراك، إذا كان هذا في حق مخلوق ليس بشيءٍ أمام عظمة الله سبحانه وسعته، فكيف يُقال: إن رؤية الله -سبحانه وتعالى- تستلزم إدراكه.

والوجه الثاني: أن يُقال: إن قوله تعالى: ﴿**لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ**﴾[الأنعام:١٠٣] دليلٌ على ثبوت الرؤية، وإلا فالذي لا يُرى أصلًا لا يُقال في حقه: إنه ﴿**لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ**﴾[الأنعام:١٠٣] هو أصلًا لا يُرى، فضلًا عن أن يُدرك، إذا كان غير قابلٍ لأن يُرى، فما فائدة أن يُقال: إنه لا يُدرك، كان الأولى أن يُقال: إن الله لا يُرى، لكن لما قال سبحانه: ﴿**لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ**﴾[الأنعام:١٠٣] دلَّ على أنه يُرى ولكنه لا يُدرك لعظمته، وسِعته، وكِبره -سبحانه وتعالى-، هذا هو الحق الذي لاشك فيه.

وقد تحدى شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- في غير موضعٍ من كتبه، أن يأتي المبطلون بدليلٍ نقلي يستدلون به على باطلهم إلا وكان في إماكنه -بتوفيق الله- أن يقلب الدليل، فيكون حُجةً عليهم لا لهم، وقد فعل هذا -رحمه الله- في رده على من استدلَّ بهذه الآية، على نفي الرؤية في مواضع من كتبه -رحمه الله-، والتزم هذا اللازم في هذا الموضع،

كما التزمه في غيره، وهو أنه لا يستدل مبطلٌ بدليلٍ نقلي إلا بيَّن أن هذا الدليل يشهد على فساد قوله، وليس أنه يشهد لقوله، والله تعالى أعلم.

قال -رحمه الله-:

وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف الله به نفسه، فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب، لم يثبتوا في الحقيقة إلهًا محمودًا، بل ولا موجودًا.

ما أحسن هذه الكلمة التي تُلَخص لك حال هؤلاء المعطِّلة الذين ديدنهم، والذين غاية أمرهم أن يصفوا الله -سبحانه وتعالى- بالسلوب؛ يعني بالصفات المنفية، فاسمع خلاصة حالهم من الخبير بهم.

قال -رحمه الله-: (**لم يثبتوا في الحقيقة إلهًا محمودًا، بل ولا موجودًا**) وصدق -رحمه الله- وهذا المعنى قد سُبِقَ إليه -رحمه الله-، فقد أخرج عبد الله بن أحمد في ((السنة)) بإسنادٍ عن عبد الرحمن بن مهدي، الإمام المحدِّث الجليل -رحمه الله- أنه قال عن الجهمية، وبعض مقالاتهم: (إنهم يدورون على أنه ليس في السماء إلهٌ يُعبد)، هذه الخلاصة، وهذا الشيء الذي يلفون ويدورون حوله، أن يقولوا: إنه ليس هناك إله -تعالى الله عن قولهم وإفكهم علوًا كبيرًا-.

وهذا الذي كان عليه أولئك الذين بثّوا هذا المذهب في صفوف المسلمين، فإن هؤلاء حقيقة أمرهم أنهم كانوا يعتقدون ذلك، ثم تلَّقف هذا من كان جاهلًا بحقيقة المقالة، وغفل عن اللوازم التي تلزمها، فليس كلُ من قال بتلك السلوب يلتزم هذا اللازم، الذي لزم على هذا النفي، لكن اللازم كما تعلم -لازم القول- يدلُّ على صحته أو بُطلانه، وإن لم يكن منسوبًا إلى صاحب القول حتى يلتزمه، لازم القول ليس بقول، لكنه دليلٌ على صحته، أو بطلانه.

فلازم قول هؤلاء النُفاة، لاسيما إذا كانوا من هؤلاء المتكلمين الذين عندهم إيمانٌ بالله -عز وجل-، وظاهر حالهم أنهم يُريدون تنزيه الله، لكنهم ضلوا وأخطأوا وأتوا بهذه الفواجع، وهذه العظائم، فكان لازم قولهم هذا اللازم، أنه ليس ثمة إلهٌ محمود، بل ليس ثمة ربٌ موجود -تعالى الله عن هذا القول علوًا كبيرًا-، لكنهم لجهلهم ما فطِنوا إلى هذا اللازم،

وإلا فحقيقة قولهم لاشك أنه الكفر المستبين، لكن الأمر كما قال ابن القيِّم -رحمه الله- في النونية:

والجهلُ قد يُنجي من الكفران

يعني أن الجهل قد ينفع صاحبه في دفع الكفر عنه، قد يكون هذا، قد يكون الجهلُ دافعًا عن صاحبه الكفران، وإلا لو كانوا يلتزمون لازم قولهم حينما قالوا: إن الله لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوق، ولا تحت، ولا محايثًا له، ولا يُشار إليه، ولا كذا، ولا كذا، ولا كذا.

لو كان هؤلاء يلتزمون بهذه اللوازم، ويفطنون لهذا اللازم، فلا شك أنهم يكونون بهذا قد كفروا كفرًا صريحًا، لكنهم جهلوا وهذا الجهل قد يدفع عنهم حكم الكفر، لكنه لا يدفع عنهم أنهم منحرفون ضالون مبتدعون.

قال -رحمه الله-:

وكذلك من شاركهم في بعض ذلك كالذين قالوا: إنه لا يتكلم، أو لا يُرى، أو ليس فوق العالم، أو لم يستو على العرش، ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا محايث له.

محايث يعني: مداخل، ليس مباينًا للعالَم ولا مداخلًا له.

قال -رحمه الله-:

إذ هذه الصفات يمكن أن يوصف بها المعدوم، وليست هي مستلزمةً صفة ثبوت، ولهذا قال محمود بن سُبكتكين لمن ادّعى ذلك في الخالق: ميِّز لنا بين هذا الرب الذي تثبته وبين المعدوم.

هذا كلامٌ حسن من هذا الملك الصالح، الذي هو محمود بن سُبكتكين، أو ابن سَبكتكين، وهو الملك والسلطانُ الصالح العادل الذي وصفه شيخ الإسلام -رحمه الله- بأنه كان من خِيار الملوك، وأعدلهم، وكانت السنة في زمنه ظاهرة ومنصورة، وكانت البدعة في وقته مقموعة، ومقهورة، حتى أنه أمر بلعنة أهل البدع على المنابر، تشديدًا وإنكارًا عليهم، وتسفيهًا لآرائهم، وحثًا للناس على فُجران أقوالهم.

وكان شديدًا أعظم الشدة على أهل البدع والضلال، وصاح بهم، وكذلك على أهل الكفر والشرك، حتى قيل: إنه قتل عشرة آلاف زنديق، وله من المقامات المشهودة ما استحق بها الثناء والمدح من أهل العلم والتأريخ -عليه رحمة الله-، وقد توفي سنة إحدى وعشرين وأربعمائة للهجرة، وكانت سلطنته وملكه بضعةً وثلاثين سنة -عليه رحمة الله-.

المقصود أن السلطان محمودًا هذا، قد حصلت بين يديه مناظرة بين اثنين، تتعلق هذه المناظرة بصفات الله -سبحانه وتعالى-، أحدهما كان ابن فورك، والآخر كان ابن الهيصم، الذي هو من أتباع ابن كرَّام، فقرر بن فورك ما قرره المعطِّلة من أن الله -سبحانه وتعالى- لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوق، ولا تحت إلى آخر ما يذكرونه من هذه السلوب.

فقال -رحمه الله-: بكلام عاقل، يتفهم لوازم الأقوال، ويُبصر حقائقها، قال -رحمه الله-: (ميِّز لنا) وهو يوجه هذا الخطاب إلى ابن فورك، يقول: (**ميِّز لنا بين هذا الرب الذي تثبته وبين المعدوم**).

الحقيقة أن هذا الذي تصف به ربك -سبحانه وتعالى- لا يعدو أن يكون وصفًا للمعدوم، ونقل شيخ الإسلام -رحمه الله- هذه الكلمة في ((درء التعارُض)) في الجزء السادس بصيغةٍ أخرى، فإنه قال: (إذا أردت أن تصف المعدوم، فهل تأتي بأحسن من هذا الوصف؟)، يعني هذا أحسن وصفٍ، وأدق وصفٍ للشيء المعدوم، فكيف لك أن تصف الله العظيم، الذي له المثل الأعلى، والوصف الأكمل، والأسماء الحسنى، والنعوت الجليلة الجميلة -سبحانه وتعالى-، كيف تصفه بهذا الوصف؟

ولم يجِد ابن فورك ردًا على هذا، إلا أنه خاطب وكاتب أبا إسحاق الإسفراييني بهذا الاستشكال الذي ما عرف له جوابًا فعلًا، الحقيقة أن هذا القول يستلزم أن يكون الله -عز وجل- معدومًا، وما وجد أبو إسحاق جوابًا، كما يقول شيخ الإسلام -رحمه الله- إلا أن قال: إنه لو كان خارج العالم لكان جسمًا، هذه خلاصة التحقيق، إنه لو كان خارج العالم لكان جسمًا.

وكلمة الجسم هذه فيها تفصيلٌ، وفيها إجمالٌ، سنتكلم عن تفصيله وإجماله إن شاء الله لاحقًا.

المقصود أن حقيقة هؤلاء تؤول إلى وصف الله -سبحانه وتعالى- بأنه معدوم، ويجعلونه من جنس المعدومات، بل يجعلونه من جنس الممتنعات، من تعمَّق أكثر في مقالاتهم، ولاسيما من كان منهم قد بلغ الغاية في التعطيل، ونِسبة السلوب إلى الله -سبحانه وتعالى-، يجد أن خلاصة قولهم أنه يصف الله -عز وجل- بالممتنعات، وهذا أقبح من وصفه بالمعدومات، أو بما يستلزم كونه من جنس المعدومات.

قال -رحمه الله-:

وكذلك كونه لا يتكلم، أو لا ينزل، ليس في ذلك صفة مدحٍ ولا كمال.

بل حتى المعدوم يمكن أن تقول في حقه: إنه لا يتكلم، وإنه لا ينزل، وإنه لا يستوي، وإنه كذا، وكذا، فأي مدحٍ وكمالٍ في هذا.

بل هذه الصفاتُ فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات، فهذه الصفات منها ما لا يتصف به إلا المعدوم، ومنها ما لا يتصف به إلا الجماد أو الناقص.

كما قلنا في الدروس الماضية: إن مآل قول هؤلاء ولابد، وصف الله -سبحانه وتعالى- إما بأوصاف الجامدات، أو أوصاف الناقصات، أو أوصاف المعدومات، أو أوصاف الممتنعات، لا يخرج قولهم عن هذا اللازم، كما بيَّن المؤلف -رحمه الله-.

قال -رحمه الله-:

فمن قال: لا هو مباينٌ للعالم ولا مداخلٌ للعالم، فهو بمنزلة من قال: لا هو قائمٌ بنفسه ولا بغيره، ولا قديمٌ ولا محدَث، ولا متقدمٌ على العالم ولا مقارن له.

أي وجودٍ لمن كانت هذه صفته، وهل هذا إلا الإلحاد، والإنكار الصريح لوجود الخالق العظيم -سبحانه وتعالى-، فضلًا عن إثبات الكمال له.

قال -رحمه الله-:

ومن قال: إنه ليس بحي ولا سميع ولا بصير ولا متكلم، لزمه أن يكون ميتًا أصم أعمى أبكم.

وهذا يجرنا إلى ذكر قاعدة مهمة في باب الصفات، وهي أن **نفي الصفة الثبوتية عن الله سبحانه يستلزم وصفه بضدها من النقص**.

أُعيد، نفي الصفة الثبوتية عن الله -عز وجل- وأنت خبيرٌ بأن كل صفةٍ ثابتةٍ له فهي كمال، إذن، أي نفيٍ لصفةٍ ثابتةٍ لله -عز وجل-، فإنه يستلزم ولابد إثبات النقص له؛ لأنه سيوصف بضدِّ ذلك من النقص، من لم يصف الله -عز وجل- بالبصر فإنه واصفٌ له بالعمى ولابد، من لم يصف الله -عز وجل- بالسمع، فإنه واصفٌ له بالصمم ولابد، من لم يصف الله -عز وجل- بالكلام، فإنه واصفٌ له بالبكم ولابد، وقِس على هذا، كل نفيٍ لصفةٍ ثبوتية، فإنه يستلزم وصف الله -عز وجل- بضدها من النقص.

افهم هذه القاعدة على عكس ما فهمت القاعدة السابقة، ولذلك من منهج أهل السنة والجماعة، الذي مضى عليه السلف وأتباعهم، أنهم يُثبتون الصفة لله -عز وجل- من خلال نفي نقيضها.

من مسالك إثبات الصفات العقلية لله -سبحانه وتعالى-، إثبات الصفات لله -عز وجل- بمسلك العقل، أن السلف كانوا يستدلون على ثبوت الصفة له، بنفي نقيضها، هل تصف الله -سبحانه وتعالى- بالصمم؟ **إذا قال: لا، نقول:** إنه يلزمك إثبات السمع له؛ لأنه

لو لم كن سميعًا، كان أصم، والصمم مما يجب تنزيه الله -عز وجل- عنه؛ لأنه نقصٌ بإجماع العقلاء، وقِس على هذا بقية الصفات.

قال رحمه الله :

ومن قال: إنه ليس بحيٍّ ولا سميعٍ ولا بصيرٍ ولا متكلمٍ، لزمه أن يكون ميتًا أصم أعمى أبكم.

هذه المسألة من المسائل المهمة في باب الصفات، ينبغي على طالب العلم أن يتنبه لها، وهي أنَّ **من طرق أهل السنة في إثبات صفات الكمال لله -سبحانه وتعالى- هذه الطريق، وهي طريق أثريةٌ عقلية مضى عليها السلف وأتباعهم، وهي إثبات صفات الكمال بنفي نقائضها**، وهذه الطريق غيرُ الطريق الأخرى التي تعرفنا عليها سابقًا، وهي: قياس الأَوْلى، فإنَّ تلك من باب إثبات صفات الكمال بأنفسها، وهذه فيها إثبات صفات الكمال بنفي نقائضها، ومبنى هذه القاعدة على أمرٍ عقلي مُسَلَّمٌ به باتفاق العقلاء، وهو: أنَّ نفي الصفة إثبات لنقيضها، فنفي الحياة إثبات للموت، ونفي العلم إثبات للجهل، ونفي العدل إثبات للظلم، ونفي المداخلة إثبات للمباينة، وَقَسْ على هذا.

إذن صفاتُ الله -عز وجل- صفات كمال؛ لأنَّه لو كان خاليًا عنها لاتصف بضدها الذي هو نقص، أليس كذلك؟ صفات الله -عز وجل- التي هي صفات كمال يجب أن يكون موصوفًا بها، لأنه لو كان خاليًا عنها لكان متصفًا بنقيضها، ونقيضها نقص، والله -عز وجل- قد ثبت -بالنقل والعقل، واتفاق جميع المسلمين- أنه منزه عن كل نقص -جل ربنا وعز- فإذا كان يتنزه عن النقص وجب أن يكون متصفًا بنقيض هذا النقص، وهو الكمال.

إذن نثبت لله -عز وجل- صفة الكمال من خلال نفي نقيضها الذي هو نقص.

وأنت خبير -يا رعاك الله- بأن الصفتين المتقابلتين اللتين تتقابلان بالسلب والإيجاب، يعني: اللتين تتقابلان تقابل التناقض، لا بد من ثبوت إحداهما، ونفي الأخرى، يمتنع في العقل اجتماعهما، ويمتنع في العقل ارتفاعهما، يجب ثبوت أحد هاتين الصفتين المتقابلتين بالسلب والإيجاب، وبناءً عليه متى نفينا الذي هو نقص، ثبتَ الذي هو كمال.

إذًا لو لم يكن الله -عز وجل- موصوفًا بالسمع، لكان موصوفًا بالصمم، والصمم نقصٌ عند العقلاء، والنقص ينزه الله -عز وجل- عنه، إذًا واجبٌ أن يكون الله سميعًا.

لو لم يكن الله -عز وجل- متصفًا بالبصر، لكان موصوفًا بما يقابل هذه الصفة، وهي صفة العمى، والعمى كمال أو نقص؟ نقص.

إذًا وجب أن يكون الله بصيرًا، فأحد الأمرين ثابت لله -عز وجل- ولا بد، إمَّا البصر، وإما العمى، بمعنى: إما الكمال، وإما النقص، فأي الأمرين الله -عز وجل- أحق به، الكمال أم النقص؟ لا شك ولا ريب أنه الكمال.

إذًا نحن نثبت لله -عز وجل- صفة الكمال من خلال طريق هي نفي النقيض، فالصفتان المتقابلتان المتناقضتان إذا انتفى عن الله -عز وجل- الصفة التي هي نقص، ثبت لله -عز وجل- الصفة التي هي كمال لله -عز وجل- وهذا قد جاءت الإشارة إليه في كتاب الله -سبحانه وتعالى- ومن ذلك قول الله -سبحانه وتعالى- عن إبراهيم عليه السلام: ﴿**يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا**﴾[مريم:٤٢].

استدل إبراهيم عليه السلام بأن آلهة أبيه باطلة؛ لأنَّ هذا الذي يعبده أبوه وقومه، إنما هو إله متصف بصفات نقص، فثبت أن الله -عز وجل- متصف بالكمال؛ لأنَّ الله -عز وجل- لا شك أن له الكمال، فإذا كانت هذه الآلهة موصوفة بالنقص، كانت لا تستحق العبادة، فثبت أن الله موصوفٌ بالكمال، لأنه المستحق للعبادة، أو بذا تبين لنا أنه المستحق للعبادة.

وقل مثل هذا فيما أخبر الله -عز وجل- به عن عجل قوم موسى: ﴿**أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لا يُكَلِّمُهُمْ وَلا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا**﴾[الأعراف:١٤٨]. فدل هذا على أن المتصف بهذه الصفة التي هي نقص، وهي صفة الخرس الذي هو عدم الكلام، وأنه لا يهديهم، دل هذا على أنه ناقص، والناقص لا يستحق أن يعبد، بخلاف المعبود الحق، وهو الله -سبحانه وتعالى- فإنه ليس كهذه الآلهة التي عبدها المشركون، فثبت أنه متصف بالكمال، فكان بهذا مستحقًّا للعبادة.

المقصود أن هذه الطريق طريق مهمة استدل بها أهل السنة والجماعة، ووافقهم بعض المتكلمين، فأصابوا حينما استدلوا بهذه الطريق، استدلوا بهذا الدليل على إثبات الصفات التي أثبتوها، فإن من مقتصدة المعطلة الذين ليسوا بغلاة، من أثبت لله -عز وجل- بعض الصفات.

من ذلك أولئك الذين أثبتوا لله -عز وجل- صفات المعاني التي يسمونها الصفات النفسية، فإنهم أثبتوا السمع والبصر لله -سبحانه وتعالى- أو أثبت كثيرٌ منهم صفة السمع والبصر لله -سبحانه وتعالى- من خلال هذه الطريق، وهذا مما استفادوه من طريقة السلف ومنهجهم، ليس شيئًا انفردوا به، أو ابتدأوه هم، إنما هو شيءٌ استفادوه من منهج أهل السنة والجماعة، فأصابوا من هذه الجهة، حيث إنهم أثبتوا لله -عز وجل- هاتين الصفتين لله -سبحانه وتعالى- وإثباتهم لهاتين الصفتين بهذه الطريق سيبقى حجة عليهم في الصفات التي نفوها عن الله -سبحانه وتعالى- فإن هذه الطريق طريق مضطردة، بمعنى: تطرد في جميع الصفات. **فما بالهم استعملوها في بعض، ولم يستعملوها في بعض؟ فإن هذا ولا شك من التناقض**، إذا كان الله -عز وجل- عندهم متصفًا بالسمع والبصر، لأنه لو لم يكن كذلك لكان متصفًا بالعمى والصمم، وهذا نقص، فيجب نفيه عن الله - عز وجل - إذا كان الأمر كذلك، فإنه يقال لهم: ولماذا أنتم تنفون عن الله -عز وجل- صفة الحكمة، مع أن العقل يقتضي أنه لو لم يكن متصفًا بالحكمة، لكان متصفًا بضدها من العبث ونحوه، وهذا نقص يجب تنزيه الله -عز وجل- عنه، فواجب إذًا أن يُثبت له صفة الحكمة - جل وعلا - وقل مثل هذا في بقية الصفات التي نفوها عن الله -عز وجل-.

إذن هم وإن كانوا أحسنوا من جهة، لكنهم أساءوا من جهة أخرى حينما تناقضوا، فلم يطردوا هذه الطريق.

بعد أن بين المؤلف - رحمه الله - هذه الطريق المهمة في إثبات الصفات، عقب عليها بإيرادٍ أورده أهل البدع على هذا المسلك وعلى هذا الدليل، وقد سبق أن تكلم عنه شيخ الإسلام - رحمه الله - وبينا وجه الرد على ذلك من خمسة أوجه ، وقلت: إن المؤلف - رحمه

الله – سيتكلم عن هذا الموضوع في القاعدة الأولى، وسيعيد الكلام أيضًا من وجه آخر عن هذا الموضوع في القاعدة السابعة.

قال رحمه الله:

فإن قال: العمى عدم البصر عمّا من شأنه أن يقبل البصر، وما لا يقبل البصر كالحائط لا يقال: له أعمى ولا بصير.

قيل له: هذا اصطلاح اصطلحتموه، وإلا فما يوصف بعدم الحياة والسمع والبصر والكلام، يمكن وصفه بالموت والصمم والعمى والخرس والعجمة.

ذكر المؤلف - رحمه الله - إيرادًا أورده الجهمية، ومن فوقهم من المعطلة الذي هم أشد غلوًّا في التعطيل من الجهمية كالقرامطة أوردوا إيرادًا، وهذا الإيراد ذكرت لك سابقًا أنه قد استشكل عند بعض أساطين المتكلمين، وما انفصلوا عنه بشيء يذكر، والحق أن هذا الإيراد ليس بشيء، ولا وجه له، إن أعطي حقه من التأمل، ورزق الله -عز وجل- المتأمل التوفيق والبصيرة.

القوم يقولون: نحن نسلم بأن الصفتين المتقابلتين تقابل السلب والإيجاب، وهذا ما عرفناه بأنه تقابل: التناقض، فالنقيضان هما اللذان لا يجتمعان، ولا يرتفعان في الشيء الواحد في الوقت الواحد، وهذا قلنا كالوجود والعدم، والحركة والسكون، وما إلى ذلك، يقولون: نحن نسلم بهذا، لو كانت صفتا السمع والصمم مثلاً من قبيل الصفات المتقابلة تقابل السلب والإيجاب، لكن نحن لا نسلم بذلك، بل نقول: إنهما متقابلتان تقابل العدم والملكة.

تكلمنا عن التقابل، وقلنا: إن المتقابلين ينقسمان إلى أربعة أقسام، كررنا هذا الكلام غير مرة، تقابل العدم والملكة هو جزء من تقابل السلب والإيجاب، إنما الفرق أن تقابل العدم والملكة مخصوص بالمحل الذي يكون قابلاً لذلك، وأما ما لم يكن قابلًا لذلك، فإنه يجوز رفع الصفتين المتقابلتين.

من خواص المتقابلين تقابل العدم والملكة، أنه يجوز رفع الصفتين المتقابلتين عن المحل الذي ليس قابلًا لهاتين الصفتين، ومثلوا لهذا بالسمع والبصر، فإن السمع يقابله الصمم، وهاتان الصفتان يمكن نفيهما أي رفعهما عن هذه الأسطوانة أو ذاك الحائط، وذلك

لأن هذا المحل - قالوا - غير قابل أصلاً لهذه الصفة أو ما يقابلها، قالوا: ونحن نقول إن الله -عز وجل- غير قابل أصلاً للاتصاف لا بهذه الصفة ولا بما يقابلها. استدلالكم هذا الذي استدللتموه صحيح لو كانت الصفتان متقابلتين تقابل التناقض، تقابل السلب والإيجاب، فإن هذا التقابل يطرد فيه الحكم، فيقال في كل شيء، وفي كل حال، إن هاتين الصفتين لا ترتفعان، ولا تجتمعان.

أما إذا كان التقابل تقابل العدم والملكة، فالأمر يختلف، فإنهما لا يجتمعان، ولا يرتفعان في المحل القابل، ويجوز ارتفاعهما في غير القابل، قالوا: والله -عز وجل- نقول إنه لا يقبل أصلاً أن يكون سميعًا أو أصم، أو يكون بصيرً أو أعمًى، وقل مثل هذا في بقية الصفات، كالكلام، مع الخرس إلى غير ذلك.

إذًا هم يقولون صفة السمع مع الصمم متقابلتان تقابل العدم والملكة، فيجوز رفعهما عن الله -سبحانه وتعالى- بأن يقال: لا سميع، ولا أصم، والسبب أن الله -عز وجل- أصلًا لا يقبل الاتصاف بواحدة من هاتين الصفتين.

المؤلف - رحمه الله - أجاب عن هذا الإيراد في هذا الموضع بأجوبة أربعة، وجوابان منها كانا بالمنع، وجوابان كانا على سبيل التسليم لكن مع المعارضة، وكنت أوردت فيما مضى معنى كلام شيخ الإسلام - رحمه الله - ، لكن هناك جوابٌ لم يتعرض له شيخ الإسلام - رحمه الله - في هذا الموضع أحب أن أنبهك عليه، وهو: **أن الصفات في حق الله - عز وجل- لا يمكن أن يكون التقابل بينها وبين ما يقابلها من قبيل تقابل العدم والملكة، هذا لا يرد أصلاً في الصفات التي تتعلق بالله - سبحانه وتعالى- أو تنفى عن الله -عز وجل-** لم؟لأن الصفات في حق الله -عز وجل- إما أن تكون واجبة، وإما أن تكون ممتنعة، أما أن تكون من قبيل الممكن، يعني تكون ممكنة في حق الله أو غير ممكنة في حق الله -عز وجل- فهذا غير وارد أصلاً، انتبه لهذا حينما يقول هؤلاء إن التقابل بين السمع والصمم من تقابل العدم والملكة، ما هو تقابل العدم والملكة؟ الملكة قالوا: هي كل معنًى وجوديٍّ أمكن أن يتصف به الشيء، انتبه إلى قولهم، أمكن أن يتصف به الشيء، إما باعتبار جنسه، أو باعتبار

نوعه، أو باعتبار عينه، المهم أنهم يقولون إن الملكة هي المعنى الوجودي الذي يمكن أن يتصف به الشيء، والعدم هو: ارتفاع هذه الملكة.

وعليه فيمكن أن نقول: إن الإنسان يمكن أن يكون سميعًا، ويمكن أن يكون أصم، الإنسان يمكن أن يكون متكلمًا، ويمكن أن يكون أخرس، الإنسان يمكن أن يكون بصيرًا، ويمكن أن يكون أعمًى، هذا في حق المخلوق متوجه، كون الصفة ومقابلها تكونان ممكنتين في حق الإنسان، هذا وارد، أما في حق الله -سبحانه وتعالى- فهذا التقسيم لا يرد، الله -عز وجل- الصفة في حقه إما أن تكون كمالًا، فهي بهذا واجبة في حقه، أو تكون نقصًا، فتكون ممتنعة في حقه.

إذن الكلام عن أن الصفات في حق الله -سبحانه وتعالى- يمكن أن تتقابل تقابل العدم والملكة هذا غير وارد أصلاً في حق الخالق، إنما هذا يمكن أن يكون في حق المخلوق، لأن الله -عز وجل- واجب الوجود، والمخلوق ممكن الوجود، وبالتالي صفاته تدخل في قبيل الممكن، أما الله - عز وجل - فلا محل أصلاً لأن يقال: هذه الصفة يمكن أن يتصف بها، ويمكن ألا يتصف بها.

هذا حاول أن تتأمله، إن اتضح لك فبها، وإلا فالأمر على كل حال يسير، بالمناسبة هذا الموضع وما بعد إلى نهاية هذه القاعدة فيه بحث عقلي دقيق، يحتاج إلى شيء من التركيز، وإني أوصيك يا طالب العلم في مثل هذا المقام الذي قد تستشكل فيه بعض المباحث أن تسعى إلى أن تركز وتفهم، والعلم بكل حال ليس أمرًا مستغلقًا، إنما هو أمر إن أعطي حقه من التأمل سيتضح بإذن الله -عز وجل- حتى المشكل.

لكن الذي أريد أن أقول: إنه وإن بقي الشيء مشكلاً، فهذا ليس بالشيء المعضل، فالمشكل يبقى مشكلاً، وطالب العلم قد يستشكل بعض المسائل، استشكاله بعض المسائل يدل على أنه يطلب العلم، إذًا هو يبحث وينظر ويتأمل، وبالتالي يقع عنده ما قد يستشكل، المشكل يقع مُشكلاً، وينحل بتوفيق الله -عز وجل- مع مرور الأيام والليالي.

الذي أريد أن أقول: أنه لا ينبغي أن يكون وقوع المشكلات سببًا في إعراضك عن العلم، بعض الناس إذا قرأ في كتاب، فإنه إذا وقف على بعض المسائل التي ما استوعبها جيدًا، ربما رمى بالكتاب، وربما أساء الظن بنفسه من جهة البلادة، وعدم الفهم، أو أساء الظن في العلم من جهة أنه شيء صعب ولا يمكن الوصول إليه، وبالتالي ينقطع، يصاب بالقنوط.

وهذا من الأمر الذي لا ينبغي على طالب العلم أن يقع فيه، المشكلات تبقى مشكلات، دعها في زاوية المشكلات، وستنحل - إن شاء الله - إن لم يكن اليوم فغدًا، وإن لم يكن غدًا فبعد سنة، وإن لم يكن بعد سنة فبعد عشرة سنوات، ما المشكل؟ لم يزل أهل العلم على هذا تبقى عندهم مشكلات تنحل مع مرور الأيام والليالي.

أما إنه إذا وقفت على مشكل انقطعت، أو أصابك اليأس والقنوط، فضعف حرصك على العلم، هذا ليس بالمسلك الرشيد، المطلوب أن تكون حريصًا، **والحرص وسط بين حالتين:**

اللامبالاة.

أو القنوط.

بعض الناس لا مبالٍ، لا فرق عنده بين أن يفهم، أو ألا يفهم، المهم أن يمر على الكتاب، المهم أن يقول: أنا قرأت كذا، ومررت بهذا الكتاب على الشيخ الفلاني، ربما شيء من التفاخر أو شيء من الشعور الذاتي بأنه قطع شيئًا، مع أنه لم يفهم شيئًا كثيرًا مما قرأ، يقابل هذا من إذا مرت به المشكلات أصابه من الضيق والفتور واليأس ما الله به عليم.

والذي ينبغي أن تكون حريصًا، احرص على أن تفهم، وأن تستوعب، وأن تبحث، فإن انحل الأمر لك، فالحمد لله، وإلا فإنه سينحل لاحقًا، وكم من طلبة العلم من إذا مرت به المشكلات أبقاها بحالها، ثم أعاد الكرة بعد مدة، فإن لم تنحل، أعاد الثالثة والرابعة، ربما في الخامسة أو السادسة تنحل، فهكذا ينبغي أن تكون في مثل هذه المسائل.

قال رحمه الله:

قيل له: هذا اصطلاح اصطلحتموه، وإلا فما يوصف بعدم الحياة والسمع والبصر والكلام يمكن وصفه بالموت والصمم والعمى والخرس والعجمة.

شيخ الإسلام هنا لا يسلم بصحة هذا القسم أصلاً، لا يسلم بصحة قسم المتقابلين تقابل العدم والملكة، انتبه، شيخ الإسلام وأهل العلم قبله وبعده، يعلمون قاعدة لا مشاحة في الاصطلاح، لكن يعلمون أيضًا أن هذه القاعدة مقيدة لا مطلقة، لا مشاحة في الاصطلاح ما لم يترتب على هذا الاصطلاح إحقاق باطل، أو إبطال حق، أما إذا ترتب على الاصطلاح إبطال حق، أو إحقاق باطل، لم يُسَلَم بهذا الاصطلاح، هنا حينما ترتب على هذا الاصطلاح الذي ذكروا وهو التقابل، تقابل العدم والملكة، لما ترتب على هذا التذرع إلى نفي صفات الله سبحانه وتعالى هنا قال لهم شيخ الإسلام: قفوا، نحن لا نسلم أصلاً بهذا الاصطلاح، ما الدليل على هذا الذي اصطلحتم عليه حينما تقولون: إن السمع والصمم والعمى والبصر متقابلان تقابل العدم والملكة، وبالتالي فلا يوصف بأحد الوصفين إلا ما كان قابلاً لهذا المحل، وما ليس قابلًا فإنه لا يوصف بذلك، ما الدليل على هذا الأمر إن كان الأمر شرعيًّا، فهاتوا الدليل عليه، ولا دليل عليه، وإن كان عقليًّا هاتوا الدليل على أنه عقلي، ولا دليل على أنه عقلي، إنما هو اصطلاح محض، إن كان الأمر راجعًا إلى اللغة، فاللغة لا تساعدكم، بل اللغة على خلاف ما قلتم، فإنه في اصطلاحكم لا يصح وصف الأرض بالموت، مع أنَّ اللغة قد جاء فيها وصف الأرض بالموت، أليس الله - سبحانه وتعالى - يقول: ﴿**وَآيَةٌ لَهُمُ الأَرْضُ الْمَيْتَةُ**﴾[يس:٣٣]؟ وعندكم لا يصح أن توصف بالموت، فإن الأرض محل غير قابل لا لحياة، ولا لموت، فلا تثبت إحدى الصفتين في هذا الموضع، وهذا أمر غير صحيح.

النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو أفصح العرب، -اللَّهم صل وسلم عليه-، يقول كما عند أبي داود وأحمد وغيرهما بإسناد صحيح: «**من أحيا أرضًا ميتةً فهي له**»، العرب يتكلمون بهذا كثيرًا، يقولون مثلاً: فلان ليس له مال صامت ولا ناطق، يقولون: مال

صامت، ومال ناطق، المال الصامت قالوا: الذهب والفضة، والناطق قالوا: الغنم والإبل، مع أنهم هؤلاء المتكلمين، يقولون: إن مثل الذهب والفضة لا يوصف لا صمت ولا نطق، وقل مثل هذا في نظائر كثيرة.

إذًا هذا الذي ذكرتم شيء ما ساعدتكم عليه الأدلة الشرعية، ولا العقلية، ولا اللغة، ما بقي إلا أنه اصطلاح محض اصطلحتم عليه، ثم بنيتم عليه بعد ذلك هذه الأحكام، فنحن لا نسلم لكم بهذا الأمر، بل التقابل بين السمع والصمم، وبين العمى والبصر، الحق أنه من قبيل التقابل بين السلب والإيجاب، وليس من قبيل التقابل بين العدم والملكة.

قال رحمه الله:

وأيضًا فكل موجود يقبل الاتصاف بهذه الأمور ونقائضها، فإن الله قادر على جعل الجماد حيًّا، كما جعل عصى موسى - عليه السلام - حيّة، ابتلعت الحبال والعصي.

هذا وجه آخر أيضًا بالمنع، القوم يقولون: إن الملكة كل معنى وجودي أمكن أن يكون الشيء متصفًا به.

والسؤال: هل يمكن في قدرة الله -سبحانه وتعالى- أن يجعل الجماد ناطقًا بصيرًا سميعًا أم لا؟ هم يقولون: أمكن.

فنقول: هل في قدرة الله -سبحانه وتعالى- أن يجعل هذه الأمور واقعة وبالتالي ممكنة؟

الجواب: نعم، فإذا نظرنا إلى قدرة الله -سبحانه وتعالى- أمكن في كل شيء أن يقال فيه: إنه قابل لهذه الصفة، وقابل لمقابلها.

فالله -سبحانه وتعالى- قد جعل عصا موسى - عليه الصلاة والسلام - حية تسعى، وكذلك الله -سبحانه وتعالى- أنطق الجماد، فالطعام سبَّح، والحجر سلَّم، والجذع حنَّ، والجلود تنطق، وتقول: أنطقنا الله، فهذا في قدرة الله -سبحانه وتعالى- ليس بممتنع، بل الله -عز وجل- قادر على أن يجعل هذه الأشياء جميعًا محلاًّ قابلًا لهذه الصفات، أو مقابلها، وبالتالي ستكون جميعًا من قبيل المتقابلات تقابل السلب والإيجاب.

هذا الجواب الثالث، ما قبله الثاني، وما قبله الأول، والآن الثالث.

وأيضًا: فالذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات أعظم نقصًا مما يقبل الاتصاف بها مع اتصافه بنقائضها، فالجماد الذي لا يوصف بالبصر ولا العمى، ولا الكلام ولا الخرس، أعظم نقصًا من الحي الأعمى الأخرس.

هذا الجواب على سبيل التسليم، سلمنا جدلًا بأن هناك أشياء لا يمكن أن تتصف بهذه الصفة أو بما يقابلها، سلمنا بهذا جدلًا، فإننا نقول: إن الذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات المتقابلة أعظم نقصًا ممن يقبل الاتصاف بها مع اتصافه بنقائضها.

يريد أن يقول: إن الذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات أصلاً أعظم نقصًا ممن يقبل الاتصاف بها، أو بضدها، أو بما يقابلها، يقبل الاتصاف بها أو بما يقابلها، فالجماد الذي لا يوصف بالبصر ولا العمى، ولا الكلام، ولا الخرس، أعظم نقصًا من الحي الأعمى الأخرس، وهذا واضح لا شك فيه، بمعنى أيهما أنقص إنسان أعمى وأصم وأخرس، أو هذه الأسطوانة التي لا توصف لا بعمى، ولا بخرس، ولا بصمم، ولا بما يقابل ذلك؟ أيهما أشد نقصًا؟ لا شك أن الأسطوانة أشد نقصًا.

إذًا أنتم إذا كنتم تفرون من تشبيه الله -سبحانه وتعالى- بالإنسان، أو الحيوان الذي هو قابل للاتصاف بالكلام، والسمع، والبصر، فإنكم ما زدتم على أن شبهتموه - جل ربنا، وعز، وتعالى عن قولكم علوًّا كبيرًا - وصفتموه بالجماد الذي هو غير قابل أصلاً للاتصاف بهذه الصفات، فكان قولكم لا شك أنه أشنع من القول الذي فررتم من إثباته لله - سبحانه وتعالى -

هذا توضيح لما سبق بيانه.

فإذا قيل إن الباري -عز وجل- لا يمكن اتصافه بذلك، كان في ذلك من وصفه بالنقص أعظم مما إذا وصف بالخرس والعمى والصمم ونحو ذلك، مع أنه إذا جُعِلَ غير قابل لهما كان تشبيهًا له بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منهما، وهذا تشبيه بالجمادات لا بالحيوانات، فكيف ينكر من قال ذلك على غيره ما يزعم أنه تشبيه بالحي؟!

فررتم من تشبيه الله - عز وجل - بالحيوان، فوقعتم في تشبيهه - تعالى الله عن قولكم وإفككم - بالجماد.

الجواب الرابع.

قال رحمه الله:

وأيضًا فنفس نفي هذه الصفات نقص، كما أن إثباتها كمال، فالحياة من حيث هي، هي - مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها - صفة كمال، وكذلك العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والفعل ونحو ذلك، وما كان صفة كمال فهو - سبحانه وتعالى - أحق بأن يتصف به من المخلوقات، فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به لكان المخلوق أكمل منه.

وهذا معلوم الفساد بالضرورة، هذا هو الجواب الرابع من المؤلف – رحمه الله – وهو أيضًا على تسليم صحة ما قالوا من التقابل بين العدم والملكة، فإننا نقول لهم: إنه بغض النظر عن نوع التقابل، هل هو من تقابل السلب والإيجاب، أو من تقابل العدم والملكة؟ بغض النظر عن هذا، هذه الصفة التي تنفوها عن الله –عز وجل– هي كمال، وعدمها نقص، مهما كان نوع التقابل في هذه الصفات، فالحياة والسمع والكلام والبصر والعلو وما إلى ذلك، كل ذلك كمال أو نقص؟ لا شك أنه كمال بغض النظر عن كون التقابل في هذه الصفة وما يقابلها تقابل سلب أو إيجاب، أو تقابل عدم أو ملكة، هي صفة كمال، وما يقابلها صفة نقص.

فإذا كان المخلوق يتصف بهذه الصفة التي يُقر العقل بأنها كمال، فإننا نقول: إن الله – عز وجل – أولى أن يكون متصفًا بالكمال من المخلوق، وهذا مبني على القاعدة التي تكلمنا عنها سابقًا، وهي قاعدة قياس الأَوْلَى، التي هي من معنى كون الله –عز وجل– له المثل الأعلى، يعني: الوصف الأكمل، كل كمال اتصف به المخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه، فالله –عز وجل– أولى به؛ لأن المخلوق ما استفاد كماله إلا من خالقه، فكان خالقه أحق وأولى بالكمال، وإلا للزم أن يكون المخلوق أكمل من خالقه، وهذا معلوم الفساد بالضرورة، يعلم كل عاقل يقر بالخلق، يقر بوجود الخالق – سبحانه – أنه يستحيل أن يكون مخلوق أعظم وأكمل من خالقه، تعالى الله – عز وجل – عن ذلك علوًّا كبيرًا.

هذه أوجه أربعة يرد بها على الإيراد الذي أورده هؤلاء المعطلة على تلك القاعدة التي ذكرت لك، وهي إثبات الصفة التي هي صفة كمال لله -عز وجل- بنفي نقيضها.

قال رحمه الله:

واعلم أن الجهمية المحضة كالقرامطة ومن ضاهاهم ينفون عنه - تعالى - اتصافه بالنقيضين، حتى يقولوا: ليس بموجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي.
ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع في بدائه العقول، كالجمع بين النقيضين.

مصطلح الجهمية أظن أنني تكلمت سابقًا عنه، وقلت إنه يطلق باعتبارين:

الأول: اعتبار عام، حيث يوصف كل معطل بأنه جهمي أو من الجهمية.

وثمة اعتبار خاص يطلق على جهم بن صفوان وأتباعه خاصة.

المؤلف هنا استعمل كلمة جهمية بالاعتبار العام الذي يشمل جميع المعطلة، فيقول: (**إن الجهمية المحضة**) يريد المعطلة الغلاة كالقرامطة، ومر بنا - سلمكم الله - الكلام عن قولهم في صفات الله -عز وجل- حيث إنهم يسلبون عن الله -عز وجل- النقيضين.

أعاد المؤلف - رحمه الله - ها هنا قولهم، فقال عنهم: إنهم ينفون عنه - تعالى - اتصافه بالنقيضين، ومعلوم أن رفع النقيضين كالجمع بين النقيضين كلاهما ممتنع، حتى يقولوا: (**ليس بموجود، ولا ليس بموجود**)، ليس بموجود يعني: لا موجود، ولا ليس بموجود، ما معنى لا ليس بموجود؟ نفي النفي إثبات، إذًا هم يقولون: ليس بموجود ولا معدوم، ليس موجودًا وليس معدومًا، هذه خلاصة ما يقولون، لا حي، ولا ليس بحي، لا ليس بحي يعني ميت، إذًا يقولون لا حي ولا ميت، إن قلت لا حي ولا ميت، أو قلت لا حي ولا ليس بحي، فالكلمتان أو العبارتان شيء واحد.

(**ينفون عن الله -عز وجل- النقيضين**)، فالوجود والعدم، والحياة والموت أمران متقابلان تقابل سلب وإيجاب، بمعنى أنهما متناقضان، لا يمكن أن يكون الشيء أي شيء إلا موجودًا أو معدومًا، ليس هناك حالة وسط، وليس هناك حالة ثالثة أن يكون الشيء لا موجودًا ولا معدومًا، كذلك بالنسبة للحياة والموت، كذلك بالنسبة للحركة والسكون، والداخل والخارج، المباينة أو المداخلة، إلى غير ذلك، هذه كلها تتقابل تقابل السلب والإيجاب، وعند كل عاقل لا يمكن أن يجتمع النقيضان، كما أنه لا يمكن أن يرتفع

النقيضان، أما القوم فإنهم خرجوا عن حدود العقل، لأنهم عصوا الله -عز وجل- بعقولهم، فأفسد الله -عز وجل- عليهم عقولهم، فصارت عقولهم ضُحكة للعقلاء، والحمد لله على العافية، نحمد الله أن عافانا من هذه الأهواء.

قال رحمه الله:

وآخرون وصفوه بالنفي فقط، فقالوا: ليس بحي ولا سميع ولا بصير، وهؤلاء أعظم كفرًا من أولئك من وجه، وأولئك أعظم كفرًا من هؤلاء من وجه.

أشار ثانيًا إلى فرقة أخرى من المعطلة، وهم الذين لا يصفون الله - تعالى - إلا بالسلب، وصفهم لله -عز وجل- إنما هو بالسلوب، تذكرون أننا تكلمنا عن هذا، حينما أورد المؤلف - رحمه الله - أقوال المعطلة، فذكر قول هؤلاء القرامطة، وذكر بعده قول طائفة أخرى من غلاة المعطلة، وهم الفلاسفة ومن تابعهم، هؤلاء إنما يصفون الله -عز وجل- بالنفي، فيقولون: ليس بحي، ليس بسميع، ليس ببصير، ليس بكذا، ليس بكذا، كل الذي يجهدون في وصف الله -عز وجل- به إنما هو النفي، إنما هو السلب.

وقلنا: إن خلاصة مذهب هؤلاء إنما هي وصف الله -عز وجل- بالعدم كما مر معنا في كلام السلطان محمود - رحمه الله - إذا أردت أن تصف المعدوم فبأي شيء تصفه أحسن من هذا الذي تذكر، لا شيء أحسن من هذا الذي تقول في وصف العدم، تعالى الله عن قولهم وإفكهم علوًّا كبيرًا.

المؤلف يقول: هؤلاء يعني الفلاسفة والجهمية والمعتزلة وغيرهم ممن لا يصفون الله -عز وجل- إلا بالسلب، أي بالنفي، يقول: أعظم كفرًا من أولئك من وجه، وأولئك يعني القرامطة الذين سلبوا النقيضين أعظم كفرًا من وجه، هذه المسألة بسطها المؤلف - رحمه الله - في كتابه ((الصفدية)) في أواخر الجزء الأول من الصفدية بسط هذه المسألة المقارنة بين مذهبي القرامطة والفلاسفة ونحوهم في حدود ثلاث صفحات تقريبًا، وذكر فيها كلامًا مركزًا في المقارنة بين هذين المذهبين، كلاهما شر، وكلاهما ضلال، وكلاهما تناقض، وكلاهما كفر.

لكن بالمقارنة بينهما يقول شيخ الإسلام: "إن قول الفلاسفة أشنع وأشد كفرًا من وجه، وإن قول القرامطة أشنع وأشد كفرًا من وجه"، ما وجه هذا الذي ذكره شيخ الإسلام رحمه الله؟

الفلاسفة أشنع قولاً من القرامطة من وجه، وهو: أن العدم في حق الله -عز وجل- على قولهم أولى به من الوجود، الفلاسفة على قولهم: العدم أحق بالله -سبحانه وتعالى- من الوجود.

أما القرامطة فليس أحد الأمرين أولى من الآخر، أو أحق من الآخر، ليس العدم أولى في حقه من الوجود، وليس الوجود أولى في حقه من العدم.

بعبارة أخرى: الفلاسفة يقولون إن الله - سبحانه - ممتنع الوجود واجب العدم.

أما القرامطة فإنهم يقولون: إنه ممتنع الوجود ممتنع العدم، فأيهما أشنع؟

لا شك أن الفلاسفة أشنع، لأن عدم الله - سبحانه وتعالى - على قولهم - سبحانه وتعالى - عما يقولون، لا شك أن العدم في حقه أولى، بل هو واجب، واجب أن يكون معدومًا، ممتنع أن يكون موجودًا.

أما أولئك فكلا الأمرين ممتنع فقط، ممتنع الوجود ممتنع العدم، وليس أن عدمه واجب، فمن هذه الجهة كان قول الباطنية أهون، وكان قول الفلاسفة أكثر أو أشد كفرًا، وأعظم شناعة.

لكن من جهة أخرى الباطنية قولهم أشنع، وكفرهم أعظم، من جهة أنهم ما أثبتوا لله -عز وجل- صفة ثبوتية، ولا أي شيء من جهة الثبوت البتة، ما أثبتوا لله -عز وجل- شيئًا أبدًا، أما الآخرون الفلاسفة ومن ضاهاهم، فإنهم قد قالوا بإثبات شيء في الجملة.

مثلاً الفلاسفة قلنا إنهم وصفوا الله -عز وجل- بالسلوب والإضافات، ولأجل إثباتهم هذه الإضافات قالوا عن الله -سبحانه وتعالى- أو وصفوا الله -عز وجل- بأنه عاشق ومعشوق وعشق، ولذيذ وملتذ ولذة، تلاحظ أنهم أثبتوا شيئًا في الجملة، وإن كانوا عادوا على هذه الإضافات بجعلها أمورًا عدمية بعد ذلك، لكن في الجملة قالوا بإثبات شيء ما، قالوا: إنه موجود بشرط الإطلاق، وقل مثل هذا في الجهمية والمعتزلة، لا بد أن يكونوا قد أثبتوا شيئًا ما، أما أولئك القرامطة فإنهم ما أثبتوا لله -عز وجل- شيئًا البتة، فكان قول القرامطة على هذا أشنع من قول الفلاسفة.

وعلى كل حال، كلا القولين ضلال، كلا القولين كفر، كلا القولين تناقض، ولا يمكن أن يكون القوم قد قالوا بالحق الذي توارد عليه النقل والعقل، وهم بهذه المثابة التي هي غاية التعطيل، وغاية الكفر، نعوذ بالله من هذه الحال.

قال رحمه الله:

فإذا قيل لهؤلاء: هذا يستلزم وصفه بنقيض ذلك كالموت والصمم والبكم.
قالوا: إنما يلزم ذلك لو كان قابلًا لذلك.

رجع المؤلف – رحمه الله – إلى الإيراد السابق، أنهم يقولون إن هذا غير وارد، لأن الله -عز وجل- لا يقبل الاتصاف أصلاً بهذه الصفات، قال الشيخ؟

وهذا الاعتذار يزيد قولهم فسادًا

لماذا؟ لماذا كان هذا الاعتذار يزيد قولهم فسادًا؟ لما سبق الكلام عنه في الوجه الثالث أن الذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات أعظم نقصًا مما يقبل الاتصاف لكنه لا يتصف، فهمتم؟ مرت بنا هذه سابقًا، وقلنا إن الحائط أنقص من الإنسان الأعمى.

وكذلك من ضاهى هؤلاء، وهم الذين يقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، إذا قيل لهم: هذا ممتنع في ضرورة العقل، كما إذا قيل: ليس بقديم ولا محدث، ولا واجب ولا ممكن، ولا قائم بنفسه ولا قائم بغيره.
قالوا: هذا إنما يكون إذا كان قابلًا لذلك، والقبول إنما يكون من المتحيز، فإذا انتفى التحيز انتفى قبول هذين النقيضين.

الآن يناقش المؤلف – رحمه الله – طائفة من الجهمية، لكنهم بالنسبة للذين سبقوا مقتصدة، وأولئك غلاة، لكن هؤلاء أتوا أيضًا بشناعة عظيمة، فكان قولهم فيه سلب للنقيضين، والعجيب أنهم يزعمون أنهم من أهل السنة، بل يزعمون أنهم هم أهل السنة، مع قولهم بهذه الشناعة العجيبة التي هي خارجة عن حدود المعقول، حينما يقولون إن الله -عز وجل- لا داخل العالم ولا خارجه، الحق أن هذا سلب للنقيضين، وهذا ممتنع في بدائه العقول.

بالتالي يكون القوم قد ساروا في طريقة الاستدلال وطريقة الوصف – لا أقول في الوصف – لكن في طريقة الوصف ساروا على نهج أشياعهم وسابقيهم من الجهمية الغلاة، أولئك نقطوا، وهؤلاء رسموا على هذه النقاط، الحقيقة هم قد تأثروا تأثرًا كبيرًا بالمسلك

الذي سار عليه غلاة الجهمية، فأتوا بهذا الأمر العظيم، الذي لازمه وصف الله -سبحانه وتعالى- بالعدم، فالقول بأنه لا داخل العالم ولا خارجه يقتضي ولا بد أنه معدوم، فلا يمكن أن يكون شيء موجود، سواء كان وجوده لذاته أو وجوده بغيره لا يمكن أن يكون إلا داخل العالم أو خارجه، أما أن يكون لا داخل العالم أو خارجه، فهذا لا يكون إلا معدومًا.

قالوا: يعني (**إذا قيل لهم: هذا ممتنع في ضرورة العقل**)، يعني يمتنع سلب النقيضين، هذان نقيضان داخل العالم وخارج العالم نقيضان، لا يجتمعان، لا يمكن أن يكون الشيء داخل العالم وخارج العالم في وقت واحد، كما أنه يمتنع في الوقت الواحد أن يكون لا خارج العالم، ولا داخل العالم، (**قالوا: هذا إنما يكون إذا كان قابلاً لذلك، والقبول إنما يكون من المتحيز، فإذا انتفى التحيز، انتفى قبول هذين النقيضين**) يعني يقولون: كون هذين متقابلين يمتنع ارتفاعهما، إنما يكون في المحل القابل، والله -عز وجل- لا يقبل أن يكون موصوفًا بهذا، أو موصوفًا بضده، كما قلنا في مسألة الكلام والخرس، ومسألة السمع والصمم، وكررنا هذا غير مرة.

إذن إذا قلنا إن الله ليس متحيزًا، انتفى قبول هذين النقيضين، وأمكن رفعهما، قلنا المتقابلان تقابل العدم والملكة من خواص هذا التقابل أنه يجوز رفع الصفتين المتقابلتين، لكن لا يجوز الجمع بينهما، فالحائط تقول: إنه ليس بسميع ولا أصم على قولهم، ولا يجوز أن تقول إنه سميع أصم.

يقول: لما كان غير متحيز جاز لنا أن نرفع الوصفين المتقابلين، فنقول: إنه لا داخل العالم ولا خارجه.

انظر الآن الرد على هذا القول.

فيقال لهم: علم الخلق بامتناع الخلو من هذين النقيضين، هو علم مطلق، لا يستثنى منه موجود.

هذا الجواب الأول، الكلام الذي ذكروا مكابرة محضة، فإن جميع العقلاء يسلمون بأن التقابل بين داخل العالم وخارج العالم تقابل سلب وإيجاب، تقابل نقيضين، وإذا قلتم

بخلاف هذا كنتم مكابرين ولا بد، كل عاقل يدرك أن كل موجودين فأحدهما إما أن يكون داخل الآخر، أو خارجًا عنه، وهذا لا يمكن أن يختلف فيه عاقل، إلا إذا كان مكابرًا، كل موجودين فلا بد أن يكون أحدهما إمَّا داخل الآخر، وإما خارج الآخر.

الله -عز وجل- موجود عندهم، أو لا؟ موجود، والعالم موجود أم لا؟

مع الفرق بين الوجودين، وجود الله -عز وجل- لذاته، وجود الله -عز وجل- لذاته، ووجود العالم بغيره، لكن المهم الله -عز وجل- يسلمون بأنه موجود، والعالم يسلمون بأنه موجود، إذًا لا بد في كل موجودين من أن يكون أحدهما داخل الآخر أو أن يكون خارجه، يستحيل أن يكون هناك جواب أو حال ثالثة، يستحيل، وهذا مما يسلم به جميع العقلاء.

إذًا حينما يريدون إدخال هذا التقابل بين داخل العالم وخارجه في تقابل العدم والملكة، نقول أنتم مكابرون، بل هذا عند جميع العقلاء على تسليم هذا النوع الذي هو تقابل العدم والملكة، لا يمكن أن يكون من تقابل العدم والملكة، بل هذا من تقابل السلب والإيجاب.

يقول: (**علم الخلق بامتناع الخلو من هذين النقيضين هو علم مطلق، لا يستثنى منه موجود**)، ولا يخالف في هذا إلا مكابر، التقابل بينهما من تقابل السلب والإيجاب لا من تقابل العدم والملكة، التقابل بين المباينة والمدخلة من تقابل السلب والإيجاب، لا من تقابل العدم والملكة.

ثم ذكر جوابًا آخر.

قال رحمه الله:

والتحيز المذكور إن أريد به كون الأحياز...

أي تحيز مذكور؟ حينما قالوا: إن الله ليس بمتحيز.

وبالتالي صح لنا أن نقول إنه لا داخل العالم ولا خارجه.

والتحيز المذكور إن أريد به كون الأَحياز الموجودة تحيط به، فهذا هو الداخل في العالم، وإن أريد به أنه منحاز عن المخلوقات، أي مباين لها، متميز عنها، فهذا هو الخروج.

فالمتحيز يراد به تارة ما هو داخل العالم، وتارة ما هو خارج العالم، فإذا قيل: ليس بمتحيز، كان معناه ليس بداخل العالم ولا خارجه.

فهم غيّروا العبارة ليوهموا من لا يفهم حقيقة قولهم أن هذا معنًى آخر، وهو المعنى الذي عُلِم فساده بضرورة العقل، كما فعل أولئك في قولهم: ليس بحيٍّ ولا ميتٍ، ولا موجودٌ ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل.

شيخ الإسلام - رحمه الله - في الجواب الثاني يناقشهم في قولهم إن هذا لا يرد علينا، لأننا نقول إنه ليس بمتحيز، المتحيز هذه الكلمة سيتكلم عنها المؤلف - رحمه الله - في القاعدة الثانية، كلمة (المتحيز) من الألفاظ المجملة، ماذا تريدون بها؟

يقول شيخ الإسلام: المتحيز المعقول من هذه الكلمة إما أن يكون ما تحيط به الأحياز، يعني: يكون داخل الأحياز، أو يكون منحازًا عن غيره، فيكون خارجًا عن العالم، فكلمة المتحيز تشمل الأمرين، وبالتالي إذا قالوا: إن الله ليس متحيزًا، كأنهم قالوا: إنه لا داخل العالم ولا خارجه، أتدري ما نتيجة ذلك؟ نتيجة ذلك أنهم يقولون: إن الله -عز وجل- لا داخل العالم ولا خارجه، لأنه ليس متحيزًا، وهذا بمعنى قولهم: إنه لا داخل العالم ولا خارجه، لأنه ليس داخل العالم ولا خارجه، جعلوا الحجة هي الدعوى نفسها، وهذا ممتنع عند جميع العقلاء أن تجعل الحجة هي الدعوى نفسها، هذا مصادرة على المطلوب، وهذا

نوع من الكيد الذي يقع بين المتناظرين، ونوع من الحيل التي يتخذها المتجادلان، وهذا عند العقلاء مما ينبغي أن يترفع عنه صاحب المروءة.

القوم جعلوا الحجة هي الدعوى نفسها، ما زادوا على ذلك، ولهذا يقول شيخ الإسلام: (**فهم غيروا العبارة ليوهموا من لا يفهم حقيقة قولهم أن هذا معنًى آخر، وهو المعنى الذي عُلِم فساده بضرورة العقل**)، إن المعنى الذي عُلم فساده بضرورة العقل أن النقيضين لا يجتمعان، ولا يرتفعان، والمباينة والمداخلة يعني داخل العالم وخارج العالم أمران متناقضان متقابلان تقابل السلب والإيجاب، وبالتالي يمتنع اجتماعهما، ويمتنع أيضًا ارتفاعهما، فالقوم يقولون: لا داخل العالم ولا خارجه؛ لأنه ليس بمتحيز، فكانت النتيجة أنهم قالوا: إنه لا داخل العالم ولا خارج العالم؛ لأنه ليس داخل العالم ولا خارج العالم، وهذا مما لا ينبغي أن يقع فيه من يريد أن يكون منصفًا في جداله.

حقيقة الأمر أنهم ساروا على الطريقة نفسها التي وقع فيها المتقدمون حينما نفوا عن الله -سبحانه وتعالى- النقيضين، فقالوا: ليس بحي ولا ميت، قالوا: إنه لا موجود ولا معدوم، قالوا: إنه لا عالم ولا جاهل، وقال أصحابنا هؤلاء: إنه لا داخل العالم ولا خارج العالم، وهذا معلوم فساده بضرورة العقل، فإن الذي ليس داخل العالم ولا خارج العالم هو العدم المحض، والله -عز وجل- موجود، والله -عز وجل- له الكمال المطلق في ذاته وصفاته -سبحانه وتعالى- إذًا تبين لنا فساد قولهم، وهذا هو المطلوب.

والله – تعالى – أعلم.

قال رحمه الله:

القاعدة الثانية - أن ما أخبر به الرسول عن ربه - عز وجل - فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف، لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به وإن لم يفهم معناه.

وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها. مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصًا في الكتاب والسنة، متفقا عليه بين سلف الأمة.

هذه القاعدة الثانية من القواعد السبع الجليلة التي دونها الشيخ تقي الدين أبو العباس -رحمه الله- في هذه الرسالة القيمة: الرسالة التدمرية.

وموضوع هذه القاعدة هو: منهج التعامل مع الألفاظ المجملة، وكان من المناسب عقد هذه القاعدة ها هنا لأنه قد سبق معنا في آخر القاعدة الماضية كلام من المؤلف -رحمه الله- عن لفظتي الجهة والتحيز، فانتقل المؤلف -رحمه الله- للكلام عن هذا الموضوع، وهو منهج التعامل مع هذه الألفاظ المجملة التي يستعملها أهل البدع.

كانت الكلمة التي ذكرها في آخر القاعدة الماضية هي: التحيز، والمتحيز.

يقول المؤلف -رحمه الله- ممهدا للكلام عن هذا الموضوع، إنما أخبر به الرسول -صلى الله عليه وسلم- عن ربه -عز وجل- فإنه يجب الإيمان به، سواءٌ عرفنا معناه أو لم نعرف، لأنه الصادق المصدوق -صلى الله عليه وسلم-.

وهذا حقٌ، فإن قاعدة أهل السنة الأصيلة في باب التلقي هي أن الفهم ليس شرطا في الإيمان، الواجب هو الإيمان بكل ما جاء في النصوص، بمعنى: **أن القاعدة في هذا الباب الإيمان مرتبط بثبوت النقل لا بحصول الفهم**؛ قاعدة أهل السنة التي فارقوا فيها غيرهم من أهل الكفر والابتداع أن الإيمان مرتبطٌ بثبوت النقل، المهم أن يثبت النقل، أن يثبت الدليل الذي تضمن كلام الله، أو كلام رسوله -صلى الله عليه وسلم، هذا هو المهم ثبوت النقل، لا حصول الفهم.

بمعنى: أن من جعل قاعدة قبوله للنصوص واستسلامه لها إنما هو فهمه للنص، فإيمانه يدور مع هذا وجودا وعدما، لا شك أنه خالف سبيل المؤمنين، وسار على نهج غير المؤمنين من المشركين الذين قالوا: ﴿ **لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ**﴾[الأنعام:٣]، من كان حاله كذلك، فلا شك أنه قد ضل الضلال المبين.

إذن كل ما ثبت في النصوص فواجب على من آمن بالله ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمدٍ -صلى الله عليه وسلم- رسولًا، واجب عليه أن يؤمن به، فهم معناه أو لم يفهم معناه، مع ملاحظة أمرين:

الأول: أن هذا الكلام لا يُفهم منه البتة أن في كتاب الله أو سنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- ما لا يمكن فهمه من جميع هذه الأمة، هذا فهمٌ خاطئ، وهذا احتمالٌ غير وارد.

لا يمكن أن يكون شيءٌ من الكتاب والسنة مستغلقٌ فهمه على جميع هذه الأمة، يعني: أنه مهما سعى المتأمل والمتدبر في هذه النصوص فإنه لا يمكن أن يصل إلى فهم هذا المعنى، هذا احتمالٌ غير وارد، وقولٌ مرفوض.

إنما يقول أهل السنة والجماعة: إن الكتاب والسنة مفهومان لمجموع الأمة، لا لجميع الأمة.

يعني: الكتاب والسنة مفهومان لا لجميع الأمة، لم يكن فهم الكتاب والسنة شيئا حتميا لكل فردٍ فردٍ من هذه الأمة، إنما يمكن بالنسبة للشخص الواحد أن يكون قد فهم هذا النص أو ذاك، ويمكن أن يكون قد جهل هذا النص أو ذاك، وذاك بالنظر إلى الأفراد يختلف باختلاف قصور العلم، أو قصور الفهم والإدراك، أو سوء القصد والنية، يعني: إما لقصورٍ في العلم؛ هو جاهل، ليس عنده معرفة بلغة العرب، أو بأصول الاستدلال، أو إشرافٍ على النصوص وجمعٍ بينها.

أو يكون عنده ضعف في الفهم، والذكاء، والإدراك.

أو يكون إنسانا ساء قصده، فلم يتدبر الكتاب والسنة بقصد الوصول إلى الحق.

فهذه ثلاثة أسباب تؤدي إلى الجهل بالنصوص في حق الفرد.

أما بالنسبة لمجموع الأمة، فلا بد أن يكون الكتاب والسنة مفهوما، إنما شخصٌ معين لم يفهم نصا معينا في وقتٍ معين، هذا ممكن، لكن الفهم في حق هذا الجاهل ممكن، بمعنى، لو أنه ذهب فسأل أو بحث فإنه سوف يعلم إذا شاء الله -سبحانه وتعالى-، ليس هناك شيءٌ لذاته لا يمكن فهمه، هذا احتمال غير وارد، ولا يجوز القول به في كتاب الله.

كيف يكون الكتاب ميسرا للذكر: ﴿ **وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ** ﴾[القمر:٣]، وفيه أشياء هي من قبيل الطلاسم والألغاز والأحاجي التي لا يمكن الوصول إلى فهمها، كيف يأمر الله -عز وجل- بتأمل كتابه وتدبره، بل يذم -سبحانه- من لم يعقل الكتاب ولم يفهمه، كيف يكون ذلك؟ مع أن فيه أشياء ليس هناك سبيلٌ إلى فهمها أصلا، هذا شيء لا يتأتى مطلقا.

إذن الكتاب والسنة مفهومان لمجموع الأمة، لا لجميع الأمة بالنظر إلى كل فرد فرد، الناس متفاوتون، هناك العالم، هناك الجاهل، ويتميز أهل العلم عن غيرهم ولا شك بكثرة علمهم بمعاني الكتاب والسنة، بخلاف من كان من الجهال.

الأمر الثاني: أنَّ من جهل شيئا من الكتاب والسنة متى ما كان صحيح القصد، صادق الطلب، فإنه سيهتدي إلى الحق، وسيتبين له المستغلق، والدليل على هذا قوله تعالى:﴿**إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ**﴾[النحل:٣].فإن مفهوم المخالفة من هذه الآية: إن الذين يؤمنون بآيات الله، يهديهم الله، إذن القاعدة: آمن تهتدِ.

الشيء الذي استغلق عليك فهمه، وأشكل عليك إدراكه، يقال لك فيه سلّم، وأذعن، وآمن، وصدّق، وأبشر بالخير، فستهدى فيه إلى وجه الحق والصواب بتوفيق الله -عز وجل- ورحمته.

إذن الواجب الإيمان بالنصوص بغض النظر عن مسألة الفهم، فإنَّ الإيمان لا يرتبط بالفهم، بل واجبٌ الإيمان بكل ما ثبت عن الله أو عن رسوله -صلى الله عليه وسلم-، فُهِم هذا الثابت أو لم يُفهم.

قال -رحمه الله-: (**وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصًا في الكتاب والسنة، متفقا عليه** -يعني حال كونه متفقا عليه- **بين سلف هذه الأمة**).

يريد أن يبين المؤلف -رحمه الله- أن مصادر التلقي في مسائل الاعتقاد ترجع إلى هذه الأصول الثلاثة:

١-الكتاب.

٢-السنة.

٣-الإجماع أيضا، فإن الإجماع حقٌ لا شك فيه، والأمة لا تجتمع على ضلالة.

واستدرك المؤلف -رحمه الله- هذا الاستدراك الأخير في قوله: (**مع أن هذا الباب**) إلى آخره لأجل أن ينبه على أن كل ما أُجمع عليه فلا بد أن يكون الإجماع مستندا إلى دليل، لا يثبت إجماعٌ إلا عن دليل، لكن قد يعلمه من يعلمه، ويجهله من يجهله، المهم أن الإجماع الثابت لا بد أن يكون مستندًا إلى دليل، فصار كل ما أُجمع عليه قد ثبت قبل ذلك بالكتاب أو السنة، أو بهما معًا.

وأهل السنة لا يفرقون بين الأدلة من حيث القبول، فما ثبت في الكتاب وحده فمقبول، وما ثبت في السنة وحدها فمقبول، وما ثبت فيهما فمقبول، وما أجمعت عليه الأمة فهو مقبولٌ أيضا.

وثمة أمرٌ رابع يتعلق بهذه المباحث العقدية، وهو: **ما ثبت عن أحد أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-**، فإن قول الصحابي فيما لا مجال للاجتهاد فيه، ومن ذلك هذه المطالب العقدية التي تتعلق بالأسماء أو الصفات أو القدر، أو ما شاكل ذلك، كاليوم الآخر والملائكة، وإلى آخره، أقول هذه لها حكم الرفع، فهي ملحقةٌ بما ثبت في السنة، لأن إحسان الظن بأصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- وهم أهلٌ له يقتضي أن يُقال إنهم إنما تلقوا هذا من لُدن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فصار هذا المقول عن أحدٍ من أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- له حكم المرفوع إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-.

إذن هذه هي المصادر الأربعة التي يُتلقى منها مباحث الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة.

وقد يقول قائل: إذا كان ما قد ثبت في الإجماع ثابتًا في الكتاب والسنة، فما فائدة هذا الإجماع في هذه المطالب؟ والثبوت قد حصل أصلا بدليل الكتاب أو السنة؟

والجواب عن هذا أن يقال: إن فائدة الإجماع تظهر من جهتين:

أولا: من جهة تكثير الأدلة وتقويتها، ولا شك أن ما ثبت بثلاثة أنواعٍ من الأدلة أقوى مما ثبت بنوعين أو نوعٍ واحد، ولا سيما إذا كان المحل المبحوث فيه ما يرجع إلى باب الاعتقاد، فكلما كثرت الأدلة كان هذا أقوى في الحجة، وأدعى لقبول المخالف.

الفائدة الثانية: أن ثبوت الإجماع ينقطع به تشغيب المشاغب، من حيث حمل النص على غير وجهه، وهذا ملحظٌ مهم، تنبّه له، الكتاب والسنة تسلط أهل البدع والضلال عليهما بمعول التحريف والتأويل، فصاروا يخوضون في أدلة الكتاب والسنة تحريفًا وتأويلًا، حتى في أظهر الأشياء وأجلاها.

إنما يمكن ردع هذا التعدي على حرمة نصوص الكتاب والسنة بأمورٍ منها الإجماع، خذ مثلًا: أدلة علو الله -سبحانه وتعالى- على خلقه أدلة كثيرة، بلغت المئات، وقيل إنها بلغت الآلاف، قيل إنها بلغت الألف أو الألفي دليل، ومع ذلك كان ما كان من أهل البدع، من تحريف وتأويل هذه النصوص، وحمل علو الله -عز وجل- وفوقيته على خلقه على غير علو ذاته وفوقية ذاته -جل ربنا وتعالى-، فكان مما يُردُّ على هؤلاء بالإجماع، فإن السلف الصالح مجمعون على أن على الله -عز وجل- علو صفاتٍ، وعلو ذاتٍ أيضًا.

ومما يدل على هذا الإجماع ما أخرج البيهقي وغيره بإسنادٍ صحيح، عن الإمام الأوزاعي -رحمه الله- أنه قال: (كنا والتابعون متوافرون، نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما جاءت به السنة من صفاته).

تلحظ يا رعاك الله أن هذا نقلٌ للإجماع على أن علو الله -عز وجل- وفوقيته على العرش وعلى كل شيء إنما هو علو ذات، وإنما هي فوقية ذات، فكان الإجماع في هذا الباب حاسما لشبهة المخالفين، وقاطعا لعذرهم وتأويلهم.

المقصود أن الأصول التي يُستند إليها في هذا الباب هي ما قد علمت من الكتاب والسنة والإجماع، ويلتحق بهذا أقوال أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-.

قال -رحمه الله-:

وما تنازع فيه المتأخرون، نفيًا وإثباتًا، فليس على أحد بل ولا له أن يوافق أحدًا على إثبات لفظ أو نفيه، حتى يعرف مراده، فإن أراد حقًّا قُبل، وإن أراد باطلا رُدّ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يُقبل مطلقًا ولم يُرد جميع معناه، بل يُوقف اللفظ ويُفسّر المعنى، كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغير ذلك.

انتقل المؤلف -رحمه الله- إلى المقصود من هذه القاعدة، وهو بيان منهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع الألفاظ المجملة ومن يستعملها.

وقبل بيان منهج أهل السنة في هذا الباب يحسن التقديم بمقدمتين:

المقدمة الأولى: تتعلق بالألفاظ المستعملة في أبواب الاعتقاد:

اعلم -يا رعاك الله- أن الألفاظ المستعملة في أبواب الاعتقاد أربعة أضرب:

- أولا: ألفاظ هي حق محض؛ وهي الثابت في النقل، يعني في الكتاب والسنة، وهذه واجبٌ قبولها لفظا ومعنًى، فُهمت أو لم تُفهم.

- الضرب الثاني: ألفاظٌ باطلة بطلانًا محضًا؛ وهي الألفاظ المخالفة للنقل الثابت، كل لفظ يناقض، يخالف، يعارض كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- فإنه مردودٌ لفظا ومعنى، فمن قال مثلا: إن الله لم يستوِ على عرشه، فإننا نقول: إن هذا اللفظ مردود، هذا كلامٌ باطل، لا يمكن قبوله؛ من قال إن الله -عز وجل- مثل خلقه؛ ما رأيكم بهذا اللفظ؟ **مردود لفظا ومعنى.**

- ثالثا: ألفاظ محتملة للحق والباطل؛ وهذه هي التي سنتكلم عنها بالتفصيل بعد قليل إن شاء الله.

- الضرب الرابع: ألفاظ في معنى ما ثبت في النقل، أو هي ألفاظ حسنة، أو ليست بسيئة، وفي استعمالها مصلحة، وهذا ما يرجع عند أهل العلم إلى ما يسمى بباب الإخبار، هي ألفاظٌ ليست واردة في النصوص في غالبها ومعظمها، إلا أنها في معنى ما جاء في النصوص،

أو أنها ألفاظٌ هي في نفسها حسنة، أو ليست بسيئة، لا يترتب على استعمالها محذور، واستعمالها عند السلف وأتباعهم إنما كان لأجل تحقيق مصلحة.

من ذلك مثلا قول أهل السنة والجماعة: إنَّ الله -عز وجل- عالٍ على خلقه، بائنٌ من خلقه، تلحظ أن كلمة (بائن من خلقه) هذه كلمة غير واردة، لكنها في معنى ما ثبت في النقل، وفي استعمالها مصلحة، لما وُجد من يحرف النصوص، ويدعي حلول الله -عز وجل- في خلقه، أو اتحاده بهم، فاحتاج أهل العلم أن يزيدوا بيانا وتوضيحا بمثل هذه الكلمة الحسنة التي لا تتضمن أي محذور، إنما فيها زيادة في البيان والإيضاح، فمثل هذا استعمالٌ حسنٌ صحيحٌ لا حرج فيه، وهو كثير في كلام أهل السنة والجماعة، لما زادوا زدنا، لما زاد المبتدعة ضلالا وتلبيسا، زاد أهل السنة والجماعة توضيحًا وتبيينًا.

إذن هذه أربعة ألفاظٍ مستعملة في هذا الباب الذي هو المطالب العقدية.

ننتقل إلى المقدمة الثانية: وهي منهج أهل السنة والجماعة في الألفاظ عموما:

ما هو المنهج الذي سلكه أهل السنة والجماعة في استعمال الألفاظ والتعامل معها؟

الجواب: أن هذا يتلخص في أربعة أمور:

أولا: أنَّ أهل السنة والجماعة أهل مراعاة للألفاظ الشرعية؛ بمعنى: إنما يستعملون الألفاظ الشرعية وما كان في معناها، وذلك لأنهم أهل اتباعٍ للكتاب والسنة: ﴿**اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ** ﴾[الأعراف:٣]، لذا **فما ثبت في الكتاب والسنة قالوا به، وما نُفي في الكتاب والسنة فإنهم ينفونه، وما لم يثبت أو يُنفى فإنهم يتوقفون عن إثباته أو نفيه.**

الأمر الثاني: أن **أهل السنة والجماعة اعتبروا كل من قال في دين الله -عز وجل- بألفاظ مبتدعة غير واردة، اعتبروه قائلا على الله -سبحانه- بغير علم، واعتبروه مبتدعا في دين الله -سبحانه وتعالى-**، ولأجل هذا كثر عندهم ذم أولئك الذين يتكلمون في المطالب الإلهية، والمباحث العقدية بغير ألفاظ الكتاب والسنة، فيقع بسبب كلامهم كثير من الشرور، والله -سبحانه وتعالى- يقول:﴿**وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ**﴾[الأنعام:٣].قال أهل العلم: كل من تكلم في الله -عز وجل- أو رسوله

-صلى الله عليه وسلم- بغير ما ثبت في الكتاب والسنة، فإنه متكلمٌ بالباطل، فواجبٌ الإعراض عنه.

الأمر الثالث: أن **أهل السنة والجماعة يجتنبون في المطالب العقدية كل إيهامٍ ولفظٍ محتمل،** أهل السنة أبعد ما يكونون عن الإيهام أو إيقاع ما يوجب اللبس، أدبهم الله -سبحانه وتعالى- حين قال -جل في علاه-:﴿**لَا تَقُولُوا رَاعِنَا**﴾[البقرة:١٠٤]، كلمة ﴿**رَاعِنَا**﴾كلمة فيها احتمال، وربما يتذرع بها المبطلون، فأمر الله -عز وجل- بأن يستعمل اللفظ الذي ليس فيه لبس، وليس فيه أدنى احتمال، وهو ﴿**انْظُرْنَا**﴾.

إذن هكذا ينبغي على أهل السنة والجماعة أن يكونوا أبعد الناس عن كل ما فيه إيهام أو احتمال، لا سيما والباب الذي يتكلمون فيه بابٌ عظيم، يتعلق بالعظيم -سبحانه- وما يثبت له من الأسماء والصفات، ما يتعلق بباب أحكام الشريعة، ما يُنسب إلى دين الله -سبحانه- من أحكام ومن حلال ومن حرام.

إذن لا بد من أن يكون الكلام واضحا لا لبس فيه ولا احتمال.

الأمر الرابع: أن **أهل السنة والجماعة يعتقدون أن الألفاظ لا تغير من الحقائق شيئا،** ولذا أهل السنة لا يأبهون ولا يلتفتون إلى تشنيع المشنعين، أو تشغيب المشغبين مهما استعملوا من ألفاظ، ومهما خلعوا من ألقاب، ومهما أجلبوا على أهل السنة والجماعة، فأهل السنة والجماعة لا يمكن أن يتزحزحوا عن الحق الذي تلقوه من الكتاب والسنة.

وما أحسن ما قال الإمام أحمد -رحمه الله-: (لا نزيل عن الله صفةً من صفاته لأجل شناعة المشنعين)؛ أهل السنة أهل ثبات، (لا نزيل عن الله صفةً من صفاته لأجل شناعة المشنعين)، مهما قال المبتدعة: إن إثبات الصفات تجسيمٌ، إن إثبات الصفات تشبيهٌ، إن إثبات الاستواء لله -عز وجل- تحيز، إن إثبات الوجه واليدين تركيب؛ فإننا نقول لهم: قولوا ما شئتم، فإن هذه الألفاظ لا تغير من الحقائق شيئا، ولا يمكن أن يتزحزح أهل السنة عن الحق الذي اعتقدوه بأدلة راسخة كالجبال لأجل مثل هذه الشناعات، ولأجل هذه الألفاظ.

إذن الألفاظ لا تغير من الحقائق شيئا، مهما ابتدعوا، ومهما أنشأوا، ومهما اخترعوا، ومهما زينوا، ومهما قبحوا، فالحقائق ثابتة كالجبال؛ لأنها مستندة إلى ما هو أقوى من الجبال من أدلة الكتاب أو سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

هذا المنهج العام لأهل السنة والجماعة في تعاملهم واستعمالهم للألفاظ في المباحث العقدية.

أنتقل بعد ذلك إلى المنهج الذي سار عليه أهل السنة والجماعة في باب الألفاظ المجملة التي ذكرها المؤلف -رحمه الله- حينما قال: (**وما تنازع فيه المتأخرون نفيا وإثباتًا فليس على أحدٍ، بل ولا له أن يوافق أحدًا على إثبات لفظه أو نفيه حتى يعرف مراده**).

كلام المؤلف -رحمه الله- الذي سمعت وما بعده يدور على هذا القسم الذي ذكرته لك في القسم الثالث آنفا، هذه الألفاظ تسمى بالألفاظ المجملة، وتسمى أيضا بالألفاظ المشتبِهة، وضابطها أنها ألفاظٌ مبتدعة تحتمل حقا وباطلا، ما ضابطها؟ ألفاظ مبتدعة، ما معنى مبتدعة؟ يعني: أنها غير واردة في الكتاب والسنة، اخترعها هؤلاء المخترعون.

أيضا، قلنا : **ألفاظ مبتدعة تحتمل حقا وباطلا.**

علمنا سابقًا أن هناك ألفاظا هي حقٌّ محض، لا تحتمل باطلا، وهذه ألفاظ النقل الثابت.

هناك ألفاظ باطلة، وبطلانها صريح، وهذه انتهينا منها، مردودة لفظا ومعنى، كل ما عارض وخالف نصوص الكتاب والسنة فهو مطّرحٌ مردود، لا شك في ذلك.

نبقى الآن مع هذه الألفاظ التي إذا نظرت إليها من وجهٍ قلت أنه يمكن حملها على محملٍ صحيح، فإذا نظرت إليها من وجهٍ آخر قلت أنها يمكن حملها على محملٍ باطل، هذه التي نتحدث عنها، تسمى الألفاظ المجملة أو الألفاظ المشتبِهة، وهذه هي أداة أهل البدع، كل صاحب صنعة له أدوات يستعملها في صنعته، النجار له أدواته، الحداد له أدواته، وأهل البدع لهم أدواتهم. أهم أداةٍ عندهم هذه الألفاظ المجملة، أهم وأعظم ما يستعملون، وأقوى سلاح يستعملون هذه الألفاظ المجملة، فهي سمة بارزة من سماتهم، ولذا الإمام

أحمد -رحمه الله- في ((مقدمة الرد على الجهمية والزنادقة))، في تلك المقدمة العظيمة حينما قال: (الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم- إلى أن قال: -ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين وانتحال المبطلين)؛ هؤلاء ما وصفهم؟ قال -رحمه الله-: (يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جُهّال الناس بما يشبهون عليهم)، هذه الكلمات التي يستعملون، أو كما قال الإمام أحمد -رحمه الله-، إنهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام، هي هذه الألفاظ المجملة.

هذه الألفاظ عظّموا شأنها، وبالغوا فيها، حتى إنهم جعلوها هي الأصل، بل جعلوها هي المُحكَم الذي تُردّ النصوص إليه، سبحان الله! صارت النصوص متشابها يرد إلى المحكم الذي هو هذه الألفاظ المجملة، كلفظ الجسم أو التجسيم، ولفظ الحيز أو المتحيز، ولفظ الجهة أو المكان، ولفظ التركيب، أو لفظ الجوهر، أو لفظ العرض، أو حتى في غير باب الصفات ككلمة الجبر مثلا في باب القدر، في باب القرآن، "لفظي بالقرآن" كلمة اللفظ، في ألفاظٍ على هذه الشاكلة صارت هي الأصل، تردُّ النصوص إليها، وتُفهم في ضوئها، ويقبل كلام القائل أو يُرد، أو يُضلل أو يكفر، بناءً على هذه الألفاظ.

إذن أهل البدع عظموا شأن هذه الألفاظ، وبالغوا فيها، وحكموها في النصوص، فنشأ ما نشأ من ضلال كبير، وانحرافٍ عظيم وقع في هذه الأمة مع الأسف الشديد.

إذن هذه هي الألفاظ المجملة، وهذا هو منهج أهل البدع فيها، **وقد علمت -يا رعاك الله- السبب الذي لأجله استعملوا هذه الألفاظ، وهو أنهم أرادوا أن تكون السلاح الذي يستعملونه في ترويج بدعتهم**، لو أتوا بالكلام الباطل المحض الصريح ما أقبل الناس على بدعتهم، إنما أتوا بهذه الألفاظ المشتبهة التي تنطلي على الأغمار، فلأجل هذا راجت أقوالهم، وراجت بدعهم.

ولماذا يُقبِلُ هؤلاء الجهال على قبولها؟ الجواب: لما فيها من شبهة الحق، هذا الحق الذي احتمله هذا اللفظ هو السبب في أن أولئك يُقبِلون على هذه الألفاظ، أو هذه المذاهب التي

بُنيت على هذه الألفاظ، وإلا فالأمر كما ذكرت لك، الباطل المحض لا تُقبل عليه النفوس، إنما يوضع هذا اللفظ الذي فيه احتمال فيُمرر الباطل على هؤلاء الجهال.

والألفاظ حظ الجهال، والمعاني حظ العلماء، العالم الفطن هو الذي يغوص إلى المعاني، ويدرك المراد، والعبرة بالمعاني، وليس بالألفاظ؛ أما الجاهل هو الذي يقف عند الألفاظ ويغتر بها، ولا ينفذ إلى ما وراءها، وهنا يقع العطب والإشكال.

إذا فهمنا هذا نريد أن نعرف موقف أهل السنة والجماعة من هذه الألفاظ، وهذا المقام فيه تفصيلٌ وتقسيم:

أولًا: موقفهم ممن يستعمل هذه الألفاظ: أهل السنة والجماعة متفقون على ذم هذه الألفاظ، وذم هذا المسلك الذي هو استعمالها، وبالتالي ذم كل من يستعمل هذه الألفاظ، فإن أهل السنة ينسبون إلى البدعة من يستعمل هذه الألفاظ، يرونه مبتدعًا، ويناصحونه، ويحذرون منه ومن مسلكه.

ولماذا اشتد موقف أهل السنة والجماعة من هذه الألفاظ؟

الجواب يرجع إلى ما يأتي:

أولًا: أنها **ألفاظٌ مبتدعة**، والبدعة لا خير فيها، بل هي ضلال.

وثانيًا: أنه **لم يستعملها السلف الصالح**، فاستعمالها اتباعٌ لسبيل غير المؤمنين.

والأمر الثالث: أن هذه الألفاظ **في استعمالها لبس الحق بالباطل**، وهذا قد نهى الله -عز وجل- عنه، فقال: ﴿**وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ**﴾[البقرة:٣].

الأمر الرابع: أن هذه الألفاظ **مَدْرَجَةٌ إلى حصول فسادٍ عظيم**، فإن أكثر التعطيل الذي وقع في هذه الأمة -مع الأسف الشديد- كان سببه استعمال هذه الألفاظ المجملة.

الأمر الخامس: أن هذه الألفاظ **سببٌ لوقوع الفُرقة والخلاف في هذه الأمة**، هذا يستعمل هذا اللفظ المجمل على معنى، وذاك يستعمل اللفظ نفسه لكنه على معنى آخر، ثم يبدأ الخلاف، وتعظم المحنة، وتكبر الشرور.

يكفيك أن تتأمل فقط تلك الفتنة العظيمة التي وقعت في هذه الأمة في سابق عهدها في مسألة اللفظ:

هل يصح أن تقول: لفظي بالقرآن مخلوق، أو لا يصح أن تقول ذلك؟

أو يصح أن تقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق، أو لا يصح ذلك؟

فتنة عظيمة جرها استعمال هذا اللفظ نفيًا أو إثباتًا؛ ولذلك ارجع إلى كلام ابن قتيبة -رحمه الله- في كتابه ((الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة))، وانظر كلامه، كيف أنه ما مرت محنة بالمسلمين -فيما يقول ابن قتيبة أو في معنى كلامه- كمثل هذه الفتنة، والسبب أن اللفظ فيه اشتباه، فكلٌ كان يدور على معنى، والأمر كما قال ابن القيم -رحمه الله-:

واللفظ يصلح مصدرا هو	فعلنا كتلفظٍ بتلاوة القرآن
وكذاك يصلح نفس ملفوظً به	وهو القران وذان محتملان
فلذاك أنكر أحمد الإطلاق	في نفي وإثبات بلا فرقان

أصبح هذا اللفظ محتملا؛ هل تريد بقولك (لفظي بالقرآن) يعني: حركة اللسان، والصوت الذي يخرج من فمي؟ أو تريد بـ (لفظي بالقرآن) يعني نفس الملفوظ الذي هو كلام الله -عز وجل-؟ انظر كيف أصبحت المسألة؟ مشتبهة ومحتملة، مُوقعةً للفساد العظيم، ولا شك أن كل ما سبب وقوع الخلاف والفرقة في هذ الأمة، لا شك أنه يجب قطع دابره، وسد المنافذ إليه؛ والشواهد على هذا في النصوص كثيرة.

إذن هذا موقف أهل السنة والجماعة ممن يستعمل هذه الألفاظ يذمونه وينسبونه إلى البدعة.

الأمر الثاني: موقفهم من الألفاظ نفسها،وهذا الكلام فيه ينفصل إلى مقامين:

أولا: في مقام التقرير والاستعمال، يعني هل إذا جاء أهل السنة إلى تقرير عقيدتهم يستعملون هذه الألفاظ، أو يعرضون عنها وينأون عنها ويبتعدون عنها؟

الجواب هو الثاني، أنهم: **لا يستعملونها البتة في تقرير معتقدهم، في توضيح الحق، في تفسير ما عليه عقيدتهم، لا يستعملونها البتة، ولا يتكلمون بها مطلقا**، هم أبعد الناس عنها، هم يذمونها ويذمون من يستعملها، فكيف يقررون بها الحق الذي هم عليه؟!

إذن في مقام التقرير لا يستعملونها.

نأتي الآن إلى المقام الآخر، وهو: مقام المناظرة والمجادلة مع من يستعملها:

وقد قلت لك يا رعاك الله إن هذه الألفاظ استعمالها ديدن أهل البدع، وهجيراهم، وشغلهم الشاغل، ولذلك قد يضطر السني إلى مناظرة ومحاججة من يستعمل هذه الألفاظ.

فكيف يكون المسلك في هذا؟ الجواب: أن المسلك في هذا المقام يتلخص في كلمتين: التوقف، والاستفصال.

التوقف: يتوجه إلى اللفظ.

والاستفصال: يتوجه إلى المعنى.

اللفظ لا يخوضون فيه، لا بقبولٍ ولا بردٍ بأية حال.

أما المعنى فإنهم يستفسرون، يستفصلون، يسألون، يا هذا الذي يستعمل هذا اللفظ، ماذا تريد؟ ماذا تريد بقولك: إن الله -عز وجل- في جهة، أو إن الله -عز وجل- ليس في جهة؟ ماذا تريد بقولك: إن الله تعالى جسم، أو إن الله تعالى ليس بجسم؟

ماذا تريد؟ فإن ذكر معنى هو حق، قُبل هذا المعنى، قيل إن هذا المعنى الذي ذكرته حق ونحن نسلّم به، مع إرشاده إلى استعمال اللفظ الشرعي.

إذن **نستفصل، نستفسر، فالمعنى الحق مقبول مع إرشاد القائل إلى استعمال اللفظ الشرعي.**

وإن ذكر معنى باطلا، رُدَّ المعنى الباطل ولم يُقبل.

إذا رددنا المعنى الباطل، هل نرد معه اللفظ أيضا؟ الجواب: لا، حتى ولو قال إني أريد هذا المعنى الباطل، فإننا لا نتعرض للفظ، لا بقبول ولا برد؛ لم؟ لأننا لو رددنا هذا اللفظ، وقلنا هذا اللفظ باطلٌ لا يجوز استعماله، وهو محمول على المعنى الذي لأجله رددنا اللفظ

هو المعنى الباطل، فإنه قد يأتي رجلٌ غدا، أو بعد عشر سنوات، أو بعد مائة سنة، فيتكلم بهذا اللفظ يريد المعنى الحق، فيقال إن العالم السني في ذاك الزمان قد رد هذا اللفظ، فيقع الالتباس ويقع الاختلاف.

فحسما للباب، **يقول أهل السنة إن اللفظ لا يتعرضون له، لا بقبول ولا برد، مهما أراد صاحبه من معنى، إنما البحث معه يتسلط على المعنى فحسب.**

هذا هو الموقف العام.

وثمة موقفان قد تقتضي المصلحة اتخاذهما أو استعمالهما بخلاف الموقف السابق.

أقول هذان الموقفان **قد يستعملهما أهل السنة والجماعة لاقتضاء المصلحة**، ولا سيما في حال كان هناك إلزامٌ للسني، أو حملٌ له على أن يتكلم بالباطل، فإنه قد يستعمل واحدًا من هذين المسلكين، أو يقف واحدًا من هذين الموقفين:

أولا: أنه **يُعرض عن هذه المناظرة**، ولا يزيد على أن يتكلم بالأدلة الشرعية، لا يدخل معه أصلا في مباحثة واستفصال، إنما يعرض عن ذلك، ويقول أنا لا أخوض معك في هذا، الذي أعرفه هو قال الله، قال رسوله -صلى الله عليه وسلم-.

وقد سلك هذا المسلك الإمام أحمد -رحمه الله- حينما ناظره أحد أهل البدع والضلال والتعطيل، وهو محمد بن عيسى برغوث، فإنه أراد إلزام الإمام أحمد بالقول بالتجسيم إذا كان يقول إن الله تعالى يتكلم، يقول: أنت ملزم أن تقول بأن الله جسم إن قلت إن الله يتكلم؛ فرأى الإمام أحمد -رحمه الله- أن المصلحة مع هذا هي أن يعرض عن مناظرته، فقال له: هذا كلامٌ لا أعرفه، وليس في الكتاب ولا في سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، الذي أعرفه أن الله أحدٌ، وأن الله صمدٌ، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد. وسكت الإمام أحمد، وأعرض عن مناظرته.

إذن هذا من المسالك التي يمكن أن يسلكها السني إذا رأى المصلحة في هذا.

هناك مسلك آخر أيضا مع هذا الذي يريد حمل السني وإجباره على أن يتكلم بالباطل، أو أن يتخلى عن الحق لأجل هذه الألفاظ المجملة، ألا وهي **إرغامه وتبكيته، ومعارضته**

باستعمالها مع بيان موقفه منها، يعني: يبين موقفه من هذه الألفاظ، وأن الأصل أنه لا يستعملها، ولكن إذا كنت تريد أن أُعرض عن الحق، أو أصحح الباطل لأجل هذه الألفاظ، فإني لا يمكن أن أفعل ذلك، وسمني مع هذا ما شئت، إن كان إثبات الصفات فيما تزعم تجسيمًا، فأنا مجسم، إن كان استواء الله على عرشه على ما يليق به -سبحانه وتعالى- تحيزًا، فإني قائلٌ بالتحيز.

مِثْلُ هذا المسلك يستعمله أهل السنة إذا رأوا المصلحة فيه على سبيل المراغمة، وعلى سبيل التبكيت، وعلى سبيل المعارضة لهذا المبتدع، وفي هذا إظهارٌ لأن أهل السنة والجماعة لا يلتفتون إلى تشنيع المشنعين، ولا يغيرون مواقفهم الحقة بناءً على ذلك، الألفاظ لا تغير من الحقائق شيئا.

ولذلك ابن القيم -رحمه الله- سلك مثل هذا المسلك، فقال -رحمه الله-:

فإن كان تجسيما ثبوت صفاته وتنزيهها عن كل تأويل مفتر

فإني بحمد الله ربي مجسم هلموا شهودا واملؤوا كل محضر

لا يهمني شيء.

ويقول في موضع آخر:

فإن كان تجسيما ثبوت استوائه على عرشه إني إذا لمجسم

وإن كان تشبيها ثبوت صفاته فمن ذلك التشبيه لا أتكتم

تعتبرون هذا تجسيمًا، فاشهدوا أنني مجسمٌ، وهذا يذكرنا بمسلك الإمام الشافعي -رحمه الله- حينما قال:

إن كان رفضًا حب آل محمدٍ فليشهد الثقلان أني رافضي

لا أبالي بكم، أو قول شيخ الإسلام -رحمه الله-:

إن كان نصبًا حب صحب محمدٍ فليشهد الثقلان إني ناصبي

أو قول الثالث في هذا العصر:

إن كان توحيد الإله توهبا يا ربّ فاشهد أنني وهابي

قال رحمه الله:

فلفظ «الجهة» قد يُراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقًا، كما إذا أُريد بالجهة نفس العرش أو نفس السموات، وقد يُراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم.

ومعلومٌ أنه ليس في النص إثبات لفظ «الجهة» ولا نفيه، كما فيه إثبات «العلو» و «الاستواء» و «الفوقية» و «العروج إليه» ونحو ذلك.

وقد عُلم أن ما ثمَّ موجود إلا الخالق والمخلوق، والخالق مباينٌ للمخلوق -سبحانه وتعالى-، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته.

فيُقال لمن نفى الجهة: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق، فالله ليس داخلًا في المخلوقات؛ أم تريد بالجهة ما وراء العالم، فلا ريب أن الله فوق العالَم، بائنٌ من المخلوقات.

وكذلك يقال لمن قال: إن الله في جهة: أُتريد بذلك أن الله فوق العالم، أو تُريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات. فإن أردت الأول فهو حق، وإن أردت الثاني فهو باطل.

إنَّ المؤلف -رحمه الله- بعد أن بيَّن المنهج الذي عليه أهل السنة والجماعة في هذه الألفاظ المجملة، المحتملة للحق والباطل، ضرب مثلًا لها، وللمنهج في التعامل معها، بهذين اللفظين اللذين هما: الجهة، والتحيُّز، وسيأتي معنا إن شاء الله في القاعدة السادسة، كلام المؤلف -رحمه الله- عن استعمال المبتدعة لفظتي التجسيم والتحيُّز في نفي صفات الله -سبحانه وتعالى-، وسيكون ثمة تفصيلٌ لمناقشة القوم في هذا المسلك الذي سلكوه، وهذا اللفظ الذي استعملوه بعون الله -عز وجل-.

إنما هنا لم يدخل المؤلف -رحمه الله- في نقاش في الألفاظ نفسها، أو في المسلك الذي سلكوه من خلالها، فنفوا صفات الله -سبحانه وتعالى-، إنما **تكلم باقتضابٍ عن المنهج الذي ينبغي أن يُستعمل مع من يستعمل هذه الألفاظ المجملة إذا كان المقام مقام مجادلةٍ ومناظرة.**

قال -رحمه الله-: **(فلفظ ((الجهة)) قد يُراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقًا)** يعني: هذا الشيء يكون مخلوقًا.

فإذا قيل: إن الله -عز وجل- في جهة، فهذا يحتمل هذا الاحتمال الأول، أن يكون الله -عز وجل- داخل شيءٍ من مخلوقاته، وأنه يُحيط به شيءٌ من مخلوقاته، وأنه يظله شيءٌ من مخلوقاته، وهذا مما يجبُ تنزيه الله -سبحانه وتعالى- عنه، فالله أعظم من ذلك، وأكبر من ذلك.

إذن، هذا احتمال، حينما يقول الإنسان: إن الله -عز وجل- في جهة، فإنه يُقال: هل تُريد إن الله -عز وجل- في جهةٍ مخلوقة، بحيث يكون داخل شيءٍ من مخلوقاته؟ أو إن شيئًا من مخلوقاته أعلى منه، أو هو محايثٌ له، أو هو محيطٌ به، لا شك أن هذا المعنى باطل، ترده كل النصوص التي دلت على صفات الله -سبحانه وتعالى-، وأنه الكبير، وأنه العظيم، وأنه الواسع -سبحانه وتعالى-.

والاحتمال الثاني: أن يُراد بأن الله -عز وجل- في جهة، يعني أنه فوق كل شيء، فكل شيءٍ مخلوق، الله -عز وجل- فوقه، فهذا العلو المطلق الذي الله -عز وجل- فيه، ليس شيئًا وجوديًا، إنما هو شيءٌ عدميٌّ، فإذا قيل: إن الله -سبحانه وتعالى- في جهة، ويُريد ما فوق العالم، ما فوق كل شيءٍ موجود، وأنت خبيرٌ -يا رعاك الله- بأنه ليس فوق هذا العالَم، وفوق كل ما هو موجود من المخلوقات إلا العدم المحض، فإن أردت أن الله -سبحانه وتعالى- في هذا العلو المطلق، فهذا حق ولا محذور فيه، وهو الذي دلت عليه النصوص، وهو الذي يليق بكمال الله -سبحانه وتعالى-.

إذن صار استعمال هذا اللفظ في مقام الإثبات، محتملًا لباطلٍ ولحق، فلم يجُز إطلاق قبول هذا الإطلاق، لا من جهة الإثبات، ولا من جهة النفي، حتى في جهة النفي، إذا قال: إن الله -عز وجل- ليس في جهة، فهذا أيضًا يحتمل حقًا، ويحتمل باطلًا، إذا قال: إن الله ليس في جهة، وأُريد في جهةٍ مخلوقة، فهذا حق، الله -عز وجل- ليس في جهةٍ مخلوقة، وإذا

أراد إن الله -عز وجل- ليس في جهة؛ يعني ليس فوق العالَم، ليس في العلو المطلق، فلاشك أن هذا النفي باطل.

والمؤلف -رحمه الله- ذكَّر بأن هذا اللفظ الذي هو الجهة، أصلًا لفظٌ غير ثابتٍ في النصوص، إنما جاء في النصوص وصف الله -عز وجل- بالعلو، بالاستواء، بالفوقية، وبعروج الأشياء إليه، ونزولها منه، وما إلى ذلك من النصوص التي تدل على علو الله -تبارك وتعالى- على جميع خلقه.

ولاشك أنَّ استعمال الألفاظ الشرعية هو الذي ينبغي أن يكون من المسلمين، ﴿**وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا**﴾[الفرقان:٣٣]، كلام الله -عز وجل- أحسنُ الكلام، وهو -جلَّ وعلا- أعلم بنفسه، ورسوله -صلى الله عليه وسلم- أفصح الخلق، وهو أعلمهم به -سبحانه وتعالى-، إذن أي حاجةٍ أن يلجأ الإنسان إلى مثل هذه الألفاظ المحتمِلة لباطلٍ ولحق، ويُعرض عما جاء في النصوص من ألفاظٍ لا لبس فيها ولا اشتباهٍ بحال.

قال: (**وقد عُلم أن ما ثمَّ موجود إلا الخالق والمخلوق، والخالق مباينٌ للمخلوق -سبحانه وتعالى-، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته**) وهذا من المعلوم بالضرورة أن الله -عز وجل- ليس في ذاته شيءٌ من مخلوقاته، وليس في مخلوقاته شيءٌ من ذاته، فالله أعظم من ذلك، والله أكبر من ذلك، والله يتنزه عن ذلك.

وذكر بعد ذلك هذه المناقشة التي ذكرتها لك -يا رعاك الله- فيُبنى القبول أو الرد على ما يذكر هذا المتكلم من هذا اللفظ، ومراده منه، ثمَّ بعد ذلك يُقبل المعنى أو يُرد، أما اللفظ فإنه لا يُتعرَّض له بشيء.

أُنبه هنا إلى أن **لفظ الجهة إثباتًا أو نفيًا لا يستعمله أهل السنة**، حينما يقولون: إن الله في جهة، وإن الله ليس في جهة، قلنا: هذه ألفاظٌ مجملة، أهل السنة يتنزهون عن استعمال هذه الألفاظ، ولا يتداولونها، ولا يُدونونها في مصنفاتهم.

أما كلمة جهة العلو، فهذه لا حرج فيها؛ لأنه لا ينتابها شيءٌ من الاحتمال واللبس، وقد استعملها من استعملها من أهل السنة والجماعة، فهذا لا حرج فيه أن يُقال: إن الله -عز وجل- في جهة العلو، متى ما عُلِم من سيرة هذا المتكلِّم ونهجه أنه يُريد بالعلو، العلو المطلق، بحيث يكون الله -عز وجل- فوق العالَم، فوق كل شيء -سبحانه وتعالى-، إذا أراد هذا واستعمل كلمة في جهة العلو، فهذا لا حرج فيه؛ لأن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

قد منعنا استعمال كلمة الجهة لأجل وجود الاحتمال والاشتباه واللبس، أما مع قولك: في جهة العلو، فصار اللفظ هاهنا مفسرًا.

قال -رحمه الله-:

وكذلك لفظ «المتحيز»، إن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات، فالله أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسيه السموات والأرض، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[الزمر:٦٧]. وقد ثبت في الصحاح عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «يقبض الله الأرض ويطوي السموات بيمينه ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض».

وفي حديث آخر: «وإنه ليدحوها كما يدحو الصبيان بالكرة»، وفي حديث ابن عباس -رضي الله عنهما-: «ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم».

وإن أراد به أنه منحازٌ عن المخلوقات، أي مباينٌ لها، منفصلٌ عنها ليس حالًا فيها. فهو سبحانه كما قال أئمة السنة: فوق سمواته على عرشه بائنٌ من خلقه.

هذا اللفظ الثاني: وهو التحيُّز، والمتحيِّز، هل يصحُّ أن يُقال إن الله -عز وجل- موصوفٌ بالتحيُّز، أو إنه متحيِّز، أو يُقال: إن الله -عز وجل- يُنزه عن التحيُّز، أو إنه غير متحيِّز، والمتكلمون المعطِّلة تكثرُ في مصنفاتهم كلمة ليس بمتحيِّز، أو يُنزه عن التحيُّز، يستعملون هذه الكلمة في مقام النفي، ولاسيما إذا تعلَّق الأمر بصفة الاستواء والعلو لله -سبحانه وتعالى-، فهم يتذرعون من نفي هذه الكلمة المجملة، إلى نفي هذه الصفة عن الله -سبحانه وتعالى-.

والتحيُّز من: الحوز، وأصل هذه المادة يدور على معنى الجمع والضم، ولأجل هذا تقول: حُزتُ المال، أحوزه، إذا جمعته وضممته إليك، وتقول: حوزة الدار؛ يعني مرافقها، وملاحقها التي تُضمُّ إليها، ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: **﴿أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ﴾**[الأنفال:١٦]، فالمتحيِّز إلى فئة، هو الذي عدلَ من محلٍ إلى محل، ومن فئةٍ إلى فئة، وهذا أيضًا راجعٌ إلى هذا المعنى، وذلك أنه كان مع فرقةٍ، ثم انضم إلى فرقةٍ أخرى، فهذا هو أصل استعمال هذه الكلمة.

بيَّن المؤلف -رحمه الله- أن من قال: إن الله -عز وجل- متحيِّزٌ، فإن هذه الكلمة ينبغي أن يُستفصل عن معناها، ماذا تُريد بقولك: إن الله -عز وجل- متحيِّزٌ؟

إن أردت أن الله تحوزه المخلوقات؛ يعني: أنها تُحيط بالله -سبحانه وتعالى-، فلاشك أن هذا باطل، وأورد -كما سمعت- جملةً من الأدلة التي تدل على أن الله أجلُّ من ذلك، وأكبر، وأعظم.

والاحتمال الثاني: أن يُراد أن الله -عز وجل- منحازٌ عن مخلوقاته، بائنٌ عنهم، وهذا المعنى لاشك أنه حق، وهو الذي يتداوله أهل السنة والجماعة بلا نكير، فيقولون: إن الله -عز وجل- عالٍ على خلقه، وبائنٌ منهم، فمثل هذا لا حرج فيه.

وكذلك الأمر في مقام النفي، وهو المستعمل بالفعل عند المتكلمين، المتكلمون الذين ينفون صفات الله -سبحانه وتعالى-، يتذرعون بنفي التحيُّز على نفي ما لا يُريدون إثباته لله -سبحانه وتعالى- من الصفات، فإنهم يقولون: إنَّ الله -عز وجل- غير متحيِّز، وما هو تحقيق القول عندهم، ما الذي يُريدونه بالتحيُّز؟

التحقيق -والله تعالى أعلم- أنهم يُريدون بالتحيُّز ما يدل على معنى المباينة، فالمتحيِّز يعني البائنُ عن غيره، وقد يُعبرون عن ذلك بقولهم: إنه الذي يُشار إليه، المتحيُّز هو الذي يُشار إليه، والله -عز وجل- يُنزه عن التحيُّز، هكذا يقولون.

فما رأيكم بهذا النفي على هذا المعنى؟ هل هو مقبولٌ أو مردود؟

لاشك أنه مردود، فالله -عز وجل- قائمٌ بذاته، بائنٌ عن خلقه، يُشار إليه، وقد أشار إليه أعلم الخلق به نبينا محمدٌ -صلى الله عليه وسلم-، فإن كان هذا هو التحيُّز عندكم معشر المتكلمة، فلاشك أنه معنىً باطل، ترده صرائح النصوص.

أما إن قلتم: إن الله -عز وجل- غير متحيِّز، وتُريدون بأن الله -عز وجل- لا يُحيط به شيءٌ من الأمكنة المخلوقة، ولا يُحيط به شيءٌ من مخلوقاته، إن أردتم هذا، فهذا النفي صحيح المعنى. لكن اعلم -يا رعاك الله- أنهم إن أطلقوا هذا النفي، فمرادهم ما ذكرت لك.

قال -رحمه الله-:

القاعدة الثالثة: إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد، أو ظاهرها ليس بمراد.

فإنه يقال: لفظ «الظاهر» فيه إجمالٌ واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد.

ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمُّون هذا ظاهرًا، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلًا، والله -سبحانه وتعالى- أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال.

هذه القاعدة الثالثة، وهي قاعدةٌ مهمة، فيها بحث مسألةٍ يكثر الخلاف فيها بين أهل السنة ومخالفيهم، **هل ظاهر الأدلة مرادٌ أو هو غير مراد؟**

ينبغي أن تتنبه أولًا إلى شيءٍ له صلةٌ بالقاعدة السابقة، وهذا الذي لأجله وضع المؤلف -رحمه الله- والله أعلم هذه القاعدة في هذا الموضع، ألا ترى أنه قال: **(لفظ «الظاهر» فيه إجمالٌ واشتراك)** والقاعدة الماضية تتعلق بموضوع هذا الإجمال والاشتراك.

إذن ناسب الآن أن يتكلم عن لفظ الظاهر.

واعلم -يا رعاك الله- أن الألفاظ المجملة المحتملة للحق والباطل، التي سبق الكلام عنها، **منها ألفاظٌ غير معروفةٍ في لغة العرب أصلًا**؛ كلفظ "الهيولى"، فإن هذا اللفظ غير عربي، وقد يستعملونه في مقام الإثبات، أو في مقام النفي فيما يتعلق بصفات الله -عز وجل- أو ذاته.

وقد تكون هذه الألفاظ المجملة ألفاظًا عربية، ولكن القوم اصطلحوا على استعمالها استعمالًا خاصًا بهم، فصار هذا اللفظ مصطلحًا خاصًا بهم، وهذا كما ذكرت لك في لفظ التحيُّز، في لفظ الجسم، في اللفظ التركيب، في لفظ الجبر، في لفظ اللفظ، إلى آخره، هو لفظٌ في أصله عربي، ولكن القوم استعملوه استعمالًا خاصًا، وأكثر الألفاظ المجملة التي يتكلم عنها أهل العلم يدور على هذه الألفاظ.

ثمة شيءٌ ثالث، وهذا الذي أُريد التنبيه عليه الآن، **هناك ألفاظٌ شرعيةٌ، أو أثرية؛ يعني استعملها السلف في آثارهم، هي حق لا شك فيها، واستعمالها لا شك أنه صواب، ولكن من أهل البدع من استعملها استعمالًا خاصًا، فصارت في حقهم مصطلحًا خاصًا**، إذا تكلَّم أحد هؤلاء بهذا المصطلح، فينبغي أن يُعلم أنه لا يُريد به الاصطلاح الشرعي، ولا ما درج عليه السلف، إنما يُريد اصطلاحًا خاصًا اصطلح عليه، فهذا اللفظ يُعامل معاملة الألفاظ المجملة حينما يُجادل الذي يستعمل هذا اللفظ، ليس أنه يُنهى عن استعمال السني هذا اللفظ، انتبه، لا نُطبق جميع الأحكام التي قلناها في الألفاظ المجملة السابقة، ومن ذلك أن أهل السنة لا يستعملونها، ويربؤون بأنفسهم عن استعمالها، الأمر هاهنا ليس كذلك، استعمال المبطلين لهذه الألفاظ الشرعية ليس مانعًا من استعمالها، لا ندع هذه الألفاظ لأجل أن مبطلًا استعملها استعمالًا باطلًا، هذا ليس بوجيه، وليس بحسن، إنما في مقام المجادلة، فإننا نستفصل عن المعنى الذي أراده.

خذ مثلًا: لفظ التوحيد، ألا ترى أنه من أحسن الألفاظ، وقد جاء في سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في غير ما حديثٍ صحيح، ألا تعلم أن المعتزلة مثلًا استعملوا هذا المصطلح الحسن في معنىً قبيح، ما هي أصول المعتزلة؟

العدل والإنزال والوعيدُ والأمر والنهي كذا التوحيد

انظر إلى هذه الألفاظ التي جعلوها أصول مذهبهم الباطل، من ذلك التوحيد تدري ما حقيقة التوحيد عن المعتزلة، على ما اصطلحوا عليه هم؟ يُريدون بالتوحيد نفي صفات الله -عز وجل-، انظر كيف ألبسوا المعنى القبيح هذا اللفظ الحسن.

انظر مثلًا إلى العدل، ما أحسن العدل، العدلُ معنىً حسن، ومبنىً جميل، والنصوص جاءت بالأمر به، ومع ذلك استعملوه باصطلاحٍ خاصٍ بهم، فالعدلُ في زعمهم هو قولهم بالقدر، نفي القدر في مذهبهم حيث يزعمون أن مشيئة الله -عز وجل- لا تتعلق بأفعال العباد، والله ما خلق أفعال العباد، فانظر كيف أن المعنى القبيح ألبسوه هذا اللفظ الحسن.

خذ مثلًا، هذا الأصل الثالث عندهم؛ ألا وهو الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ما أحسن هذه الكلمة، وقد جاءت النصوص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كثيرًا، لكن ما الأمر بالمعروف، وما النهي عن المنكر عندهم؟ إنه الخروج على ولاة المسلمين الجائرين، وهذا في الحقيقة هو المنكر، وليس النهي عن المنكر، فما أكثر ما سُلت السيوف على أمة محمد -صلى الله عليه وسلم- بفعل هذا الخلل في الفهم، وهذا التلبيس الذي وقع فيه هؤلاء الوعيدية.

إذن، هذه الألفاظ وأمثالها كثير، تجد أنه يُستعمل لفظ التنزيه، والمعطِّلة إذا استعملوا التنزيه، فاعلم أنهم يُريدون نفي صفات الله -سبحانه وتعالى-، وقِس على هذا.

من ذلك هذا المصطلح، مصطلح ظاهر النصوص، هذا استعمله السلف، وجاء في كلامهم، وجاء في كلام الأئمة المعتدِّ بأقوالهم.

تجد مثلًا قوَّام السنة التيمي أبا القاسم -رحمه الله- يقول: (ومذهب السلف الذي أجمعوا عليه في نصوص الصفات، إجرائها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها)، تجد أنه يستعمل إجراءها على ظاهرها، قريبٌ منه ما نص عليه ابن أبي عاصم في كتابه ((السنة))، وكذلك الخطيب البغدادي، وغيرهم من أهل العلم كثير، تجد أن ظاهر النصوص في عرفهم هو ثبوت هذه الصفات لله -سبحانه وتعالى- على ما يليق به؛ لأن القوم قد صحت ألسنتهم، ولأن القوم قد صحَّ قصدهم، ولأجل هذا فهم يعلمون أن صفة كل موصوف، تُناسب ذاته، وتُلائم حقيقته.

إذن، كان ظاهر هذه النصوص في عرفهم، وفي اصطلاحهم واستعمالهم، هو أن هذه النصوص ثابتةٌ لله -سبحانه وتعالى- على ما يليق به -تبارك وتعالى-.

إذن هذا استعمالٌ صحيح، وهذا جرت عليه آثار السلف، يقولون: إنها تُجرى على ظاهرها، يقولون: أمرُّوها كما جاءت، أمرُّوها يعني: أثبتوها، كما جاءت يعني على ظاهرها، فهذه الكلمة شبيهة بالكلمة السابقة، وعلى هذا فقِس.

إذن، السلف -رحمهم الله-، والأئمة من بعدهم كانوا يستعملون هذه الكلمة على المعنى الحق الذي تعارفوا عليه، لكن من جاء بعدهم، فإنهم قد أخطأوا في هذا المقام، فنتج عن هذا أن استعملوا استعمالًا خاطئًا، واعتقدوا اعتقادًا خاطئًا، وهذا ما سأُبيِّنه إن شاء الله.

لكن قبل هذا ينبغي أن نعلم ما المراد بقولنا: ظاهر النص، هل ظاهر النص مرادٌ أو غير مراد؟ **ظاهر النص هو: ما يتبادر من الكلام من معنى عند من يعرف لغة الخطاب** ، هذا المخاطب، هذا المستمع إن كان من أهل اللغة، فالمعنى المتبادِر من الكلام إلى ذهنه هو ظاهر الكلام، ظاهر النص، ظاهر الخطاب.

وظاهر النص يُعلَم: إما بالوضع اللغوي، أو بالوضع الشرعي، أو بالوضع العرفي، أو بالقرائن المحيطة بالكلام، وما يتعلق بذلك من سياقه، وسباقه، وما إلى ذلك، وهذا ليس بخفي ولا غامضٍ على من كان من أهل المعرفة بهذه اللغة، إذن هذا هو ظاهر النص.

هل نصوص الشريعة إجمالًا محمولةٌ على ظاهرها، أو هي غير محمولةٌ على ظاهرها؟

افترق الناس في هذا المقام إلى فِرَق، لكن مجمل ذلك يرجع إلى ثلاثة أقسام، الناس في هذا المقام **ثلاثة أقسام:**

القسم الأول: الذين حملوا ظواهر نصوص الكتاب والسنة على ظاهرها في العلميات والعمليات، يعني: في مسائل الاعتقاد، وفي مسائل الفقه والأحكام، فالنصوص محمولةٌ على ظاهرها.

القسم الثاني: من حمل نصوص الكتاب والسنة على ظاهرها في العمليات، واضطرب في العلميات، وعلى هذا عامة المتكلمين، عامة فِرَق المتكلمين في باب العمليات، إذا جاءت النصوص في موضوعات الطهارة، والصلاة، والصيام، والحج، تجد أنهم يأخذون بالظاهر، ولا يقولون: إن المراد غير ظاهر، فنحتاج إلى تأويل هذه النصوص، المسلك العام الغالب عليهم هو حمل هذه النصوص على ظاهرها.

لكن في العلميات؛ يعني: في العقائد، القوم مضطربون، بعضهم إذا جاء إلى نصوص المعاد، حملها على ظاهرها، لكنه إذا جاء إلى نصوص الصفات لم يحملها على ظاهرها،

وآخرون كان موقفهم مخالفًا لهذا، لكنهم في الغالب في باب الصفات لا يحملون النصوص على ظاهرها، وفي غيرها قد وقد.

الصِنف الثالث: هم الذين لم يحملوا النصوص على ظاهرها لا في العمليات، ولا في العلميات، هؤلاء النصوص على غير ظاهرها في مسائل ومباحث الأحكام، وكذلك في مباحث العقائد، وعلى هذا الباطنية، القرامطة الزنادقة، الذين حملوا نصوص الأحكام الشرعية على غير ظاهرها، ثم تناولوا بهذا المسلك أيضًا المباحث العلمية العقدية المتعلقة بصفات الله -عز وجل-، أو بمباحث الآخرة، وما إلى ذلك.

وثمة طوائف تقرُب من هذا المذهب، أو تبعد من هذا المذهب، وبينهم تفاوتٌ كبير، فمقلٌ ومكثِر، خذ مثلًا **الفلاسفة، القوم في مباحث العلميات لا يحملون النصوص على ظاهرها، لكنهم في مباحث العمليات قد وقع بينهم اضطرابٌ كبير**، فمنهم أُناسٌ لا يحملون نصوص العمليات على ظاهرها، ومنهم قومٌ مقتصدة يمكن أن يُقال إنهم عقلاء الفلاسفة، المنتسبين إلى الإسلام، هؤلاء يحملون النصوص العملية على ظاهرها، ويلتزمون بذلك، ومنهم أُناسٌ يرون أن الأولى حملها على ظاهرها، وإن كان يجوز أن تُحمل على غير ظاهرها.

وعلى كل حال، القاعدة في هذا، ما ذكر شيخ الإسلام -رحمه الله- في كتابه ((بيان تلبيس الجهمية)) أنه لا يكاد ينضبط تفصيل الباطل، الأقوال الباطلة من الصعوبة بمكان أن تنضبط لك انضباطًا تامًا، إنما تؤخذ في الجملة، وإلا فالباطل باطل، ولا حدَّ لما تقذف به النفوس من الأهواء، فربما تجدُ في الفرقة الواحدة أقوالًا كثيرة، كلهم ينتسبون إلى مذهبٍ واحد، ومع ذلك أقوالهم متفاوتة، لكنهم في الجملة في هذا المقام على ما ذكرت لك.

أنتقل بعد ذلك إلى المبحث الذي نحن بصدده، وهو باب الصفات، هل النصوص في باب الصفات على ظاهرها، أو إنها محمولةٌ على غير ظاهرها؟ وبالتالي نقول: إن ظاهرها مرادٌ للمتكلِّم بها، إذا كان المتكلِّم بها هو الله سبحانه، أو كان المتكلم بها رسوله -صلى الله عليه وسلم-؟

الناس في هذه المسألة مختلفون إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: من قال: إن هذه النصوص ظاهرها ثبوت الصفات لله -سبحانه وتعالى- على ما يليق به، وهذا الظاهر مراد، واعتقدوا ثبوت الصفات.

انتبه هذا المذهب فيه ثلاثة أمور:

أولًا: قالوا: ظاهر النصوص ثبوت الصفات لله -سبحانه وتعالى- على ما يليق به، كما أن له ذاتًا تليق به -سبحانه وتعالى-، فكذلك له صفاتٌ تليق به -جلَّ وعلا-، إذن، هذا هو ظاهرها.

ثم قالوا: هذا الظاهر مرادٌ للمتكلم به، الله -عز وجل- أراد هذا الظاهر، الله -عز وجل- أراد منا أن نفهم هذا المعنى، إذن الظاهر مراد، هذا هو الظاهر، والظاهر مراد.

ثم بنوا على هذا اعتقادهم، اعتقدوا ثبوت الصفات لله -سبحانه وتعالى- مع تنزيهها عن التمثيل والتكييف.

القسم الثاني: أُناسٌ قالوا: إن ظاهر النصوص التمثيل، ظاهر نصوص الصفات التمثيل، ما معنى التمثيل؟ أي أن صفات الله -تعالى الله عن ذلك- تُماثل صفات المخلوقين، هذا مرادنا بقولنا: ظاهرها التمثيل، هذا واحد.

وهذا الظاهر مرادٌ، الله -عز وجل- لما تكلم بهذا الكلام أراد هذا المعنى، وأراد منا أن نفهم ذلك، إذن الظاهر مرادٌ.

فكانت النتيجة أن اعتقدوا التمثيل، مثَّلوا صفات الله -عز وجل- بصفات المخلوقين، هؤلاء هم الممثِّلة، وقد أخطأوا في الأمور الثلاثة جميعًا.

الفرقة الأولى هي فرقة الحق والسعادة والتوفيق، هي فرقة السلف الصالح أهل السنة والجماعة، أصابوا في الأمور الثلاثة، حينما قالوا: إن الظاهر ثبوت الصفات على ما يليق بالله، وأن هذا الظاهر مرادٌ، واعتقدوا هذا الظاهر الذي هو ثبوت الصفات على ما يليق بالله، أصابوا في الأمور الثلاثة.

جاء الممثِّلة فأخطأوا في الأمور الثلاثة.

أولًا: ليس ظاهر النصوص التمثيل، وليس هذا التمثيل مرادًا لله -عز وجل-، وهذا الاعتقاد الذي اعتقدتموه باطلٌ لا شك فيه، من شبَّه الله بخلقه فقد كفر.

الفرقة الثالثة قالوا: إن ظاهر النصوص التمثيل، وهذا الظاهر غير مراد، فكانت النتيجة -وهو الأمر الثالث- أن عطَّلوا الله -عز وجل- عن هذه الصفة، أو تلك الصفات.

إذن، هذه الفرقة الثالثة قالت بثلاثة أشياء:

أولًا: ظاهر النصوص التمثيل، وهذا من الأمر العجيب أن يكون أصلٌ واحد، يتفرَّع عنه قولان متقابلان، المعطِّلة في جانب، والممثِّلة في الجانب الآخر، وأصلهم واحد، كلا الفريقين اعتقدا أن ظاهر النصوص في باب الأسماء والصفات التمثيل.

لكنهم انفصلوا بعد ذلك، افترقوا، فقالت المعطِّلة: بسبب هذا الأصل لا نُثبت الصفة لله -عز وجل-؛ لأنه لا يمكن أن نُشبه الله -عز وجل- بخلقه.

قالت الممثِّلة: بل ظاهر النصوص مراد، فكانت النتيجة أن مثَّلوا؟

إذن، هذا أصلٌ اتفق عليه فرقتا التعطيل والتمثيل.

ثم قالوا: إن ظاهر النصوص، هذا الذي قلنا إنه ظاهر النصوص، اعلموا -رحمكم الله- أنه غير مراد، ثم نتج عن هذا أن عطَّلوا الله -عز وجل- عن صفاته.

إذا تأملت في حال هؤلاء، وجدت أنهم أخطأوا مرتين، وأصابوا مرةً، أخطأوا حينما زعموا أن ظاهر النصوص التمثيل، هذا خطأٌ لاشك فيه، كما سيأتي بعد قليلٍ إن شاء الله، وأخطأوا حينما عطَّلوا الله -عز وجل- عن صفاته، وأصابوا حينما قالوا: إن التمثيل غير مرادٍ لله -سبحانه وتعالى-، وهذا حق.

لكن الخلل عندهم حينما اعتقدوا أن الظاهر هو التمثيل، فهذا لاشك أنه خطأ، يعني هذا الصواب هو من حيث النتيجة، لكنه مبنيٌ على قولٍ خاطئ، حينما قالوا: ظاهر هذا النص هو التمثيل، ونحن نقول: الله -عز وجل- لا يمكن أن يُريد بهذا النص التمثيل، أو أن نعتقد فيه أن صفاته مماثلةٌ للمخلوقين.

إذن هذه أقوال الناس في الجملة في هذا المقام، وهو مقام ظاهر النصوص هل هو مرادٌ أو غير مراد.

الحق الذي لا شك فيه، كما أسلفت لك -يا رعاك الله- أن **ظاهر النصوص هو ثبوت الصفات لله -عز وجل- على ما يليق به، وأن هذا الظاهر مراد، إذن وجب إثباتها لله سبحانه على ما يليق به، مع تنزيهه -جلَّ وعلا- عن كل تمثيلٍ، وعن تكييفٍ، وعن تحريفٍ، وعن تعطيل.**

قاعدة أهل السنة -وهذا مما ينبغي أن يُعلَم في هذا الباب وفي غيره-، ينبغي أن يُعلم أن الحق في هذا المقام، في مقام التلقي، التلقي من النصوص، القاعدة في هذا: أن **النصوص الشرعية مرادةٌ للمتكلم، مفهومةٌ للمخاطب.**

الله -عز وجل- ما أنزل هذا الكتاب العظيم، ولا بعث رسوله -صلى الله عليه وسلم-، فحدثنا بسنته -عليه الصلاة والسلام-، لتكون هذه الشريعة مجموعة طلاسِم، وألغازٍ، وأحاجي، أو كلامٍ أعجمي لا يُفهم، ولا يُراد، ولا يُدرى المراد منه، هذا مما يجب أن تُنزه النصوص الشرعية عنه، والله -جلَّ وعلا- يقول: ﴿**وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ**﴾[فصلت:٤٤].

إذن الحُجة ستكون على أهل الإيمان والإسلام، كيف يُحتجُّ علينا بكلامٍ غير مفهوم، لا يمكن أن يكون ذلك، وحال المخاطبين حينئذٍ سيكون قبل التنزيل وبعده سواء، ما استفادوا شيئًا، أقول: لو كان هذا القرآن، وكانت هذه السنة غير مفهومةٍ، بل مجهولة المعاني؛ لكان حال الناس قبل نزول الوحي وبعده سواء، بل أقول: كانت حالهم بعد النزول، بعد نزول الوحي أسوء، لما يُسببه هذا النص المجهول من إشكالٍ كبير، ومن عُسرٍ، ومن فُرقةٍ، فكان ترك الناس بلا وحيٍ خيرًا لهم من إنزال وحيٍ غير مفهوم، بل يُوقع الشِقاق، ويُوقع الخلاف، ويُوقع الإشكال.

إذن لابد أن تكون النصوص مفهومةً لدى المخاطبين، وهذه جملةٌ قد مرت معنا سابقًا، ولعل الله -عز وجل- أن يُيسر زيادة بسطها لاحقًا.

كذلك نقول: إن النصوص الشرعية مرادةٌ للمتكلم بها، وهذا لا شك فيه ولا ريب، ولا يمكن أن يُقال في الكتاب والسنة خلاف ذلك، لا يمكن، كيف وأنَّى يكون ذلك، والله -سبحانه وتعالى- قد وصف كتابه بأنه بيانٌ للناس، وتبيانٌ لكل شيء، وأنه جاء بالحق، وأحسن تفسيرًا، ﴿**وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ**﴾[سبأ:٦]، وأن هذا القرآن هدىً ورحمةٌ، وأنه موعظةٌ للمؤمنين، وأنه شفاءٌ لما في الصدور، ومع كل ذلك هذا الكتاب، وتلك السنة لها ظاهرٌ يُفهم، ولها باطنٌ يُراد، أيتأتى يا ذوي الحِجا، هذا مع هذا، أن يكون القرآن بهذه المثابة، ثم يُقال: إنك إذا قرأت كلامًا، وتبادر إلى ذهنك شيء، فاعلم أن هذا المتبادر، أن هذا الظاهر شيء، والذي أراد الله -عز وجل- من هذا الكلام، وأرادك أن تصل إليه شيءٌ آخر، هل يتأتى هذا؟ لا يمكن أن يتأتى هذا.

ولذا المؤلف -رحمه الله- قد أحسن ما شاء الله أن يُحسن، حينما ذكر هذه الكلمة العظيمة، كلمةٌ علمية، وإيمانية معًا، قال -رحمه الله-: (**ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمُّون هذا ظاهرًا، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلًا، والله -سبحانه وتعالى- أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال**). إي ورب الساعة، يا لله العجب! من أولئك الذين يقولون: إن ظاهر النصوص غير مراد؛ لأنه يُفيد التمثيل، والتمثيل كفرٌ بالله -عز وجل-، والذي أراد الله -عز وجل- شيءٌ آخر، يعني: الله -عز وجل- يُخاطبنا في هذا القرآن، وكذا رسوله -صلى الله عليه وسلم-، فيُخبرنا بأنه العلي، وأنه متصفٌ بالعلو، وأنه متصفٌ بالفوقية، وأنه مستوٍ على عرشه، وأنه تعرج الملائكة والروح إليه، وأنه تتنزل منه الأشياء، وأنه -سبحانه وتعالى- ينزل إذا شاء إلى نصوصٍ كثيرة تبلغ العشرات، بل تبلغ المئات، بل هي أكثر من ذلك.

ثمَّ يُقال لك: إياك ثم إياك أن تفهم من هذه النصوص ظاهرها، وهو علو الله -سبحانه وتعالى-، بل الذي يجب أن تعتقد شيءٌ آخر، بل الذي يجب أن تعتقد ضدُّ ما جاء في هذه النصوص، إذا كانت النصوص تُخبرنا، وظاهرها يدل على أنه عالٍ على كل شيء، فاعلم

أن الله لا داخل العالَمَ ولا خارجه، ولا فوق، ولا تحت، ولا عن يمين، ولا عن شمال. هذا الذي يجب عليك أن تعتقد، أيتأتى هذا يا إخوتاه في كتابٍ هذا شأنه، وفي سنةٍ هذا شأنها، هل يمكن؟!

أُعيد عليك مرةً أخرى، ما هو هذا القرآن؟ -والسنة قرينة القرآن-، هذا القرآن جاء وصفه، واسمع إلى ما جاء وصفه، جاء وصفه بأنه بيان، جاء وصفه بأنه تبيان، جاء وصفه بأنه هدىً ورحمة، جاء وصفه بأنه موعظةٌ للمؤمنين، جاء وصفه بأنه نورٌ مبين، جاء وصفه بأنه يهدي إلى صراط العزيز الحميد، جاء وصفه بأنه حُجة ﴿**رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**﴾[النساء:١٦٥] والرسل جاءوا بالوحي.

جاء وصف هذا القرآن بأنه ميسَّر، جاء الأمر بتدبُّر هذا القرآن، جاء الأمر باتباع هذا القرآن، ﴿**اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾[الأعراف:٣]، جاء الأمر بلزوم ما دلَّ عليه هذا القرآن، جاء وصفه بأنه الحق، وأنه أحسن تفسيرًا، جاء وصفه بصفاتٍ غير هذه كثيرة.

ثم بعد كل هذا ينبغي أن نعلم أن أشرف ما في هذا القرآن، وهو المطالب الإلهية، ومباحث الصفات، يجب أن نعلم أن ظاهرها غير مراد، بل أن ظاهرها ضلال، بل أن ظاهرها كفرٌ بالله -سبحانه وتعالى-، وأن الحق في شيءٍ آخر، والعجيب أن ما بُيِّن لنا، إنما تُرِك الناس هكذا سبهللا، كلٌ يضرِب أخماسًا في أسداس يبحث عن هذا الشيء الذي أراده الله -عز وجل- حينما أخبرنا بأن له وجهًا، حينما أخبرنا بأن له يدين، حينما أخبرنا بأنه استوى على العرش، حينما أخبرنا أنه يأتي، حينما أخبرنا أن يجيء، حينما أخبرنا أنه يُحب، حينما أخبرنا أنه يغضب أو يُبغِض، في نصوصٍ كثيرةٍ جدًا.

كل هذا هل يتأتى مع وصف القرآن بتلك الصفات؟!

إنَّ الذي لا شك فيه ولا ريب، أن كلامًا هذا وصفه، ثم يُقال إن ظاهره غير مراد؛ لأنه كفرٌ وضلال؟ **لا يكون إلا لواحدٍ من أربعة أسباب:**

أولًا: أن يكون المتكلِّم ناقص العلم، بمعنى أنه لا يدري ماذا يُريد، ولأجل هذا يتكلم بكلام ظاهره شيء، والمراد شيءٌ آخر، ولا شك أن هذا الاحتمال أعظم الباطل، فإن الذي أنزل هذا الكتاب هو العليم الخبير، -سبحانه وتعالى-.

السبب الثاني: أن يكون المتكلِّم بهذا الكلام ناقص الحكمة، يصف هذا الكلام بهذه الصفات العظيمة الجليلة الكثيرة، ثم بعد ذلك يقول: إن له مرادًا بخلاف ظاهره، وظاهره ضلال، هذا لا يكون من حكيم، إنما يكون ممن يُريد العبث، ويُريد الهزل، يعبث ويضحك، يتكلم بكلامٍ ظاهره شيء، ثم يدع هذا المخاطَب يتخبط، يذهب يمينًا وشمالًا، ربما يضِل وهو يضحك، يعبث.

وهل هذا ظن المؤمنين بربهم؟ هل هذا ظنهم بهذا القرآن الذي وُصف بأنه فصلٌ وليس بالهزل، هل يجوز هذا؟ والله لا يجوز.

السبب الثالث: أن يكون السبب عيٌّ في المتكلِّم، مسكين، لا يعرِف أن يُبين، لا يعرف أن يُفصح، ليس عنده بلاغة، وليس عنده فصاحة، وليس عنده قدرة على أن يُبيِّن الشيء الذي أراد، ولذلك يتكلم بكلام، ظاهره شيء، والمراد شيءٌ آخر، السبب هذا عيٌّ في اللسان.

هل يتأتى هذا مع وصف القرآن بأنه أحسن تفسيرًا؟ بأنه أُنزل، وجُعل بلسانٍ عربيٍّ ليُعقل؟ جُعل وأُنزل بلسانٍ عربيٍّ مبين، وبلَّغه إلينا أحسن من نطق بالضاد -عليه الصلاة والسلام-، هل يمكن؟ والله لا يمكن.

إذن بقي السبب الرابع: وهو سوء القصد، أن يتكلم المتكلِّم بما ظاهره شيء، والمراد شيءٌ آخر؛ لأنه لا يُريد له الهداية، بل يُريد أن يتخبط ويزِل، ويضلَّ، هل هذا الظن بالله -عز وجل-؟ الله -عز وجل- يُنزِل هذا القرآن لنضِل، أم أن الله -عز وجل- أخبر عن نفسه فقال: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ**﴾[النساء:٢٦]،﴿**يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا**﴾[النساء:١٧٦].

الله -عز وجل- يُريد بنا الخير، الله -عز وجل- هو الرحيم، الله -عز وجل- هو الرحمن، الله -عز وجل- هو الرؤوف، الله -عز وجل- هو اللطيف، وهكذا النبي -صلى الله عليه وسلم- جاء وصفه بأنه رؤوفٌ رحيمٌ بهذه الأمة.

إذن، لا يمكن مع انتفاء هذه الأسباب الأربعة قطعًا، أن يُقال: إن النصوص لها ظاهرٌ، والمراد شيءٌ آخر، هذا من أقبح الكلام، وهذا من أشنع الأصول والقواعد، وهذا أُسُّ الضلال الذي أدَّى إلى انحراف من انحرف، كلهم يدورون على هذا الأساس، ولأجل هذا تجد أنهم يقولون: إن ظواهر النصوص تُفيد التشبيه، لا يجوز حملها على ظاهرها.

وكلُّ نصٍ أوهم التشبيها أوِّله أو فوِّض ورُم تنزيها

بل وصل الحدُّ ببعضهم إلى أن يقول: إن الأخذ بظواهر النصوص -نصوص الكتاب والسنة- من أصول الكفر -عياذاً بالله- ما أقبح هذه الكلمة، وما أعظم شناعة هذا المتكلِّم بها، نسأل الله السلامة والعافية.

الأخذ بظواهر النصوص من أعظم أصول الكفر! سبحان الله العظيم، أقدر الله حق قدره من تكلَّم بهذا الكلام؟ هل عظَّم رسوله -صلى الله عليه وسلم- من تفوَّه بهذا الهذيان؟!

إذن، الذي ينبغي أن يُعلَم، وأن يُعتقَد هو أن الله -سبحانه وتعالى- جعل هذا الكتاب سببًا للهداية إلى الحق، وفسره فأحسن تفسيره، وبيَّنه فأحسن بيانه، ونبيه -صلى الله عليه وسلم- بلَّغ البلاغ المبين، فقال -عليه الصلاة والسلام-: «**تركتكم على مثل البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك**» النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول: «**ما من نبيٍ بعثه الله إلا كان حقًا عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وأن يُحذرهم من شر ما يعلمه لهم**».

أفيترك النبي -صلى الله عليه وسلم- أمته تتيه في دياجير الضلال، تقرأ القرآن، وتؤمر بتلاوته ليل نهار، ويُخبر هؤلاء التالون بأنه يُسِّر لهم هذا القرآن، ثم بعد ذلك وإذا بهم يقرأون فيتخبطون، ويضلون، ويقع في نفوسهم شيءٌ من هذا المتبادر الذي هو إفكٌ مبين، وضلالٌ

عظيم، كفرٌ بالله العظيم -سبحانه وتعالى-، وليس هذا في موضعٍ واحد، بل في مواضع كثيرةٍ جدًا في الكتاب والسنة تبلغ الآلاف.

ومع ذلك النبي -صلى الله عليه وسلم- لا يتفوه بكلمةٍ واحدة، فيقول: إن ظاهر هذه النصوص ضلال، أو إن كل نصٍ ظاهره كذا فالمراد كذا وكذا، والله ما فعل النبي -صلى الله عليه وسلم-، وهو الذي من رحمته بهذه الأمة، لا يمكن أن يدع شيئًا يوصلها إلى الخطر والضلال إلا وبينه، حتى إنه أكثر -عليه الصلاة والسلام- من بيان خطر الدَّجال، مع أنه مكتوبٌ على جبينه كافر، علامة ظاهرة، ومع ذلك النبي -صلى الله عليه وسلم- يُبيِّن، ويُبيِّن، ويُبيِّن، ويُكثر على أصحابه؛ لأن هذا المقام فيه خطورة، مع أن الدجال لو قارنت خطره بخطر هذه الآيات التي بين أيدينا، ونتلوها ليل نهار، وظاهرها يقودنا إلى الكفر، والله إن خطر هذه النصوص على الناس أعظم، إي والله.

إذا كان المسلمون مأمورين بأن يقرأوا القرآن، الصغير، والكبير، والعالِم، والجاهل، والذكر، والأنثى، الكلُّ مطلوبٌ منه أن يقرأ القرآن، والقرآن ظاهره ضلال، إن أخطأتك آية ستصيبك الآية التي بعدها، وإن تجاوزت هذه وهذه، فالآية الثالثة لك بالمرصاد، سوف تقودك إلى الضلال؛ لأنك تحملها على ظاهرها؛ لأنه يتبادر منها شيءٌ إلى ذهنك، سبحان الله العظيم أي خطورةٍ هذه؟!

أليس الأولى أن يدع الإنسان تلاوة القرآن؛ لأنه يمكن أن يضِل، بل يكفر بالله -عز وجل-؛ لأنه قد يتبادر إلى ذهنه ما هو التشبيه، ربما يزل فيعتقده، فكان الأولى ألا يقرأ كتاب الله، بل كان الأولى أن يُترك الناس بلا قرآن، خيرٌ من يأتيهم قرآن يُضلِّهم، وليس يُبيِّن له، ولا يقول هذا ولا شك من عظَّم الله، وقدره حق قدره -سبحانه وتعالى-.

قال رحمه الله:

> والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين:
>
> تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجًا إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك.
>
> وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ، لاعتقادهم أنه باطل.

انتقل الآن المؤلف إلى الكلام عن المخالفين للحق في هذا الباب، فقال -رحمه الله-:

(والذين يجعلون ظاهرها) يعني: ظاهر النصوص، **(ذلك)** يعني: ما هو كفرٌ وضلال **(يغلطون من وجهين):**

أولًا: قال: **(تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجًا إلى تأويلٍ يخالف الظاهر، ولا يكون الأمر كذلك)**.

والثاني: أنهم **(يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ، لاعتقادهم أنَّه باطل)**.

والواقع أن الأمر الأول مدرجة للثاني، وإن شئت فقل: إنهم يجعلون ظاهر اللفظ المعنى الفاسد؛ لأجل أن يجعلون المعنى الفاسد هو ظاهر اللفظ.

فالقوم يجعلون أحد الأمرين مرقاةً للآخر، ومدرجةً إليه، وهذا قد بينه شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- في موضعٍ آخر، في ((مجموع الفتاوى)) ذكر أنهم **يجعلون المعنى الفاسد هو الظاهر، ليجعلوا الظاهر هو المعنى الفاسد في موضعٍ آخر.**

انتبه لهذا؛ وهذا من الفقه في باب الاعتقاد، أن تعلم مسالك أهل البدع في التعامل مع النصوص، فإن هذا من العلم النافع لطالب العلم، أن تعلم المسالك التي يسلكها أهل البدع والضلال في تعاملهم مع النصوص الشرعية، والتي يروّجون بها الباطل.

انظر إلى هذا المسلك الذي يسلكون، قال -رحمه الله-:**(يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ)**. هذا أولا.

ثم بعد ذلك يجعلون ظاهر اللفظ هو المعنى الفاسد، يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ ليجعلوا ظاهر اللفظ هو المعنى الفاسد في موضعٍ آخر.

وسيمثل لك المؤلف -رحمه الله- على هذا بثلاثة أمثلة، يعني: يأتون أولا فيقولون: انظروا كيف أن ظاهر اللفظ معنى فاسد، بل هو ضلال وكفر حينما نجد مثلا يقولون: الحديث عن النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**الحجر الأسود يمين الله في الأرض**»، وسيتبين لنا أنه ليس بحديثٍ ثابتٍ عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم، لكنهم يقولون: انظروا، ألا ترون أن هذا الظاهر معنى فاسد؟!

إذن في ظواهر النصوص ما هو ضلال وكفر، وبالتالي أنت إذا حملت النصوص على ظاهرها وقعت في الضلال.

إذا قرروا هذا، انتقلوا بعد ذلك، فقالوا مثلا: تقرر عندك أن في ظواهر النصوص ما هو معنى فاسد، وعليه فقوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[طه:٥]، هذا الظاهر معنى فاسد، لِمَ؟ لأنه قد جاء في ظاهرٍ آخر، وقد تقدم، أن الحجر الأسود يمين الله في الأرض.

أرأيت كيف أنهم يجعلون المعنى الفاسد أولًا ظاهر اللفظ، ليرتبوا على هذا أن يجعلوا ظاهر اللفظ هو المعنى الفاسد بعد ذلك، وبذا لا يثبُت لله -عز وجل- شيءٌ من الصفات التي لا يريدون إثباتها له -سبحانه وتعالى-، وقس على هذا.

إذا جاء قول الله -عز وجل-:

﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ**﴾[الرحمن:٢٧]

﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾[المائدة:٦٤]

إذا جاء قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**حتى يضع الجبار فيها قدمه**».

إذا جاءت هذه النصوص عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، أو عن رب العزة سبحانه، قالوا هذه ظواهر، وأنت خبيرٌ بأن الظواهر فيها معانٍ فاسدة؛ إذن هذا الظاهر معنى فاسد.

إذن هذا مما ينبغي أن تتنبه له في مسالك المبتدعة في التعامل مع نصوص الاعتقاد.

وثمة مسلكٌ آخر نلحظه في هذه الأمثلة التي ذكروها ها هنا، ذكروا ثلاثة أمثلة وهي:

حديث: «**عبدي، جعت فلم تطعمني**».

وفي الأثر الآخر: «**الحجر الأسود يمين الله**»

والأمر الثالث قالوا: «**قلوب العباد بين أُصبعين من أصابع الرحمن**».

من مسالكهم أنهم يوردون غير الصحيح في أعطاف الصحيح، زيادة في التهويل، ألا ترى أن هذين حديثان صحيحان مخرجان في الصحيح، فيما بينهما أوردوا حديث: «**الحجر الأسود يمين الله**» زيادة في التهويل، وبالتالي تظن أن هذه النصوص كلها ثابتة عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وهذا أيضًا من دقيق مسالك المبتدعة، أنهم يدرجون غير الصحيح في أثناء ما يوردون الصحيح زيادةً في التهويل.

فتنبه -يا رعاك الله- إلى هذا المسلك، والحق أن القوم مخطئون في الأول وفي الثاني:

فأولا: ليس المعنى الفاسد ظاهر اللفظ ولا يمكن، لا يمكن أن يكون كلام الله -عز وجل- الذي وصفه بأنه الحق، وأنه أحسن تفسيرًا، وكذلك كلام الرسول ذي البلاغة العالية، والفصاحة والبيان، والنصح والرأفة والرحمة -صلى الله عليه وسلم-، لا يمكن أن يكون ظاهر لفظه -صلى الله عليه وسلم- معنى فاسدًا، فالمعنى الفاسد لا يمكن أن يكن ظاهر اللفظ، وهذا الذي يذكرون إما راجعٌ إلى **أنهم يستدلون بما لا يصح، أو أنهم لا يفهمون ما صح.**

تأمل في كل ما يوردون مما يزعمون أن ظاهر اللفظ فيه معنى فاسد، تجده لا يخرج عن أحد أمرين:

إما أنهم يوردون ما لا يصح، وينسبون إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- ما ليس بثابت.

أو أنهم لا يفهمون ما صح عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

فالخطأ عندهم إما في الدليل نفسه، أو في الاستدلال بالدليل، وتأمل في كل ما ذكروا تجده راجعًا إلى هذا الذي ذكرته لك، وبالمثال سوف يتضح المقال.

إذن تبين لنا أن هذا الأمر الذي ذكروا وهو أن المعنى الفاسد قد يكون ظاهر اللفظ، هذا لا يمكن أن يكون، بل ظاهر لفظ الكتاب والسنة حقٌّ لا شك فيه، وهدى وبيان، وتبيان، ونور مبين، هذا أمرٌ قطعيٌ لا شك فيه.

الأمر الثاني الذي أخطأوا فيه هو: أنهم يجعلون الظاهر في موضعٍ آخر هو المعنى الفاسد، يفسرون الظاهر بحق، لكنهم يجعلون الحق باطلًا، يقولون: انظروا إلى هذه الأحاديث التي فيها إثبات أن الله ينزل، تخيلوا، أحاديث فيها أن الله ينزل، ينزل حقيقةً، أو أن الله تعالى متصفٌ بالأصابع، يقولون: انظروا كيف أن هذه الأحاديث تضيف إلى الله -سبحانه وتعالى- صفة كذا وكذا!

وهذا الحق يجعلونه باطلًا؛ أصابوا في أن ظاهر هذه الأحاديث إثبات هذه الصفات حقيقةً لله -عز وجل-، لكن الخطأ أنهم يقولون بعد ذلك: وهذا الظاهر باطل، لأن هذا تمثيل، لأن هذا تشبيه؛ وبالتالي فلا بد من سلوك مسلك التأويل.

إذن القوم قد أخطأوا فيه هذا ولا شك، فإن هذا الظاهر الذي أُضيف إلى الله -سبحانه وتعالى- لا فساد يلحق به إلا بسبب عقولكم، الفساد أصلا موجودٌ في عقولكم، ثمة مرضٌ اسمه التشبيه قد تشبعت عقولكم به، وبالتالي فإن هذه النصوص التي ترِد على هذه العقول تصبح مرة المذاق، وليس الملامة في هذا إلى النصوص، إنما الملامة إلى الفم المريض، هذا هو الإشكال الذي عند القوم.

ويتضح لنا ذلك من خلال التطبيق على هذه الأمثلة الثلاثة التي أوردها المؤلف -رحمه الله-.

قال -رحمه الله-:

فالأول: كما قالوا في قوله -صلى الله عليه وسلم- في الحديث القدسي: «عبدي جعت فلم تطعمني... » الحديث، وفي الأثر الآخر: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبَّله فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه»، وقوله: «قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن».

فقالوا: قد عُلم أن ليس في قلوبنا أصابع الحق.

فيقال لهم: لو أعطيتم النصوص حقها من الدلالة لعلمتم أنها لا تدل إلا على حق.

لا شك في ذلك ولا ريب لو أنكم أقبلتم على هذه النصوص التي صحت عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، تلقيتموها بالإذعان والتسليم والمحبة والقبول، والله لتورثنكم الهدى والنور ومحبة الله، وتعظيمه وإجلاله -سبحانه وتعالى-، لكن القوم ما أعطوا النصوص حقها، ولا فهموها بمقتضى لغة العرب، وبمقتضى نهج السلف الصالح الذين هم أفهم لكتاب الله، وأفهم لسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم-، فالخلل جاء من هذه الجهة، أنهم حملوا النصوص على غير وجهها، وما أعطوها حقها من النصوص.

وباختصار القوم اعتقدوا ثم استدلوا.

العقيدة قد استقرت وانتهى الأمر، ثم بعد ذلك يبقى النظر في هذه النصوص التي يدعون أنه تخالف الحق، والحق أنها تخالف ما هم عليه من الباطل، ما ذا نصنع معها؟ الأمر سهلٌ ويسير، نؤول أو نفوض، وينتهي الأمر:

وكل نصٍ أوهم التشبيها   أوله أو فوض ورُم تنزيها

قال -رحمه الله-: (**لو أعطيتم النصوص حقها من الدِلالة لعلمتم أنها لا تدل إلا على حق**)، وصدق رحمه الله.

النصوص ظاهرها حق، والمعنى الفاسد لا يمكن أن يكون ظاهرها، وإنما الخلل في دعواكم، أنتم ادعيتم شيئا لا حقيقة له كما سيتبين إن شاء الله.

قال -رحمه الله-:

أما الحديث الواحد فقوله: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبَّله فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه» صريح في أن الحجر الأسود ليس هو صفة لله، ولا هو نفس يمينه، لأنه قال: «يمين الله في الأرض»، وقال: «فمن قبَّله وصافحه فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه» ومعلوم أن المشبّه غير المشبَّه به، ففي نص الحديث بيان أن مستلمه ليس مصافحًا لله، وأنه ليس هو نفس يمينه، فكيف يجعل ظاهره كفرًا، وأنه محتاج إلى التأويل! مع أن هذا الحديث إنما يعرف عن ابن عباس.

هذا المثال الأول الذي مثل به المؤلف -رحمه الله- على هذا المسلك الأول الذي سلكوا، وهو أنهم يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ.

قال: يقولون وهذا هو المثال الأول، أو كما عبّر المؤلف (**الحديث الواحد**) يريد الحديث الأول: «**الحجر الأسود يمين الله في الأرض**»، يقولون: ونحن نجزم ونقطع ونعلم بالضرورة أن الحجر الأسود إنما هو مخلوقٌ من مخلوقات الله -عز وجل-، وأنه منفصلٌ وبائنٌ عن الله -عز وجل-، ليس هو صفةً له، وليس متصلا به، والحديث يفيد أن الحجر الأسود صفةٌ يتصف الله -سبحانه وتعالى- بها.

إذن ثبت أن في ظواهر النصوص ما هو من المعنى الفاسد، بل لو أُخِذ على ظاهره لكان هذا مؤديًا إلى وقوع الضلال، بل الكفر، لأن هذا يجعل صفة الخالق من جنس صفات المخلوقين، -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرا-.

الجواب عن هذا الذي ذكروا من وجوه:

أولا: أن هذا **لا يصح عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-**، والكلام في تفسيره فرعٌ عن الكلام في ثبوته، وهذا قد رُويَ عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بأسانيد ضعيفة جدًا، بل مُنكرة، بالتالي فلا يصح عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أنه قال إن الحجر الأسود يمين الله، فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه.

الأمر الثاني: أنه قد رُوي عن ابن عباسٍ -رضي الله عنهما-، والموقوف على ابن عباسٍ -رضي الله عنهما- من أهل العلم من ضعفه، ومن أهل العلم من أثبته؛ وممن ضعفه الشيخ ناصر -رحمه الله- في ((الضعيفة))، فإنه قد ذكر أن ابن قتيبة -رحمه الله- خرجه في غريب الحديث، وأن فيه رجلا متروكا هو إبراهيم الخوزي.

لكن الذي يبدو والله أعلم أن هذا ليس هو المخرج الوحيد لهذا الأثر، بل خرجه عبدالرزاق في ((مصنفه))، وغيره بإسنادٍ لا بأس به.

فالظاهر -والله أعلم- أنه ثابتٌ عن ابن عباسٍ -رضي الله عنهما-، لكن بلفظٍ قريبٍ مما ذكر المؤلف -رحمه الله-.

والمؤلف -رحمه الله- في الأمثلة الثلاثة التي سمعت أورد هذه النصوص بالمعنى.

ونقول: إنه على فرض ثبوته عن ابن عباس أو حتى عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فإنه لا يدل على أن ظاهر اللفظ ما ذكرتم، لا يدل على أن هذا الحجر، هذه القطعة من الجماد، أنها صفة قائمة بالله -سبحانه وتعالى- كبقية صفات الله -عز وجل-، فإن هذا معلوم الفساد بالضرورة.

ويدل على هذا لفظ هذا الأثر من وجهين:

أولا: أن الأثر قد جاء فيه أن الحجر الأسود يمين الله في الأرض، وأنت خبيرٌ يا رعاك الله بأن اللفظ المقيد ليس كاللفظ المطلق، فهو لم يقل إنه يمين الله هكذا بإطلاق، إنما قال إنه يمن الله في الأرض، ولا يخفاك ما تواترت به الأدلة في الكتاب والسنة من أن الله -سبحانه- عالٍ على خلقه، وأنه مستوٍ على عرشه، وأنه ليس شيءٌ منه حالًّا في خلقه، -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا-، فالله -عز وجل- بائنٌ من خلقه، الله في العلو المطلق فوق كل شيء، وهو عالٍ على كل شيء، جل ربنا وعزّ.

إذن قوله في هذا الأثر **إنه (يمين الله في الأرض) شيءٌ مقيد**، أرأيت لو أن سلطانا أو ملكا قال عن نائبه الذي ولاه على مدينة أو ناحية، قال: هذا هو أنا عندكم؛ ما الذي يُفهم من ظاهر هذا اللفظ؟ هل أنه اتحد أو حل في هذا الإنسان فأصبح هو نفسه؟ الأمر ليس

كذلك، والمسألة ترجع إلى مسلكٍ مهم لا بد من التنبه له في التعامل مع النصوص وتلقيها، ألا وهو أن **اللفظ ينبغي أن يُفهم بسياقه في ضوء لغة العرب**، هذا من الأمر المهم وإن كان شيئا واضحا عندكم.

النص الشرعي يجب أن يُفهم وأن يُعلم أن ظاهره هو ما يُفهم بسياقه في ضوء لغة العرب.

ولذا ابن القيم -رحمه الله- أشار إلى هذا إشارةً مهمة في ((النونية))، فقال:

وأصخ لفائدةٍ جليل قدرها تهديك للتحقيق والعرفان
إن الكلام إذا أتى بسياقه يبدي المراد لمن له أذنان
أضحى كنص قاطع لا يقبل التأويل يعلم ذا أولوا الأذهان

بمعنى: اللفظ بسياقه إذا فُهم بسياقه فإنه سوف يُفهم المراد منه ولا بد، فيُفرّقُ بين لفظ مطلق ولفظ مقيد، يفرق بين لفظ ليس فيه تقييدٌ بوصف ولفظ جاء فيه تقييدٌ بوصف.

وبالتالي: هل يقول أحدٌ: إن ظاهر قوله تعالى: ﴿**فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا**﴾[العنكبوت:١٤]. ظاهر هذا النص أنه لبث فيهم ألف سنة، هل يقول هذا أحد؟ لا يقول هذا أحد، لم؟ لأن هذا الكلام يجب أن يُفهم بسياقه، والسياق ها هنا جاء فيه استثناء.

إذن لا بد أن يؤخذ الكلام كاملا بسياقه، ويفهم على ما أراد المتكلم به، ويفرق بين سياقٍ وسياق.

هذا الأثر إنما جاء فيه أنه يمين الله في الأرض، فهو شيءٌ مقيد، لا يمكن أن تحذف هذه الجملة ثم تقول: إن ظاهر هذا اللفظ فاسد.

يعني في قول الله -عز وجل-: ﴿**فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ**﴾[النساء:٩٢]

ما ظاهر هذا اللفظ؟ أهما شهران هكذا بإطلاق؟ أو هما شهران مقيدان بوصفٍ وهو أنهما متتابعان؟

إذن من كان قد رُزق الإنصاف لا بد أن يفهم الكلام بسياقه، والسياق ها هنا مقيدٌ لا مطلق، **هذا واحد**.

ثانيا: أنه قال في الحديث أو الأثر: فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبله، إذن هذا الأثر ليس فيه أن من قبل الحجر أو استلمه أو صافحه صافح الله، إنما قال: **(كأنما)؛ إذن هناك مشبهٌ ومشبهٌ به،** ولا يخفاك يا رعاك الله أنه إذا كان في السياق مشبهٌ ومشبهٌ به، فلا يلزم من هذا أن يكون المشبه هو المشبه به، إذن هما أمران، وهذا لا يقتضي التمثيل، هذا شيء ليس بلازمٍ للتمثيل.

ألم ترَ إلى قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم**»، هل يفهم أحدٌ أن هذا التشبيه الذي أخبر به النبي -صلى الله عليه وسلم- يقتضي أن يكون العالم برتبة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-؟ هل يقول هذا عاقل؟ إن العلم صار رسولًا يوحى إليه كالنبي -صلى الله عليه وسلم-؟ الجواب: لا.

إذن لا تلازم في حصول التمثيل بين المشبه والمشبه به، وبالتالي فإن هذا الحديث قاطعٌ أن ظاهر اللفظ ليس هو التمثيل، أو أن هذا الجماد أو الحجر صفة قائمة بالله -سبحانه وتعالى-.

فهذان الوجهان يبينان الفساد الذي ذكروا، وهو أن ظاهر اللفظ يفيد الضلال والكفر والتشبيه، إنما هذا الأثر لو صح فإنما يدل على أن الله -سبحانه وتعالى- لما جعل للناس بيتًا يطوفون به، جعل لهم ما يستلمونه ويمسونه ويقبلونه، كما يقول شيخ الإسلام -رحمه الله- إنه كما تُقبّل أيدي العظماء، وهذا فيه تقريبٌ وتكريمٌ للمستلم، وهذا من فضل الله -سبحانه وتعالى- لما جعل الله -سبحانه- هذا الحجر في الأرض لينال الإنسان هذه الكرامة إذا مسه واستلمه وقبله، فهذا هو المقصود من هذا الأثر لو صح عن ابن عباسٍ -رضي الله عنهما.

وأما الحديث الآخر: فهو في الصحيح مفسَّرًا: «يقول الله: عبدي جعت فلم تطعمني. فيقول: ربِّ كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟! فيقول: أما علمت أن عبدي فلانًا جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي. عبدي مرضت فلم تعدني. فيقول: ربِّ كيف أعودك وأنت رب العالمين؟! فيقول: أما علمت أن عبدي فلانًا مرض، فلو عدته لوجدتني عنده».

وهذا صريح في أن الله -سبحانه وتعالى- لم يمرض ولم يجع، ولكن مرض عبده وجاع عبده، فجعل جوعه جوعه، ومرضه مرضه، مفسِّرًا ذلك بأنك «لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، ولو عدته لوجدتني عنده». فلم يبق في الحديث لفظ يحتاج إلى تأويل.

هذا المثال الثاني الذي أورده المؤلف -رحمه الله-لدعوى القوم أن ظاهر النصوص فيها ما هو معنى فاسد.

والمثال يصلح لأن يُمَثل به على المسلكين:

الأول: أنهم يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ.

والثاني: أنهم يجعلون ظاهر اللفظ هو المعنى الحق، لكن هذا المعنى يجعلونه فاسدا.

وهذا حينما يقولون مثلا في هذا الحديث إن الله -سبحانه وتعالى- يتكلم، نفاة الكلام الذين ينفون عن الله -سبحانه وتعالى- أنه يتكلم، فيقولون الحديث فيه إثبات الكلام لله -عز وجل- وأنه صفة له، وهذا عند أهل الحق حق، لكنهم يعودون على هذا فيقولون: هذا باطل هذا تمثيلٌ وتشبيه، يجب نفيه عن الله -سبحانه وتعالى-.

أما المسلك الأول فهو أنهم جعلوا ظاهر اللفظ معنى فاسدًا، فيقولون هذا الحديث فيه إثبات أن الله متصفٌ بالجوع، وأن الله متصفٌ بالمرض، وأن الله متصفٌ بالعطش؛ ومن حمل هذا على ظاهره -يعني على هذا المعنى الفاسد- فإنه يكفر.

إذن في ظاهر النصوص ما هو ضلالٌ وكفر، وهذا الذي يريدون إثباته.

والجواب عن هذا أن يقال: إنكم أخطأتم خطأً فادحًا حينما جعلتم هذا المعنى الفاسد هو ظاهر النص، الأمر ليس كذلك، ويظهر هذا من خلال ما يأتي:

أولا: الحديث كما ذكرت لك أورده المؤلف -رحمه الله- بمعناه، والمحقق -وفقه الله- ساقه بلفظه من كتاب صحيح مسلم.

الأمر الثاني: فَهْمُ هذا الحديث وأمثاله يتمهد بفهم قاعدةٍ مهمة، ينبغي أن تتفطن لها يا طالب العلم، وهي أن: **اللفظ إذا قُرن به ما يبينه كان ذلك هو ظاهره.**

بمعنى: ما كان من الكلام يحتاج إلى تفسيرٍ وتبيين، فأُخذ بتبيينه وتفسيره، لم يكن هذا الكلام ظاهرًا فاسدًا، بل كان هذا ظاهرًا حقا، وهذا ما يدركه المنصفون، لو أنهم تجردوا عن كل معنى باطل، لو تجردوا عن كل هوى ومرض في نفوسهم.

بمعنى: هذا الحديث مفسر، آخره يفسر أوله، والذي فسره هو المتكلم به -سبحانه وتعالى-، وهو أعلم بنفسه، وأعلم بمعنى كلامه وبمراده -سبحانه وتعالى-، وبالتالي، حينما يأتي مُبْطلٌ فيأخذ طرفا من النص، ويترك آخر، فإنه يكون قد سلك مسلك الهوى

بمعنى: أهل البدع إذا جاءوا إلى هذا الحديث تجد أنهم يقولون: انظروا إلى هذا الحديث، فيه «**عبدي جعت فلم تطعمني**»، ويقفون، أو يريدون «**مرضت فلم تعدني**»، لكن لا يكملون الحديث حتى يتبين بآخره ما معنى أوله، وبالتالي الحق يقتضي أن تأخذ الحديث كاملا، الحديث مفسر، فسره من تكلم به -سبحانه وتعالى-، وبالتالي واجبٌ عليك أن تأخذ الكلام بتفسيره، وهذا ظاهره، والحديث تفسيره وظاهره يدل على أن معنى قوله «**جعت**»: جاع عبدي فلان، أن معنى قوله «**مرضت**»: مرض عبدي فلان.

إذن الحديث فيه تفريقٌ بين الأمرين، ما يقوم بالله -سبحانه وتعالى- وما يقوم بالعبد، الحديث مفسر، وهذا المفسر هو ظاهر اللفظ.

بل أقول: إنك لو سلطت التأويل على هذا الحديث لربما وقعت في الكفر، تأويل هذا الحديث: **أولًا: التأويل ما هو؟ حمل اللفظ على غير ظاهره.**

لو حملنا اللفظ ها هنا على غير ظاهره، لقلنا إن الذي جاع هو الله -سبحانه وتعالى، والذي اتصف بالمرض هو الله -سبحانه وتعالى-، وهذا كفرٌ بالله -عز وجل-.

لكن الحديث ها هنا مفسر، فسره الذي تكلم به -سبحانه وتعالى-، فبين أن معنى قوله: «**مرضت**» يعني: مرِض عبدي فلان، غاية الأمر أن الحديث فيه أن الله -عز وجل- جعل مرض عبده مرضًا له، وجعل جوع عبده جوعا له، وعطش عبده عطشا له، وهذا يدل على عظيم محبته -سبحانه وتعالى- لعبده، ولا يدل على أنه اتصف -سبحانه وتعالى- بالنقص والسوء، أو أنه حل -كما يدعي أهل الحلول- في عبده، -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا-.

وهذا يا رعاك الله بينٌ ظاهر، الحديث فيه تفسير، وليس لك أن تُعقب على حكم الله -عز وجل-، وليس لك أن تستدرك على كلام الله -سبحانه وتعالى-، الله -عز وجل- تكلم بهذا وبيّن الشيء الذي أراد، والشيء الذي أراد -سبحانه وتعالى- هو أن عبده هو الذي مرض، ولذلك قال: «**أما لو أطعمته لوجدت ذلك عندي**»، ما قال: أما لو أطعمته كنت أطعمتني، حاشا وكلا، إنما قال: «**أما إنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي**»، يعني كان ثواب ذلك عندي، أنا سأجازيك على هذا العمل الصالح الذي عملته.

إذن الحديث فيه تفسيرٌ، وفيه توضيحٌ، وهذا راجعٌ إلى الكلام المفسر كما ذكرنا قبل قليل، الكلام الذي فيه قرائن لفظية يجب أن يُحمل على هذه القرائن اللفظية، لا يمكن أن تأخذ الكلام عريًا عن استثناءٍ واردٍ فيه، أو تقييدٍ بصفةٍ أو ما شاكل ذلك، ثم تقول: أنا حملته على ظاهره.

كذلك لا يمكن أن تأخذ الكلام المفسر المبين عريًا عن تفسيره وبيانه، ثم تقول: إنني أخذته على ظاهره، هذا لا يمكن أن يكون.

أضف إلى هذا وجهًا آخر: **اجتمع في هذا الحديث القرينة اللفظية**- كما قد علمت-**، مع القرينة الواقعية الحسية البدهية الضرورية**، وهي أن الله -سبحانه وتعالى- عالٍ على خلقه، وأنه بائنٌ من خلقه -سبحانه وتعالى-، وانه لا يمكن أن يكون مخالطا لعباده، ولا يمكن أن يكون حالًّا فيهم، -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرا-.

ومثل هذه القرينة يجب أن تُعتبر في الكلام، وأن تُراعى في الكلام، فهي كالقرينة اللفظية أو أقوى.

خذ مثلا: أرأيت لو أن إنسانًا قال لشخصٍ مات أبوه، قال له: يا بني، أنا أبوك، لا تحمل همًا، أنا أبوك؛ القرينة الحالية، من يفهم الكلام، هل يخطر بباله قط، هل يتبادر إلى ذهنه أنه يريد أنه أبوه الذي مات قبل قليل؟! هل هذا هو ظاهر اللفظ؟ ليس هذا ظاهر اللفظ، بدليل القرينة الحالية.

القرينة الحالية التي تدل على أن الله -سبحانه وتعالى- ليس هو الذي مرض، أو ليس هو الذي حل عند المريض، فكان عنده بمعنى أنه مماس أو مخالط لهذا المريض، -تعالى الله عن ذلك-، هذه القرينة المعلومة بالضرورة، وبالحس العام، يقطع الناظر فيها والمراعي لها أنها تبين المراد، وتدل على أن الله -سبحانه وتعالى- لا يمكن أن يكون متصفا بالحاجة، متصفا بكونه يطعم، أو متصفا بكونه يشرب، -تعالى الله عن ذلك-، بل هو الغني، وهو يُطعِم ولا يُطعَم، سبحانه وتعالى.

إذن هذا من القرينة المهمة التي ينبغي أن تلاحظ في هذا المقام، فالقرينة الحالية مثل القرينة اللفظية، وبهذه وبهذه يُفهم الكلام على ظاهره، حينما ترى تلميذًا لشيخٍ قد استفاد منه علما وكان منه قريبا، وصار شبيها له في علمه، تقول إذا مر: جاء الشيخ فلان، وأنت تشير إلى هذا التلميذ، لماذا؟ لأنه صار قريبًا من هذا الشيخ.

قرينة الحال هي التي تبيّن بها ظاهر اللفظ، فصار هو المتبادر إلى الأذهان، لا يفهم أحدٌ من قولك هذا أن هذا الذي مر هو الشيخ نفسه، وبالتالي القرينة الحالية تدل قطعا على أن الله -سبحانه وتعالى- متصفٌ بالغنى، وأنه ليس هو سبحانه وتعالى الذي جاءه المرض، أو أنه مسه العطش أو الجوع، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرا.

إذن أعود فأقول: **هذا الحديث مفسر، فسره الذي تكلم به -سبحانه وتعالى-، وبالتالي فإنه لا يجوز لأحدٍ أن يقول إن ظاهره خلاف الحق.**

قال -رحمه الله-:

وأما قوله -صلى الله عليه وسلم-: «قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن»، فإنه ليس في ظاهره أن القلب متصل بالأصابع، ولا مماس لها، ولا أنها في جوفه. ولا في قول القائل: هذا بين يدَيّ. ما يقتضي مباشرته ليديه. وإذا قيل: ﴿وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾[البقرة:١٦٤] لم يقتض أن يكون مماسًا للسماء والأرض. ونظائر هذا كثيرة.

هذا المثال الثالث الذي يزعم القوم أنه دليلٌ وبرهانٌ على أن ظاهر اللفظ يمكن أن يكون معنى فاسدًا، وهذا الحديث أورده صاحب أساس التقديس، ومثل به على أن الضرورة تقتضي حمل الحديث على خلاف ظاهره، يقول: فإننا نعلم بالضرورة أننا لا نحس أن هناك أصابع تضغط في صدورنا، وبالتالي فلا بد من حمل هذا الحديث على خلاف ظاهره.

أنا أريد أن أقف ها هنا وقفة لأذكرك بشيءٍ ذكرته لك سابقًا:

البلاء إنما هو من جهة أن القوم مصابون بالتشبيه، وإلا فحدثني يا هذا، دعنا الآن مما يتعلق بصفات الخالق -سبحانه وتعالى-، دعنا نتكلم عن المخلوق، ثم بعد ذلك نتكلم عن الخالق.

النبي -صلى الله عليه وسلم- قال كما في الصحيح: «**إذا استيقظ أحدكم من نومه فتوضأ، فليستنثر ثلاثا، فإنَّ الشيطان يبيت على خياشيمه** -وفي رواية: **على خيشومه**-» والحديث في الصحيحين، والسؤال: أين وجدت هذا الضغط الذي ينتج من بيات الشيطان على الخيشوم الذي هو أرفع أو أعلى الأنف، أين وجدت هذا؟ أليس هذا حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم-؟ أهو ينطق عن الهوى -عليه الصلاة والسلام-؟ النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول استنثر ثلاثا، والسبب أن الشيطان يبيت على خيشومك.

تأمل معي قوله -صلى الله عليه وسلم-: «**يعقد الشيطان على قافية أحدكم إذا نام ثلاث عقد، يضرب محل كل عقده: عليك ليلٌ طويل، فارقد**»، من أحس بهذه الضربات أو هذه العُقد يا رعاكم الله؟

خذ مثلا ثالثا: هذا النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول كما في الصحيح: «**ما من مولود يولد إلا ويطعنه الشيطان فيستهل صارخًا، قال إلا مريم وابنها عليهما الصلاة والسلام**»، واليوم الناس تري بأعينها، وهناك أنواع من التصوير، هل رأى أحد هذا الشيطان وهو يطعن وينخس هذا الصبي حتى إنه يبكي، وهذا الأثر للطن أثرٌ ظاهر، وهذا قاله الذي لا ينطق عن الهوى -صلى الله عليه وسلم-، وكل ذلك مسلمٌ عندكم يا معشر المتكلمين، حدثونا عن هذا.

حدثونا عن الملكين الذين هما عن اليمين وعن الشمال قعيدان، ملازمان، مراقبان، أين إحساسك بهما؟

حدثنا عن الشياطين التي تتنزل على كل أفاكٍ أثيم، أين وكيف؟

حدثنا عن هذا كله، ثم بعد ذلك قل لنا كيف نقول إن قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء ونحن لا نحس بشيءٍ يضغط في صدورنا؟

سبحان الله العظيم! أرأيت كيف أن القوم الخلل عندهم في المنهج، في منهج التلقي لهذه النصوص، عندهم خلل في قياس الغائب على الشاهد، يا عبد الله، هذه نصوصٌ غيبية، لو كان الذي في الحديث شيءٌ مما نشاهده، لو كان في الحديث إنه ليس لأحدٍ قلب إلا وثمة إصبعان بشريان يضغطان في صدره، لقلنا إن هذا الحديث يحتاج إلى تأويل، يجب حمله على خلاف ظاهره، لأننا نقطع بالحس الضروري أنه لا يحس كل أحدٍ بذلك، لكن هذا الحديث تعلق بأمرٍ غيبي، وبالتالي يجب الإيمان به، وعقلنا أضعف من أن يحيط علمًا بكل شيء.

القوم عندهم نوعٌ من المبالغة في العقل كما تكلمنا عن هذا، ولذلك يجعلونه معيارًا للإثبات أو النفي مطلقًا مع أنه أضعف من ذلك وأضعف، الإنسان عقله محدودٌ جدًا جدًا، محدود بالحواس، بل حتى الذي يمكن أن يُنال بالحواس، ما أمكنه أن يدركه كله، بل ربما ما

أدرك إلا أقله، ثمة عوالم كثيرة يمكن أن تُشاهد، يمكن أن تُمس، يمكن أن تُسمع، ومع ذلك ما وصل علمه إلى ذلك، وضربنا أمثلة في السابق على هذا.

إذن كيف يقال بعد ذلك نحن لا نشعر أن هناك أصبعين يضغطان في الصدر، وبالتالي هذا الحديث يجب حمله على خلاف ظاهره!!

هذا الحديث غيبيٌ يجب الإيمان به، وتكلم به الصادق المصدوق -صلى الله عليه وسلم-، والإسناد إليه صحيح، وهو أعلم بالله من أن يقول على الله -عز وجل- بغير علم، الله -سبحانه وتعالى- أرسل هذا النبي الكريم -عليه الصلاة والسلام- ووصفه بقوله:﴿**وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ**﴾[التكوير:٢٤].﴿**وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِظَنِينٍ**﴾[التكوير:٢٤]، قراءتان متواترتان. فلا هو بضنينٍ ولا بظنينٍ -صلى الله عليه وسلم- في شأن الغيب، وبالتالي نحن نؤمن بهذا، وهذه أول صفة لأهل الإيمان الذين يؤمنون بالغيب، هذا الذي فرق بيننا معشر أهل الإيمان والكفار والمشركين.

إذن هذا الحديث تعلق بأمرٍ غيبي، وأي بحثٍ بعد هذا اللفظ هو بحثٌ في الكيفية.

كيف يكون قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن؟ نقول حينها: الكيف مجهول، أقول لك يا من تقول هذا الكلام، قل لي أصلا كيف هو -سبحانه وتعالى- في ذاته، وعندها سوف أقول لك كيف يقلب قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن؛ الله على كل شيءٍ قدير، والله -سبحانه وتعالى- يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وهذا كله غيبٌ يجب الإيمان به.

أما ظاهر اللفظ الذي زعموا، وهو أن ظاهر اللفظ من البينية يقتضي المماسة، هكذا زعموا، فهذا لا شك أنه باطل، ليس بصحيح، لا تلازم بين البينية والمماسة والمخالطة.

والكلام في البينية قريبٌ من الكلام في المعية، فلا تلازم في المعية بينها وبين المماسة والمخالطة، فيمكن أن يكون شيءٌ بين شيئين، ومع ذلك لا مماسة بينه وبين واحدٍ منهما أو بكليهما.

ألست ترى -يا رعاك الله- أنك تقول: بدرٌ بين مكة والمدينة. البينية حاصلة هنا، وهل بدرٌ مماسة للمدينة أو مماسة لمكة؟ الجواب: لا، هي بلدة بينهما، لكنها مستقلة.

ومثل المؤلف -رحمه الله- لهذا بقوله تعالى: ﴿**وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ**﴾[البقرة:١٦٤]، ومعلومٌ أن السحاب ليس ملتصقا بالسماء التي هي سماءٌ مبنية، وليس أيضًا ملتصقا بالأرض، إنما هذا السحاب بينهما، ومع ذلك ما اقتضى هذا مماسة لهما.

إذن كون الشيء بين شيئين ليس ظاهره أنه مماس لهما، والأمثلة كثيرة: ﴿**يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ**﴾،[الزخرف:٣٨]﴿**وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ**﴾[الأعراف:٤٦]، وأمثلة كثيرة على هذا في النصوص وفي كلام العرب، وما اقتضت البينية حصول هذا الأمر الذي زعموا أنه بالضرورة معلومٌ نفيه، وهو إحساس الإنسان بهذين الأصبعين في صدره نظرا لهذه البينية، نقول ليس هذا ظاهر اللفظ، بل القرينة القطعية تدل على علو الله -سبحانه وتعالى- ومباينته لخلقه، وأنه ليس شيء منه حالًّا في خلقه، -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرا-.

إنما هذا شأنٌ غيبي، نؤمن به كما نؤمن بكثير من الغيبيات، ولو أننا سلكنا هذا المسلك مع بقية نصوص الغيب لما كان بيننا وبين الكفار والمشركين فرقٌ، نعوذ بالله من هذه الحال.

إذن تبين لنا أن ما زعموا من أن ظاهر اللفظ قد يكون معنى فاسدا لا شك أن هذا من أبطل الباطل، بل الله -عز وجل- أعلم وأحكم من أن يجعل ظاهر كلامه الذي جعله هدى ونورا مبينا، ويسره وفسره، وجعله أحسن تفسيرًا، لا يمكن أن يجعل ظاهر كلامه ضلالًا وكفرًا، وكذلك الشأن في كلام رسوله -صلى الله عليه وسلم-.

قال رحمه الله:

ومما يشبه هذا القول أن يُجعل اللفظ نظيرًا لما ليس مثله، كما قيل في قوله ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص:٧٥] فقيل: هو مثل قوله: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾[يس:٧١].

فهذا ليس مثل هذا، لأنه هنا أضاف الفعل إلى الأيدي، فصار شبيهًا بقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[الشورى:٣٠]، وهناك أضاف الفعل إليه، فقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ﴾[ص:٧٥] ثم قال: ﴿بِيَدَيَّ﴾[ص:٧٥].

وأيضًا فإنه هناك ذكر نفسه المقدسة بصيغة المفرد، وفي اليدين ذكر لفظ التثنية، كما في قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[المائدة:٦٤]، وهنا أضاف الأيدي إلى صيغة الجمع، فصار كقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[القمر:١٤].

وهذا في الجمع نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾[الملك:١] و﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾[آل عمران:٢٦] في المفرد.

فالله -سبحانه وتعالى- يذكر نفسه تارةً بصيغة المفرد، مظهرًا أو مضمرًا، وتارةً بصيغة الجمع، كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾[الفتح:١] وأمثال ذلك، ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط؛ لأن صيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه، وربما تدل على معاني أسمائه، وأما صيغة التثنية فتدل على العدد المحصور، وهو مقدَّس عن ذلك.

لا يزال كلام المؤلف -رحمه الله- متعلقًا بموضوع الظاهر، وهل هو مرادٌ أم لا، وتبيَّن لنا القولُ الحق في هذه المسألة، وأنه ما عليه أهل السنة والجماعة من أن ظاهر نصوص الصفات كغير هذا الظاهر في نصوص العبادات، والمعاملات، وغيرها مرادٌ ومفهوم، وكل ذلك على الوجه الذي يليق بالله -سبحانه وتعالى-، أعني ما تعلَّق بهذه النصوص من صفات الله -سبحانه وتعالى-.

وقد ذكر المؤلف -رحمه الله- المسلك الذي سار عليه المخالفون، وأضاف إليه اليوم مزيدًا من التوضيح والتبيين، فقال -رحمه الله-: (**ومما يشبه هذا القول**) يعني جعُل المعنى

الفاسد ظاهر اللفظ، (**ومما يشبه هذا القول**) يعني ما سبق من المسلك الذي صار عليه هؤلاء المعطِّلة من أنهم يجعلون المعنى الفاسد هو ظاهر اللفظ.

قال: (**أن يُجعل اللفظ نظيرًا لما ليس مثله، كما قيل في قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص:٧٥] فقيل**) يعني من هؤلاء المعطِّلة هو (**هو مثل قوله: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾[يس:٧١]**).

الحق أن هذا المثال يتحقق به المسلكان جميعًا، فهم جَعَلوا الفاسد ظاهرًا؛ ليجعلوا بعده الظاهر فاسدًا.

جعلوا الفاسد ظاهرًا ليجعلوا الظاهر فاسدًا، هكذا فعلوا هنا، أتوا إلى قول الله -سبحانه وتعالى-: ﴿**مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا**﴾[يس:٧١].

فقالوا: وهذا ما نصَّ عليه صاحب أساس التقديس، والمؤلف -رحمه الله- له عنايةٌ في هذا الكتاب بتتبُع مقالته ونقضها، كما فعل وبسط هذا في كتابه الواسع العظيم ((نقضُ أساس التقديس))، ويكاد أن يكون هذا الكتاب الذي بين أيدينا، وهو (الرسالة التدمرية) يكاد أن يكون تلخيصًا لـ ((نقضُ أساس التقديس)).

المقصود أن هذه المقالة قد ذكرها صاحب أساس التقديس، فقال: إن ظاهر قوله: ﴿**مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا**﴾[يس:٧١] يدل على إثبات أيدٍ كثيرةٍ لله -سبحانه وتعالى-، وهذا الظاهر فاسدٌ لا تجوز نسبته إلى الله تعالى، ولم يقل أحدٌ قط إن لله-عزوجل- أيديٍ كثيرة، هذا هو الأمر الأول الذي فعلوا، وهو أن جعلوا الفاسد ظاهرًا، المعنى الفاسد جعلوه ظاهر اللفظ، ثم بنوا على هذا.

الأمر الآخر الذي يُريدونه: وهو أن يجعلوا الظاهر الحق فاسدًا، قالوا: إذا كان ذاك الظاهر فاسدًا، وواجبٌ أن نحمل النص على خلاف ظاهره، إذن فلنفعل الأمر نفسه في قوله: ﴿**لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾[ص:٧٥] ذاك فاسدٌ، وهذا أيضًا فاسد، لا يجوز أن يُجرى هذا النص على ظاهره، ولا يجوز أن نُثبت لله -سبحانه وتعالى- يدين؛ لأنَّ ذاك الظاهر الذي تعلق بصفة اليد فاسد، وواجبٌ هنا أن نصرف هذا الفاسد أيضًا؛ لأنه على شاكلته.

وهذا الذي أراده المؤلف -رحمه الله- في قوله: (**أن يُجعل اللفظ نظيرًا لما ليس مثله**)، والحق عند أهل الإنصاف أن هذا القائل قد أخطأ في الأول، كما أنه قد أخطأ في الثاني، كلا المسلكين خاطئ، وكلا المسلكين مجانبٌ للحق.

وقبل أن أسترسِل، أقول: إنَّ معتقد أهل السنة والجماعة وهو ما دلت عليه الأدلة المتواترة في الكتاب والسنة أنَّ الله -سبحانه وتعالى- متصفٌ بيدين جليلتين كريمتين، إحداهما: اليمين، والأخرى: اليد الأخرى، وهذا ما تواترت به الأدلة، وأجمع عليه السلف الصالح، وسيأتينا إن شاء الله أن الأدلة في هذا الباب، جاءت على ثلاثة أضرُب، وكلها حق، وكلها ثابتةٌ لا تعارض بينها.

فإن هذه الأدلة جاءت بالتثنية في كتاب الله -عز وجل- في موضعين، في هذه الآية التي بين أيدينا في ص ﴿**لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾[ص:٧٥]، وفي قوله: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾[المائدة:٦٤]، والتثنية نصٌ؛ لأن أسماء العدد نصٌ في مسماها.

وجاء ضربٌ آخر من النصوص فيه أن اليد مفردةٌ، والإفراد هاهنا للدلالة على الجنس.

وجاءت أيضًا مجموعةً كما في هذا الموضع الوحيد في كتاب الله، الذي جاء فيه أن الأيدي مجموعة، أن هذه الصفة مجموعة؛ يعني: مما عملت أيدينا، والجمع للتعظيم.

إذن نخلُص إلى أن الجمع للتعظيم، ومناسبة اللفظ كما سيأتي.

والإفراد للدلالة على الجنس.

والتثنية نصٌ في المعنى، وهذا ما جاء صريحًا في أدلةٍ كثيرة في سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، بالأحاديث والآثار الثابتة عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وعن أصحابه -رضي الله عنهم- في هذا الموضوع تزيد على مئة موضع، كما نصَّ على هذا ابن القيم -رحمه الله- في كتابه ((الصواعق)).

إذن هي أدلةٌ كثيرة متواترة، ومنها قول النبي -صلى الله عليه وسلم- الثابت في صحيح مسلم، قال -صلى الله عليه وسلم-: «**المقسطون على منابر من نور، عن يمين**

الرحمن، وكلتا يديه يمين» إذن لا يمتري عاقلٌ منصف، أن هذا الحديث نصٌ في إثبات اليدين لله -سبحانه وتعالى-، فهما يدان كريمتان، كلتاهما فيها الخير والبركة، لا تُشبهان، ولا تُماثلان أيدي المخلوقين، فكما أن ذاته سبحانه ليست كذوات المخلوقين، فكذلك يداه ليست كأيدي المخلوقين، ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[الشورى:١١].

وأُنبه قبل أن ندخل إلى التفريق بين الآيتين، إلى أنَّ هاتين الآيتين كلاهما دليلٌ على إثبات صفة اليد لله -عز وجل-، ﴿**لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾[ص:٧٥] والأمر فيها واضح، وكذلك في قوله: ﴿**مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا**﴾[يس:٧١] وهذا من المواضع التي قد تشتبه على بعض الناس، فينبغي أن يُعلَم أن هذه الآية دلت على أمرين:

الأول: ثبوت اليد لله -سبحانه وتعالى-.

والثاني: إثبات أن الله -سبحانه وتعالى- يعمل.

ولذا مرَّ بنا في أوائل هذه الرسالة، إيراد هذه الآية، والاستدلال بها على صفة العمل لله -سبحانه وتعالى-.

إذن هذه الآية له دلالتان:

الأولى: بالمطابقة، ويُستفاد من ذلك إثبات صفة اليد لله -سبحانه وتعالى-، وذلك أن هذا السياق لا يمكن أن يفهم منه من يفهم لغة العرب إلا أن اليد صفةٌ لله -سبحانه وتعالى-.

والدلالة الثانية: هي الدلالة اللزومية، ويُستفاد منها تفسير الآية، فقوله: ﴿**مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا**﴾[يس:٧١] يعني: مما عمِلنا، وهذا ما تجد أهل التفسير يتكلمون عنه، يتكلمون عن الدلالة اللزومية التي يُستفاد منها معنى الآية وتفسيرها.

أهل السنة والجماعة، يجمعون بين إثبات الدلالتين بخلاف المعطِّلة الذين يُثبتون الدلالة اللزومية فحسب، أما أهل السنة والجماعة فيجمعون بين الأمرين، فيقولون: إن الآية دلت على ثبوت صفة اليد لله -عز وجل-، وذلك بدلالة المطابقة، فالله -عز وجل- أضاف اليد إلى ذاته -جلَّ وعلا-.

والدلالة الأخرى -وهي الدلالة اللزومية-: وهي أن الله -سبحانه وتعالى- هو الذي يعمل -جلَّ وعلا-، وهذا جارٍ في كلام العرب، كما قال -سبحانه وتعالى-، وكتابه أفصح الكلام: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[الشعراء:١٩٥].

قال -جلَّ وعلا-: ﴿بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[الشورى:٣٠] يعني: بما كسبتم، بما عمِلتم، وهذا لم يكن ليُقال إلا والناس لها أيدي، بمعنى قولك: كسبت يدي، أو ﴿بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[الشورى:٣٠] كل إنسانٍ يفهم لغة العرب سيفهم منها أمرين:

أولًا: ثبوتَ صفة اليد لهذا المتكلِّم.

والثاني: أنه هو الذي عمِل. كسبت يدي يعني: عملتُ، هذا جزائي بما كسبت يدي؛ يعني بما عملتُ، وإن كان هذا العمل قد لا يكون بصفة اليد، قد يكون بالرجل، قد يكون بالنظر، قد يكون بالكلام، إلى آخره. لاحظ هنا أن العرب في المعنى الثاني تتجوَّز كثيرًا، فتُضيف عمل ذي اليد إلى اليد؛ لأن اليد يُعمل بها كثيرًا.

أما المعنى الأول فإن اليد لا تُضاف إلا لمن هو متصفٌ باليد أصلًا. بمعنى، لا تقول في الماء مثلًا: يدَ الماء؛ لأنه يجري، أو لأنه يندفع، فيحصل منه شيءٌ، فتُضيف اليد إليه، لا تقول على أي سياق بإضافة اليد إلى الماء؛ لأن الماء أصلًا لا يتصف باليد. أما لما كان الإنسان متصفًا باليد، تُجوِّز فأُضيف الفعل إليه، والمراد الإنسان نفسه، وهذا له نظائر كثيرة في لغة العرب، وكلام الله ورسوله -صلى الله عليه وسلم- إنما يُبنى، وإنما يُفهم على مجاري كلام العرب، هكذا جعله الله -سبحانه وتعالى- ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[الشعراء:١٩٥]، ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[الزخرف:٣].

إذن، لو كان القرآن قد جعله الله -سبحانه وتعالى- على ما يهوى هؤلاء المعطِّلة المتكلمون، لكان لنا كلامٌ غيرُ الكلام، لكن لما كان القرآن ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[الشعراء:١٩٥]، فواجبٌ أن يُفهم في ضوء لغة العرب، وهذا ما سيتضح لكم بعد قليلٍ إن شاء الله.

قال -رحمه الله-: **(فهذا ليس مثل هذا)** نعم الآيتان اتفقتا في جانب، واختلفتا في جانب آخر، اتفقتا في إثبات صفة اليد لله -سبحانه وتعالى-، واختلفتا في جانبٍ آخر، الدلالة هنا ليست كالدلالة هنا، وبما سيأتي سيتبيَّن لنا أن تشغيب المعطِّلة الذين قالوا: إن هذا الظاهر فاسدٌ، لا يمكن أن يُحمل كلام الله عليه، ولا يُمكن أن نُجري هذا الكلام على ظاهره، هذا كلامٌ فاسد، ثم إنَّ قولهم: إن الظاهر الحق الذي يدلُّ عليه قوله تعالى: **﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾**[ص:٧٥] وهو ثبوت اليدين حقيقةً لله -سبحانه وتعالى- أن هذا فاسد، هذا وهذا خطأٌ، ولا يجوز أن يُقال بذلك لمن كان من أهل الحق والإنصاف.

الفرق بين الآيتين يظهر من ثلاثة أوجه، سأُلخصها لك، ثم سيتبيَّن لك من خلال بسط المؤلف -رحمه الله-:

أولًا: أن الآية في سورة ص **﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾**[ص:٧٥] كان فيها إضافة الفعل إلى الله -سبحانه وتعالى-، فقال: **﴿لِمَا خَلَقْتُ﴾**[ص:٧٥] فالفعلُ مضافٌ إلى الله -سبحانه وتعالى-.

أما في قوله: **﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾**[يس:٧١] فالفعلُ هاهنا مضافٌ إلى الأيدي، وليس مضافًا إلى الله -سبحانه وتعالى-، وعليه فهذا فرقٌ لغويٌّ يمنع من أن تكون الآيتان مثل بعضهما، يمنع ذلك.

ولو كان المراد في قوله: **﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾**[ص:٧٥] كالمراد في قوله: **﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾**[يس:٧١] لكان ذكر اليدين في آية (ص) لغوًا، انتبه لهذا فإنه دقيق.

تأمل معي في قوله تعالى: **﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾**[يس:٧١] ماذا تفهم من هذه الآية؟ **﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾**[يس:٧١] يعني = عملنا؛ لأن القاعدة عند العرب كما ذكرنا أن الفعل يُضاف إلى يد ذي اليد، والمراد الإضافة إليه هو، وسبب ذلك أن اليد يُعمل بها كثيرًا، يُفعل بها كثيرًا.

﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾[يس:٧١] يعني: عمِلنا، وجود أيدينا هنا مهمٌ جدًا حتى نفهم المعنى الذي هو عمِلنا، ولكن ليس الأمر كذلك في قوله: **﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾**[ص:٧٥]؛

لأن ﴿لِمَا خَلَقْتُ﴾[ص:٧٥] كافيةٌ في إثبات أن هذا الفعل مضافٌ إلى الله -عز وجل-، فلو كان ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص:٧٥] تساوي ﴿لِمَا خَلَقْتُ﴾[ص:٧٥] لكانت كلمة بيدي لغوًا، وكلام الله -عز وجل- يُصان عن اللغو.

أُعيد، انتبه معي، ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾[يس:٧١] تستطيع أن تضع هنا = عملنا، سؤال: ﴿أَيْدِينَا﴾[يس:٧١] هنا مهمةٌ في الوصول إلى هذا المعنى أم لا؟ عدم وجودها يعني أننا لم نصل إلى هذا المعنى، لو كانت الآية ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ﴾[يس:٧١] ما وصلنا إلى هذا المعنى.

إذن لابد من كلمة أيدينا حتى نصل إلى هذا المعنى.

دعونا نُطبِّق هذا، القوم يقولون: هذه مثل هذه، آية (ص) مثلها مثل آية (يس) لا فرق، نقول هنا: هل ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص:٧٥] تساوي ﴿خَلَقْتُ﴾[ص:٧٥]؟ ﴿لِمَا خَلَقْتُ﴾[ص:٧٥] تساوي ﴿لِمَا خَلَقْتُ﴾[ص:٧٥]، وبالتالي ﴿بِيَدَيَّ﴾[ص:٧٥] قدرٌ زائد، لو كان المراد بهذه الآية، إثبات أن الخلق مضافٌ إلى الله -عز وجل-، لكان هذا حاصلًا بقوله ﴿لِمَا خَلَقْتُ﴾[ص:٧٥] الآية صريحة في إضافة الخلق إلى الله -عز وجل-.

إذن ما الفائدة من قوله ﴿بِيَدَيَّ﴾[ص:٧٥]؟ كانت بالتالي على قولهم لغوًا، وكلام الله -عز وجل- بالاتفاق يجب أن يُصان عن اللغو.

إذن افترقا هاهنا اللفظان، الآيتان ليستا سواءً.

الأمر الثاني: أن الله -سبحانه وتعالى- عدَّ الفعل في آية: (ص) بالباء، وأضاف الباء إلى اليدين، فقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص:٧٥]، وهذا يدل على أن الفعل كان بها نصًا، كان الخلق باليد لا بغيرها، وهذا ليس في آية (يس)، آية (يس) ليس فيها تعديةٌ بحرف، قال: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾[يس:٧١] وهذا فارقٌ مهمٌ بين الآيتين.

وذلك أنَّ العرب لا تستعمل هذا الأسلوب إلا والمراد التنصيص على ما به كانت مباشرة الفعل، ألا ترى إلى أنت تقول: طرقتُ بالمطرقة، كتبتُ بالقلمِ، أيفهم أحدٌ أنه في قولك: طرقتُ بالمطرقة أنك طرقت بيدك المجردة، أو أنك طرقت بعصىً أو جذعٍ أو ما

شاكل ذلك، أيفهم أحدٌ هذا؟ لا يفهم من هذا الأسلوب إلا وأن الآلة التي كان بها الفعل، الشيء الذي كان به الفعل هو هذا الذي أُضيف إليه الباء.

وبالتالي هذا لم يكن في قوله: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾[يس:٧١]، بل هذا مما يُتجوَّز به كثيرًا كما ذكرنا، يُضاف الفعل إلى يد ذي اليد، والمراد الإضافة إليه هو، وهذا يُستعمل كثيرًا.

أما هنا فلا يمكن أن يكون كذلك، لا يمكن أن تقول: إنني كتبتُ بالقلم، والمراد أنك كتبت بلا قلم، بإصبعك مثلًا على الرمل، هذا لا يمكن أن يكون.

الفارق الثالث: أن آية (ص) جاء فيها ذِكر الصفة على صيغة التثنية، قال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص:٧٥]، فهو أضاف الفعل إلى يدين اثنتين، ولا يمكن أن يُريد بهذا نفسه، كما كان ذلك في قوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾[يس:٧١]، لاحظ معي أن ضمير الجمع هاهنا يعود إلى من؟ ﴿ عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾[يس:٧١] هذا الضمير الذي هو النون هنا نون الجمع، تدل على التعظيم، وتعود إلى الله -سبحانه وتعالى-، ولا يجوز أن يُقال: إن التثنية تعود إلى الله -عز وجل-.

انتبه، القوم يقولون: هذه الآية بمثابة تلك، كلاهما سواء، كما أن هذا يدل على معنىً فاسد، كذلك تلك تدل على معنىً فاسد، تعالى الله -عز وجل- عن أن يكون قد تكلَّم بهذا الكلام، بما يزعم هؤلاء من أنه كلامٌ فاسد، حاشا وكلا أن يكون كتاب الله -عز وجل- كذلك.

المقصود أن بين الآيتين فرقٌ كبير، هذه فيها تثنية، وأما تلك ففيها جمعٌ، والجمع يجوز أن يُضاف إلى الله -سبحانه وتعالى- على سبيل التعظيم، أما التثنية فلا، بل من أضاف التثنية، وأراد أن الذي أُضيفت إليه التثنية هو الله -سبحانه وتعالى-، فلاشك أنه يكون كافرًا، ﴿وَقَالَ اللَّهُ لا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[النحل:٥١] هل يجوز أن يقول إنسانٌ: أنتما يا الله! أعوذ بالله، لكن تقول: أنت يا الله.

إذن التثنية لا يُجوز أن تُضاف إلى الله -عز وجل-، والمرادُ ذاته ونفسه -سبحانه وتعالى-، أما الجمع فإنه يجوز، ولذلك جاءت نصوصٌ كثيرة، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا

﴿الذِّكْرَ﴾[الحجر:٩]، ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ﴾[الزخرف:٣٢]، والمراد الله الذي هو واحدٌ -سبحانه وتعالى-، ﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[النحل:٥١].

إذن فرقٌ بين صيغة التثنية في آية (ص)، وصيغة الجمع في آية (يس).

إذن هذه ثلاثة فروق، تُوضح لك أن الذي زعموا من أن هذه الآية مثل تلك الآية، لا شك أنه كلامٌ باطل.

والخلاصة: أنَّ زعم القوم أن الآية في سورة (يس) ظاهرها فساد؛ لأنها تدل على ثبوت أيدٍي كثيرةٍ لله -عز وجل-، أظن أنني نقلت لكم هذا النص في درسٍ سابق، قلت إنه يقول: لو أخذنا بظاهر القرآن لأثبتنا ذاتًا واحدةً، لها أيدٍ كثيرة، ولها وجهٌ واحد، ولها أعينٌ كثيرة، ولها ساقٌ في كلامٍ يدل على أن مصيبة القوم إنما هي التشبيه، هذا النص لو رجعت إليه لقشعر جلدك مما تقرأ في كتاب ((أساس التقديس))، مع الأسف الشديد، وهو عمدةٌ عند المعطِّلة في تأويل نصوص الصفات، وهذا الذي نقضه شيخ الإسلام -رحمه الله- في كتابه الحافل الذي ذكرته لك قبل قليل.

إذن، زعمهم أن هذا هو الظاهر ليس بصحيح، بل هذه الآية تدل على ثبوت صفة اليدين لله -سبحانه وتعالى-، فالجمع فيها يؤول إلى التثنية، وذلك بالجمع بين هذه النصوص جميعًا، وهذا فارقٌ منهجيٌ بين طريقة أهل السنة، وطريقة هؤلاء، أهل السنة يجمعون بين النصوص، ويؤلفون بينها، ويؤمنون بالكتاب كله، ولا يجعلون القرآن عضين.

أما أهل البدِع، فإنهم يأخذون طرفًا، ويتركون طرفًا، يضربون بعض النصوص ببعض، يؤمنون ببعض الكتاب، ويكفرون ببعض، أهل السنة النصوص عندهم بمثابة نصٍ واحد، تُفهم على أنها كأنها نصٌ واحد يُضمُّ بعض النصوص إلى بعض.

إذن قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾[يس:٧١] سيأتي معنا أن الجمع هاهنا لليد، إنما كان لمناسبة الكلام، لمشاكلة اللفظ، لما كانت الإضافة إلى ضمير جمعٍ، لما كان المضاف إليه صيغةَ جمعٍ، ناسب أن يكون المضاف جمعًا، وهذا له نظائر كما سيأتي معنا إن شاء الله -

سبحانه وتعالى-. لو كان المضاف إليه مفردًا، تجد أن المضاف يُفرد، وهذا الذي بيَّنه المؤلف -رحمه الله- فيما سمعت، وفيما سنقرأ بعد قليل إن شاء الله.

إذن، قوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾[يس:٧١] لا يدل على ثبوت أيدٍ كثيرة، هذه الصيغة ليست نصًا في المعنى، ليست نصًا في الجمع، لو كانت من أسماء الأعداد لكانت نصًا في الجمع، لكن مجرد هذا الجمع لا يدل على ثبوت الكثرة، وأن لله -عز وجل- أيدٍ كثيرة، لمن كان يفهم لغة العرب، ويحمل كلام الله -عز وجل- على سنن كلام فُصحاء العرب.

يقول المؤلف -رحمه الله-: **(فهذا ليس مثل هذا، لأنه)** انتبه هذا هو الوجه الأول: **(لأنه هنا أضاف الفعل إلى الأيدي، فصار شبيهًا بقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[الشورى:٣٠])** وكل أحدٍ يفهم أن قوله: ﴿بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[الشورى:٣٠] يعني: بما كسبتم، والقاعدة في هذا ما ذكرت لك قبل قليل من أن العرب تُضيف الفعل إلى يدِ ذي اليد، والمراد الإضافة إليه، والسبب أنه يحصل الفعل باليد كثيرًا.

قال: **(وهناك أضاف الفعل إليه، فقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ﴾[ص:٧٥] ثم قال: ﴿بِيَدَيَّ﴾[ص:٧٥])** وهذا الذي ذكرت لك قبل قليل، من أنه لو كان المراد من قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص:٧٥]، الإضافة إلى الله -سبحانه وتعالى-، إضافة الخلق إلى الله -سبحانه وتعالى- لكان ذكر اليدين لغوًا لا حاجة إليه، ولا فائدة منه.

قال -رحمه الله-: **(وأيضًا فإنه هناك ذكر نفسه المقدسة بصيغة المفرد)** يعني في قوله: ﴿خَلَقْتُ﴾[ص:٧٥] .

قال: **(وفي اليدين ذكر لفظ التثنية، كما في قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[المائدة:٦٤]، وهنا)** يعني: في سورة يس.

(أضاف الأيدي إلى صيغة الجمع، فصار كقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[القمر:١٤]) وهذا الذي ذكرته لك، لما كان المضاف إليه جمعًا، ناسب أن يكون المضاف جمعًا، لما يكون المضاف إليه مفردًا، المناسب أن يكون المضاف مفردًا، وهذا لمشاكلة اللفظ، ولأنه أحسن في النظم.

قال: (**وهذا في الجمع نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾[الملك:١] و﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾[آل عمران:٢٦]**) ﴿**وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي**﴾[طه:٣٩]، إذن القاعدة هنا، لما كان المضاف إليه صيغة جمعٍ كان المضاف جمعًا، هذا كما رأيت، ﴿**مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا**﴾[يس:٧١]، ﴿**كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ**﴾[الروم:٤١] صارت الإضافة إلى جمع في قوله: ﴿**النَّاسِ**﴾[الروم:٤١].

ولما كان المضاف إليه مفردًا كما في قوله: ﴿**بِيَدِكَ الْخَيْرُ**﴾[آل عمران:٢٦]، ﴿**بِيَدِهِ الْمُلْكُ**﴾[الملك:١]، كان المضاف مفردًا، وذلك لمشاكلة اللفظ؛ ولأنه أحسن في النظم.

قال: (**فالله -سبحانه وتعالى- يذكر نفسه تارةً بصيغة المفرد، مظهرًا أو مضمرًا، وتارةً بصيغة الجمع، كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾[الفتح:١]**) يعني تارةً يُخبر عن نفسه، أو يذكر نفسه -سبحانه وتعالى- بصيغة المفرد مظهرًا، ﴿**إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ**﴾[طه:١٤] وقد يكون ذلك بصيغة الجمع، ﴿**نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ**﴾[الزخرف:٣٢]، ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ**﴾[الحجر:٩]، وهكذا أيضًا بالضمير ﴿**إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا**﴾[الفتح:١]، وأمثال ذلك.

(**ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط؛ لأن صيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه، وربما تدل على معاني أسمائه**) يعني مما نستفيده من صيغة الجمع، سواءً كان مظهرًا أو كان مضمرًا، مما نستفيده من هذه الصيغة المضافة إلى الله -سبحانه وتعالى-، ما ذكر المؤلف -رحمه الله- أنها ربما تدل على معاني أسمائه. بمعنى أن هذه الصيغ تدل على أنه الواحد الذي له صفاتٌ كثيرةٌ عظيمة. انتبه لهذا. يُريد المؤلف بقوله: (**وربما تدل على معاني أسمائه**)؛ أي: أنها تدل على أنه الواحد سبحانه الذي له صفاتٌ كثيرةٌ عظيمة -جلَّ ربنا وعز-.

(**وأما صيغة التثنية فتدل على العدد المحصور، وهو مقدَّس عن ذلك**) يعني مقدسٌ عن التثنية، ﴿**وَقَالَ اللَّهُ لا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾[النحل:٥١].

قال: (**فلو قال: ما منعك أن تسجد لما خلقتْ يدِي. كان كقوله: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾[يس:٧١]**) لو كانت الآية تنزل بحسب أهوائهم، لجعلوها خلقت يدي؛ لأن هذه

يُمكن أن تُحمل على العمل المضاف إلى الله -سبحانه وتعالى-، كما تدل عليه آية: ﴿**مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا**﴾[يس:٧١].

(وهو نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾[الملك:١]، و﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾[آل عمران:٢٦])

يمكن أن تفهم من قوله: ﴿**بِيَدِهِ الْمُلْكُ**﴾[الملك:١] يعني أن الملك له، مضافٌ إليه -سبحانه وتعالى-، كذلك في قوله: ﴿**بِيَدِكَ الْخَيْرُ**﴾[آل عمران:٢٦]، يعني الخير منك، الخير مأمولٌ عندك، وما إلى ذلك.

قال: (**ولو قال: خلقتُ بيدِي. بصيغة الإفراد، لكان مفارقًا له**) فرقٌ بين اللفظين، بين أن يقول: خلقتْ يدي، وبين أن يقول: خلقتُ بيدي ، كما قلنا: الأول: يمكن أن يُفهم منه أن الإضافة تعود إليه هو -سبحانه وتعالى-، لا أن الفعل كان بيده، أو أن ذلك كان عملًا باليد مباشرة، يُمكن أن يُفهم خلاف ذلك، وهذا سائغٌ في لغة العرب.

أما إذا قال: خلقتُ بيدي، فهذه كما قلنا: لا يمكن أن تكون كذلك، فالباء هاهنا التي أُضيفت إلى اليد تمنع من أن يكون المراد إلا هذا المعنى، وهو أن الفعل كان باليد حقيقةً.

قال: (**لكان مفارقًا له، فكيف إذا قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص:٧٥] بصيغة التثنية**) لا يجوز في كلام العرب، ولن تجد فصيحًا يقول: إذا مشى أو تكلم فعلتُ بيدي، لا يجري في كلام العرب، ولن تجد فصيحًا يقول إذا مشى أو تكلَّم: إنني مشيت بيدي، فعلتُ بيدي، تكلمتُ بيدي، أتجدون هذا يا قوم؟

هذه الصيغة لا يمكن أن ترِد بهذا المعنى إطلاقًا، إذن هذا الأسلوب لا يُستعمل:

أولًا: لمن لا يد له. -انتبه لهذا فإنه مهم-.

وثانيًا: لا يُستعمل لمن باشر الفعل بغير يده.

عندنا أمران نستفيده من قولك: فعلتُ بيدي، كتبتُ بيدي، تستفيد أمرين:

الأول: أنك متصفٌ باليد، لا يُستعمل هذا الأسلوب إلا ممن هو متصفٌ باليد.

ثانيًا: أنه باشر بيده.

أما أسلوب ﴿كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[الشورى:٣٠] فيدل على الأول فقط، ولا يلزم أن يدل على الثاني.

أُعيد، عندنا أسلوبان: عمِلتْ يدي، عملتُ بيدي:

الأول في قولي: عملتُ بيدي يدل على أمرين:

١- أنني متصفٌ باليد.

٢- أنني باشرت هذا العمل بيدي.

قولي: (عمِلتْ يدي) هذا البيت مثلًا أقول: مما عملتْ يدي، أفهم من هذا الأسلوب:

أولًا: أفهم إثبات اليد.

وثانيًا: لا يلزم أن أفهم أني باشرت ذلك بيدي، يجوز ويجوز، يجوز أن أكون قد باشرت، وأنا الذي بنيت بهذه اليد، ويجوز أن يكون ذلك بغير مباشرة هذه اليد.

إذن، ينبغي أن يُفهم الفرق بين هذين اللفظين، كما ذكرت لك، فالمعنى الذي أراده القوم غير صحيح، وهم يدورون على نفي اتصاف الله -سبحانه وتعالى- بصفة اليد، ونقول: إن هذا باطلٌ، ولم يدل عليه قوله: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾[يس:٧١] فضلًا أن يدل عليه قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص:٧٥]، كلاهما يدلان على إثبات صفة اليد لله -سبحانه وتعالى-.

لكنَّ قولهم: إني قوله: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾[يس:٧١] يدل ظاهره على أن لله -عز وجل- أيديٍ كثيرة، نقول: هذا غير صحيح، إنما تفهم هذا برده إلى النصوص الأخرى.

ويا لله العجب! حينما يقولون: إن ظاهر القرآن، يعني انظر إلى -وهذا استطراد أذكره لبيان منهج هؤلاء المخالفين- كيف أنهم يأتون إلى نصٍ واحد، ويقولون: ظاهر القرآن يدل على إثبات أيديٍ كثيرة لله -عز وجل-، وهذا لا يمكن أن يُضاف إلى الله، ولم يقل به أحد، مع أن هذا جاء في القرآن مرةً واحدة.

لماذا لا تقولون: إن ظاهر القرآن إثبات يدين لله -عز وجل-، وقد جاء في القرآن مرتين؟ أليس هذا أولى، ودعك من آيات القرآن في هذا المقام، وانظر إلى سنة رسول الله -

صلى الله عليه وسلم-، أدلةٌ كثيرة، أحاديث كثيرة عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فيها إثبات اليدين بأصح الأسانيد، في الصحيحين وغيرهما، وكل ذلك يُعرضون عنه، ولا تجد أنهم يقولون: إن ظاهر القرآن يدل على إثبات يدين لله -سبحانه وتعالى-، لكنهم يُشغبِّون فيقولون: ظاهر الأدلة يدل على أن لله أيدٍ كثيرة، وبالتالي لابد من التسليم بأن ظاهر القرآن قد يدل على معنىً باطل، فيكون غير مراد، لاحظتم.

قال -رحمه الله-:

هذا مع دلالة الأحاديث المستفيضة بل المتواترة، وإجماع سلف الأمة على مثل ما دل عليه القرآن.

وهو تثنية اليدين.

كما هو مبسوطٌ في موضعه، مثل قوله -صلى الله عليه وسلم-: «المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا» وأمثال ذلك.

وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها.

الآن يعود بنا المؤلف لنتذكر تلك القاعدتين الأصيلتين المهمتين العظيمتين: **القول في بعض الصفات كالقول في بعض، والقول في الصفات كالقول في الذات**، الآن يُطبِّق لك تطبيقًا في هذا المقام على تلك القاعدة، وهي: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، وقرينتها وشقيقتها القاعدة الأخرى: القول في الصفات كالقول في الذات،كما سيتبيَّن لك بعد قليلٍ إن شاء الله.

يقول: (**إذا كان يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها**) يعني وهو يتحدث الآن مع هؤلاء المعطِّلة الذين لا يُثبتون لله -عزوجل- صفةً وجودية إلا سبع صفات، يُسمونها الصفات النفسية، أو يُسمونها الصفات الوجودية، أو يُسمونها صفات المعاني.

يقول والمتنازَع عليها ما زاد عليها، المتفق عليها السبع:

له الحياةُ والكلامُ والبصر　　　سمعٌ إرادةٌ وعلمٌ واقتدر

إذن هذه هي الصفات المتفق عليها، هكذا يزعمون، وما بعد ذلك فيه نزاع، مع أن الاتفاق حاصلٌ قبل أن يُولد هؤلاء، من أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، من التابعين، من أتباع التابعين، القرون المفضَّلة متفقة على إثبات جميع الصفات لله -سبحانه

وتعالى-، ليس هناك فرقٌ بين صفةٍ وصفة، ولم يكن ثمة نزاعٌ بين السلف -رحمهم الله- في إثبات صفةٍ واحدةٍ لله -سبحانه وتعالى-، هذا لم يكن بحمد الله قط.

أما ما تزعمون من أنه قد حصل تنازعٌ في بعض الصفات، هذا نزاعٌ متأخرٌ لا عبرة به، ولا يقدح في الإجماع المتقدِّم.

قال -رحمه الله-:

وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها. والظاهر هو المراد في الجميع، فإن الله تعالى لما أخبر أنه بكل شيءٍ عليم، وأنه على كل شيءٍ قدير، واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره، وأن ظاهر ذلك مراد، كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا، وقدرته كقدرتنا.

وهذا باتفاقٍ بيننا وبينهم، إذا قرأ القوم وقرأنا قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[الحشر:٦] ماذا نقول؟ وماذا يقولون؟ هذه الآية على ظاهرها، وفيها إثبات القدرة لله -عز وجل-، وهذه القدرة ليست كقدرتنا، لم يكن الظاهر مقتضيًا للتشبيه، وبالتالي لم يكن الظاهر مقتضيًا لمعنىً فاسد.

قال -رحمه الله-:

وكذلك لما اتفقوا على أنه حيٌّ حقيقة، عالمٌ حقيقة، قادرٌ حقيقة، لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي هو حيٌ عليمٌ قدير.

كالسابق، كذلك هذا الذي أذعنوا به وسلَّموا به وهو إثبات أنه حيٌّ، وأنه عليمٌ، وأنه قديرٌ إلى آخره، ما اقتضى هذا قط عندهم، وما تفوهوا قط بأن ثبوت هذه الصفات لله -سبحانه وتعالى- يقتضي أن يكون مشابهًا للمخلوقين، فحياته كحياة المخلوقين، علمه كعلم المخلوقين، لم يقولوا هذا قط، ويأبون هذا أشد الإباء، ويُكفِّرون من يقول بذلك، وقد أصابوا في هذا، ونحن معهم في هذا، فالله له حياةٌ ليست كحياة المخلوقين، وله علمٌ ليس كعلم المخلوقين.

لكن الإشكال، لماذا لم تطردوا هذا القاعدة في جميع الصفات؟ ما الفرق بين الوجه والحياة؟ ما الفرق بين اليد والعلم؟ كلها صفاتٌ تُضاف إلى الله -عز وجل-، والله كما أخبر بهذا أخبر بهذا.

إذن لماذا تُفرِّقون بين الأدلة فتؤمنون ببعضٍ، وتكفرون ببعض، هذا هو موطن الإشكال عند القوم.

قال -رحمه الله-:

فكذلك إذا قالوا في قوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[المائدة:٥٤]، ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾[المائدة:١١٩]، وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[يونس:٣]: إنه على ظاهره. لم يقتض ذلك أن يكون ظاهره استواءً كاستواء المخلوق، ولا حبًّا كحبه، ولا رضًا كرضاه.

يعني نقول: نحن ندعوكم إلى أن تحملوا هذه النصوص على ظاهرها، واعلموا أنكم لو حملتموها على ظاهرها، فإن هذا لا يقتضي-أن نقول لكم: اجعلوا هذه الصفات مشابهةً لصفات المخلوقين، بل احملوها على ظاهرها اللائق بالله، كما حملتم نصوص الحياة، والعلم، والقدرة على ظاهرها اللائق بالله -عز وجل-، القول في بعض الصفات كالقول في بعض.

قال -رحمه الله-:

فإن كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين، لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مرادًا.

الباب بابٌ واحد، إما أن تكون جميعًا مقتضيةً للتشبيه، أو ألا يكون منها شيءٌ مقتضيًا للتشبيه.

وإن كان يعتقد أن ظاهرها هو ما يليق بالخالق ويختص به، لم يكن له نفيُّ هذا الظاهر، ونفي أن يكون مرادًا إلا بدليل يدل على النفي. وليس في العقل ولا في السمع ما ينفي هذا إلا من جنس ما ينفي به سائر الصفات، فيكون الكلام في الجميع واحدًا.

وبيان هذا، أن صفاتِنا منها ما هي أعيانٌ وأجسام، وهي أبعاضٌ لنا، كالوجه واليد؛ ومنها ما هي معانٍ وأعراض، وهي قائمةٌ بنا، كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة.

هذه على اصطلاح المناطقة تُسمى أعراضًا؛ يعني أنها لا تقوم بنفسها، إنما تقوم بغيرها، وهي تقوم بذواتنا، العلم ليس شيئًا قائمًا بنفسه، إنما هو قائمٌ بعالِمٍ، كذلك الأمر في البصر، وكذلك الأمر في السمع، والكلام، وما إلى ذلك، بخلاف الوجه واليدين والقدمين وما إلى ذلك.

قال -رحمه الله-:

ثم إن من المعلوم أن الربَّ لما وصف نفسه بأنه حيٌّ عليمٌ قدير، لم يقل المسلمون: إن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا؛ فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه، لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا، بل صفةُ الموصوف تناسبه.

نعود ونُكرر، ويدور الكلام فيما سمعنا على تلك القاعدة السابقة "القول في بعض الصفات كالقول في بعض"، ما يلزم صفةً يلزم الأخرى، وثنَّى بالتذكير بالقاعدة المهمة، وهي **صفات كل موصوف تناسب ذاته، وتلائم حقيقته،** كما أنكم حملتم النصوص في الحياة، والسمع، والبصر، وغيرها من الصفات التي أثبتموها على ما يليق بالله -عز وجل-، وقلتم: إن هذه الصفة مناسبة للموصوف، فقولوا أيضًا في بقية الصفات، وإلا فإنها إذا لم تكن مقتضيةً، يعني إذا لم يكن ظاهر تلك الأدلة في الاستواء والمحبة على ما يليق بالله -عز وجل-، فإنكم ملزمون بأن تقولوا مثل هذا في السمع، والبصر، والحياة، والعلم، والقدرة.

قال -رحمه الله-:

فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين، فصفاته كذاته.

عدنا إلى قاعدة "القول في الصفات كالقول في الذات".

فصفاته كذاته ليست مثل صفات المخلوقين، ونسبة صفة المخلوق إليه، كنسبة صفة الخالق إليه، وليس المنسوب كالمنسوب، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه.

ليس المنسوب إليه، ليس المنسوب كالمنسوب؛ يعني: ليس الوصف المنسوب إلى الذات كالوصف المنسوب إلى الذات؛ يعني ليس الوصف المنسوب إلى الذات الإلهية، كالوصف المنسوب إلى ذات المخلوق؛ يعني ليست الصفة المضافة إلى الله -عز وجل- كالصفة المضافة إلى المخلوق.

قال -رحمه الله-:

وليس المنسوب كالمنسوب، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه.

كما أنه ليست الذات كالذات، فكذلك ليست الصفة كالصفة.

كما قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر»، فشبَّه الرؤية بالرؤية، لا المرئي بالمرئي.

هذا الحديث يدل على تشبيه الرؤية بالرؤية، ولا يدل على تشبيه المرئي بالمرئي.

وتشبيه الرؤية بالرؤية حاصلٌ من خلال ثلاثة أوجه:

أولًا: أنها رؤيةٌ حقيقةٌ بالبصر، كما أن الناس يُبصرون الشمس والقمر إبصارًا حقيقيًا بأعينهم، كذلك سيكون الأمر في الآخرة، يرون الله -سبحانه وتعالى- رؤيةً حقيقةً بأعينهم.

ثانيًا: كما أن الشمس والقمر يراهما الإنسان من جهة العلو، فكذلك يرون الله -سبحانه وتعالى- وهو عالٍ عليهم، لا كما يقول المبتدعة: إن الله -عز وجل- يُرى لا من

جهة، إن الله يُرى لا من جهة، حقيقة هذا القول، حتى عند بعض منصفيهم يؤول إلى قول المعتزلة الذين يُنكرون رؤية الله -سبحانه وتعالى-.

الأمر الثالث: أنَّ هذه الرؤية تُشبه تلك الرؤية؛ يعني هذه الرؤية في الدنيا للشمس والقمر، تُشبه تلك الرؤية في الآخرة -أسأل الله أن يجعلني وإياكم من أهلها- في الوضوح، كما أن هذه الرؤية رؤيةٌ واضحة، لا يُضام صاحبها، كذلك الأمر في الرؤية الأخروية لله -سبحانه وتعالى- رؤيةٌ واضحة لا يُضام صاحبها.

وبهذه الجملة انتهى كلام المؤلف -رحمه الله- في هذه القاعدة الثالثة.

قال رحمه الله:

وهذا يتبين **بالقاعدة الرابعة**: وهي أن كثيرًا من الناس يتوهم في بعض الصفات، أو في كثيرٍ منها، أو أكثرها، أو كلها، أنها تماثل صفات المخلوقين؛ ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه فيقعُ في أربعة أنواع من المحاذير.

هذه **القاعدة الرابعة** من القواعد السبع التي ضمنها المؤلف -رحمه الله- الخاتمة الجامعة في هذه الرسالة القيمة، وهذه القواعد بعضُها آخذٌ برقاب بعض، وينبني بعضها على بعض، فإنَّ المؤلف -رحمه الله- لما بيَّن في القاعدة السابقة وجوب حمل نصوص الصفات على ظاهرها اللائق بالله -سبحانه وتعالى-، وبيَّن أنَّ هذا الظاهر مرادٌ لله سبحانه، وعطف على هذا بيانَ موقف المخالفين من هذه القاعدة حيث إنَّهم جعلوا المعنى الفاسد هو ظاهر اللفظ، ثم إنهم جعلوا ظاهر النص الذي هو حق معنىً فاسدًا، وجاء الآن وقت بيان الآثار التي تترتب على هذا المسلك، وذلك أن دعوى نصوص الصفات ليست على ظاهرها؛ لاقتضائها التشبيه، أساس البلاء، ومكمن الداء الذي أدى بالمعطِّلة إلى الوقوع في التعطيل. هذا أساس الباطل.

اعتقاد أن ظاهر النص في الصفات جميعًا، أو في أكثرها، أو في بعضها مقتضٍ للتشبيه، أو أنَّه موهمٌ للتشبيه. هذه قاعدة الضلال التي جرَّت أنواعًا من الضلالات بعد ذلك.

أقول: جاء المؤلف -رحمه الله- في هذه القاعدة ليُبيِّن لنا الآثار السيئة التي ترتبت على هذه الدّعوى، وهي أنّ ظاهر النصوص يقتضي التشبيه، أو كما يقول بعضهم: يُوهم التشبيه، فيتعيَّن حينئذٍ حمل تلك النصوص على خلاف ظاهرها.

يقول المؤلف -رحمه الله-: هؤلاء وقعوا في محاذير، **لخصها -رحمه الله- في أربعة محاذير**، ولاحظ التنويع الذي ذكره المؤلف -رحمه الله-، فإنَّه قال: (**وهي أن كثيرًا من الناس يتوهم في بعض الصفات، أو في كثيرٍ منها، أو أكثرها، أو كلها**) وذلك أنَّ المعطِّلة ليسوا على درجةٍ واحدة في التعطيل، وإنما هم درجات على حد قول الشاعر: (حنانَيْكَ! بعضُ الشرّ أهوَن من بعضٍ).

فمن المعطِّلة من نفى الصفات جملةً، وأولئك هم الجهمية والمعتزلة، ومن هو أردأُ منهما؛ كالقرامطة الباطنية، والفلاسفة، ومن لفَّ لفَّ هؤلاء.

وثمة آخرون إنَّما عطَّلوا بعض الصفات، أو أكثرها، أو كثيرًا منها، ولم يُعطِّلوا جميع الصفات، وهؤلاء متفاوتون في الإثبات والتعطيل قلةً وكثرة، والتوفيقُ بيد الله -سبحانه وتعالى-.

المقصود أنَّ المؤلفَ -رحمه الله- يُبيِّن لنا أنَّ جميع المعطِّلة على اختلاف درجاتهم أساسُ البلاء عندهم، وهو الذي أدَّى بهم إلى التعطيل هو هذه القاعدة: **أنَّ ظاهر النص في باب الصفات يُفيد التشبيه في كل الصفات، أو بعضها، أو في كثيرٍ منها** وبالتالي قالوا: لابد من حمل ذلك على خلاف ظاهره، ثم افترقوا بعد ذلك، فكان منهم مُؤوِّل، وكان منهم مُفوِّض.

قال -رحمه الله-:

أحدها: كونه مثَّل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل.

هذا هو المحذور الأول، وكفى بهذا انحرافًا، يلزم على من زعم أن هذه النصوص على خلاف ظاهرها لاقتضائها التشبيه أن يكون معتقدًا وقائلًا بأن مدلول النصوص هو التمثيل، وهذا جرمٌ كبير، واعتداءٌ عظيم على نصوص الكتاب والسنة؛ لأنه يترتب على جعل مدلول نصوص الصفات التمثيل يترتب على ذلك أمور:

أولًا: يترتب إساءة الظن بالله -سبحانه وتعالى-، فالله -جلَّ وعلا- بناءً على ذلك -أعني بناءً على الذي ذكروا- قد أنزل كتابًا جعله هدىً، ونورًا مبينًا، وبيانًا وتبيانًا، ويهدي إلى الحق، ووصفه بأنه أحسن تفسيرًا في صفاتٍ أخرى، ثم بعد ذلك يُخبرهم في هذا الكتاب بما ظاهره سببٌ لإضلالهم، مع أنه قد قال في هذا الكتاب: ﴿**يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا**﴾[النساء:١٧٦]، ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ**﴾[النساء:٢٦]، ثم بعد ذلك يُخبرهم بما ظاهره الضلال، بل ما ظاهره الكفر بالله -عز وجل-.

فأيُّ ظنٍ سيء وقع فيه هؤلاء، لو كان هؤلاء أحسنوا الظن بالله -سبحانه وتعالى- ما قالوا هذا الذي قالوا: لو أنهم ظنوا بالله -عز وجل- الحق الذي هو أهلٌ له، ما اعتقدوا هذا الاعتقاد، لكنهم ظنوا بالله -عز وجل- ظن السوء، فأداهم ذلك إلى هذا العطب، وهذا الانحراف الكبير، حيث جعلوا كتاب الله -عز وجل- ظاهره يقتضي الضلال والكفر.

الأثر الثاني الذي يترتب على جعل ظاهر النصوص يقتضي التشبيه: إساءة الظن بكتاب الله -عز وجل-، فبمقتضى كلام هؤلاء، هذا ليس كتاب هداية، هذا كتاب إضلال يقرأه الإنسان، فهو واضعٌ يده على قلبه، يخشى أن يقرأ كلامًا ظاهره ومفهومه في لغة العرب التي أُنزل بها شيء، والمراد شيءٌ آخر.

والبليَّة أن هذا الظاهر الذي يفهمه الإنسان إذا تلا كتاب الله -عز وجل-، يؤدي به إلى هوة سحيقةٍ من الظلال، ما يُدريه إذا قرأ كلامًا، وفهم منه معنى، واعتقد هذا المعنى أنه ضلال، بل أنه كفرٌ بالله -عز وجل-.

وذلك كجعل نصوص الصفات أن ظاهرها يقتضي التشبيه، والتشبيه كفر، فهذا فيه إساءة ظنٍ بكتاب الله -عز وجل-، وفيه إساءة ظن بكتاب الله من جهةٍ أخرى، فإنه إذا اعتُقد فيه هذا، وهو أن ظاهره في أشرف مطالبه وهي المطالب الإلهية يقتضي التشبيه.

إذن الحق لا ينبغي أن يُطلب منه، إنما يُطلب الحق من غيره، نطلب الحق، نطلب التنزيه، نطلب ما يجب أن يُعتقد في الله -سبحانه وتعالى- من غيره؛ لأننا قد سلَّمنا بناءً على هذا القول أن ظاهرها- هذه النصوص- أن ظاهرها يقتضي التشبيه.

إذن، فلنطلب الحق والتنزيه من القواعد العقلية، والضوابط الفلسفية، والأصول المنطقية، أما كتاب الله -عز وجل- فينبغي اجتنابه؛ حتى لا نقع في الضلال، فيا لله العجب! أهذا ظن هؤلاء بكتاب الله، والله سبحانه يقول: ﴿**وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي**﴾[سبأ: ٥٠].

الأمر الثالث الذي يترتب على جعل مدول هذه النصوص هو التمثيل: أن هذا القول يستلزم الطعن في النبي صلى الله عليه وسلم، وفي أصحابه من بعده.

بيان ذلك: أنَّ دعوى أن مدلول نصوص الصفات هو التمثيل أمرٌ لم يُبيِّنه النبي -صلى الله عليه وسلم- ولا في حديثٍ واحد، ما جاء عنه صلى الله عليه وسلم حرفٌ واحدٌ في هذا البيان، لا بإسنادٍ صحيح، ولا بإسنادٍ ضعيف، وهكذا الأمر في أصحابه رضي الله عنه من بعده.

وبناءً على هذا، سيكون الحال أنهم بين أمرين:

إما أن يكونوا قد اعتقدوا التمثيل، لم يُبينوا أن مدلولها تمثيلٌ، وأن الأخذ بهذا المدلول على ظاهره ضلال؛ لأنهم اعتقدوا هذا الضلال.

أو أنهم قد قصَّروا في البيان، ما قاموا بالواجب عليهم من النصح، والبيان، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لم تكن حجة الله -عز وجل- بهذا قد قامت على الناس.

وهذان لازمان يلزمان كل من ادَّعى أن مدلول نصوص الصفات هو التمثيل، فيكون لازم هذا الطعن في رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وفي أصحابه من بعده.

وثمة أمرٌ رابع: وهو أنَّ دعوى أن مدلول النصوص -نصوص الصفات- هو التمثيل، إنما هو قولٌ على الله -عز وجل- بغير علم، وقفوٌ لما ليس للقائل به علم، الله -جلَّ وعلا- يقول: ﴿**وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾[الإسراء:٣٦].

وبيَّن الله -عز وجل- من المحرمات ﴿**وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾[البقرة:١٦٩].

إذن هذه أربعةٌ من الآثار التي تترتب على دعوى أن مدلول نصوص الصفات هو التمثيل.

قال -رحمه الله-:

الثاني: أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطَّله، بقيت النصوص معطَّلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله، فيبقى مع جنايته على النصوص، وظنه السيئ الذي ظنه بالله ورسوله -صلى الله عليه وسلم-، حيث ظنَّ أن الذي يُفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل، قد عطَّل ما أودع الله ورسوله -صلى الله عليه وسلم- في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله سبحانه.

هذا هو المحذور الثاني، أن القائل بأن ظواهر النصوص تُفيد التشبيه، فقد قال واعتقد تعطيل نصوص الصفات عن معانيها، المعاني التي أرادها الله -سبحانه وتعالى- بهذا الكلام، أراد منا أن نعتقد ما دلت عليه هذه النصوص، هذا القائل المخطئ في قوله، قد عطَّل هذه النصوص عن هذه المعاني. وهذا لا شك أنه ضلال؛ لأنه مضادة، ومعارضةٌ لمراد الله -سبحانه وتعالى-.

الله -عز وجل- أراد من إنزال هذا القرآن أن يتفقه الناس فيه، وأن يتدبروا معانيه، ثم أن يعتقدوا ما دلَّ عليه.

الله -جلَّ وعلا- يقول: ﴿**كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ**﴾[ص:٢٩] وجاء هذا الإنسان وقال: إن هذه المعاني التي تفهمونها -وهي ظواهر النصوص- لا ينبغي أن تُفهم، ولا ينبغي لكم أن تفهموا هذه النصوص في ضوء هذا المعنى الذي هو معروفٌ في لغة العرب، وهي اللغة التي نزل بها القرآن.

وينبني على هذا، القولُ على الله -سبحانه وتعالى- بغير عِلم، أرأيت هؤلاء الذين ادَّعوا تعطيل النص عن معناه الذي أراد الله -عز وجل- منا أن نفهمه، وأن نعتقده، هؤلاء كثيرٌ منهم عيَّنوا المعنى من عند أنفسهم.

أضرب لك مثالًا: لمَّا جاء هؤلاء إلى قول الله -عز وجل-: ﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ**﴾[الرحمن:٢٧] هذه الآية أراد الله -سبحانه وتعالى- منا أن نفهم منها أنه متصفٌ بالوجه الموصوف بالجلال والإكرام -سبحانه وتعالى-.

فجاء هؤلاء فقالوا: لا تعتقدوا أن لله -سبحانه وتعالى- وجهًا؛ لأنكم إن اعتقدتم هذا، وقعتم في التشبيه، أليس هذا قولهم؟ هذا هو قولهم، قالوا: لا تعتقدوا أن هذا النص يُفيد ثبوت الوجه لله -سبحانه وتعالى-.

هذا قدرٌ اتفق عليه قطبا المعطِّلة، المؤوِّلة والمفوِّضة، المؤوِّلة عيَّنوا المراد، قالوا: المراد من هذا النص شيءٌ آخر خلاف ما تفهمون من ظاهره، ظاهره أن لله -سبحانه وتعالى- وجهًا لائقًا به، موصوفًا بالجلال والإكرام ليس كأوجه المخلوقين، فجاء هؤلاء فقالوا: لا، النصُّ ينبغي أن يُخلى ويُعطَّل من هذا المعنى، إنما المراد شيءٌ آخر وهو الذات.

والسؤال: هل هذا الذي قالوا عليه دليلٌ من آيةٍ أو حديث؟ هل الله -عز وجل- قال: إن قلتُ إني موصوفٌ بالوجه، فالمراد أني أُريد الذات؟ أهذا بيَّنه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في حديث؟

إذن لما عطَّلوا النص عن الذي أراد الله -سبحانه وتعالى- منه، والذي أراد منا أن نفهمه، أتوا بشيءٍ آخر من عند أنفسهم، فكانوا قائلين على الله بغير علم، فانظر كيف كانت ظلماتٍ بعضها فوق بعض.

قال -رحمه الله-:

الثالث: أنه ينفي تلك الصفات عن الله بغير علم، فيكون معطلًا لما يستحقه الرب تعالى.

الأمر الثالث: أنَّ هذا القائل قد اعتقد تعطيل الله -سبحانه وتعالى- عن كماله، وذلكم أنَّ الله -عز وجل- متصفٌ بالكمال المطلق، له أقصى غايات الكمال -جلَّ ربنا وعز-، وهذا الكمال إنما كان لأنه موصوفٌ بالصفات العظيمة، والنعوت الجليلة -سبحانه وتعالى-.

فجاء هؤلاء المعطِّلة فاعتقدوا وقالوا بتعطيل الله -سبحانه وتعالى- عن هذه الصفات، فصاروا قائلين ومعتقدين بتعطيل الله -سبحانه وتعالى- عن كماله، وهذا من أعظم ما يلزم هؤلاء من اللوازم التي تدل على بُطلان قولهم، حيث إنهم اعتقدوا تعطيل الله -سبحانه وتعالى- عن كماله.

الله -عز وجل- الذي وصف نفسه بصفاتٍ تدل على الكمال، من أنه يفعل ما يشاء، ويستوي إذا شاء، ويأتي إذا شاء، ويُحبُّ، ويُبغِض، وينتقل، وأنَّ له الحكمة البالغة، وأن له وجهًا موصوفًا بالجلال والإكرام، وأن حجابه النور، وأنه يقبض السموات والأرض -سبحانه وتعالى- إلى غير ذلك مما دلت عليه أدلة الكتاب والسنة، ثم جاء هؤلاء ونفوا كل ذلك عن الله -سبحانه وتعالى-.

وإنما أثبتوا لله -عز وجل- كما سيأتي ما يؤول إلى تشبيهه -سبحانه وتعالى-، بناقصٍ، أو جامدٍ، أو معدومٍ، أو ممتنع، عطَّلوا الله -عز وجل- عن كماله، وقالوا بما لازمه وصف الله -عز وجل- بالنقص، والله المستعان.

قال -رحمه الله-:

الرابع: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الأموات والجمادات، أو صفات المعدومات.

مآل كل مطِّلٍ أن يكون ممثلًا، فهو في خلاصة قوله ونتيجته ولازمه، أنه واصفٌ لله -سبحانه وتعالى- إما بأنه ناقص، أو جامد، أو أنه معدوم، أو أنه ممتنع.

هم درجات بعضهم أسوء تعطيلًا من بعض، لكن هذا القدر وهو واحدٌ من هذه الأمور، لازمًا لكل من كان معطِّلًا لنصوص صفات الله سبحانه وتعالى.

وثمة محظورٌ خامس: وهو أن القوم متناقضون، أعني من أثبت بعضًا، أو كثيرًا، أو أكثر نصوص الصفات، هؤلاء وقعوا في التناقض، وكان ينبغي أن يربأوا بأنفسهم عن هذا الموقف.

وذلكم أنه إذا كانت بعض النصوص تقتضي التشبيه، فيجب حملها على خلاف ظاهرها، فإن هذا لازمٌ لهم أيضًا في الصفات التي أثبتوها، هذا لازمٌ لا حيلة معه، إن كانت الصفات التي نفوها ظاهر نصوصها يقتضي التشبيه، فالنصوص التي أثبتوها بهذه المثابة، ظاهرها يقتضي التشبيه ولابد.

يا لله العجبّ! ينفون عن الله -سبحانه وتعالى- الوجه، واليدين، والعينين، والنزول، والاستواء؛ لأن هذه الصفات تقتضي التشبيه، فيجب حمل نصوصها على خلاف ظاهرها، هذا قولهم، ثم يأتون فيُثبتون لله -سبحانه وتعالى- القدرة، والسمع، والبصر، والحياة.

ما الفرق؟ لماذا تنفون هذه وتُثبتون تلك؟ إن كانت الأولى مقتضيةً للتشبيه، فالأخرى مقتضيةٌ للتشبيه، وإن كنتم أثبتم الثانية؛ لأنها لا تقتضي التشبيه، فأثبتوا الأولى؛ لأنها لا تقتضي التشبيه. اعلموا يا هؤلاء أن التشبيه لا علاقة للنصوص به، إنما هو مرضٌ ابتُليتم به، عليكم أن تُراجعوا أنفسكم، تُصححوا قلوبكم، تُراجعوا إيمانكم، وإلا فالنصوص بريئة، وسليمة من هذه التهمة الجائرة، وهي أنَّ ظاهرها يقتضي التشبيه.

قال -رحمه الله-:

فيكون قد عطَّل صفات الكمال التي يستحقها الرب تعالى، ومثَّله بالمنقوصات والمعدومات، وعطَّل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فيجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل والتمثيل، فيكون ملحدًا في أسمائه وآياته.

سبحان الله!، عُومِل هؤلاء بنقيض مقصودهم، لما أنهم ما التزموا بالحق، ما أذعنوا للنصوص، ما اتبعوا الوحي كما أمر الله، ﴿**اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾[الأعراف:٣] أرادوا في زعمهم الفرار من التشبيه والتمثيل، وإذا بهم يقعون في أسوأ تمثيلٍ وتشبيه.

إن كان ولابد من التمثيل -وهذا أقوله على سبيل التنزُّل في الجدال- إن كان ولابد من التمثيل، فلاشك أن تمثيل صفات الله -سبحانه وتعالى- بصفات الإنسان، أهون من تمثيل صفات الله -سبحانه وتعالى- بصفات الجامد، أو الميت، أو الناقص من الحيوان والإنسان، فضلًا عن تمثيل الله -سبحانه وتعالى- بمعدومٍ أو ممتنع.

المقصود أنَّ القوم جمعوا بين التعطيل والتمثيل، عطَّلوا صفة الله، وعطَّلوا النَّص عن مراده، وعطَّلوا الله -سبحانه وتعالى- في اعتقادهم عن كماله، وفي مقابل هذا مثَّلوا.

أولًا: أنَّ كل هذا الذي زعموا أساسه وقوع التشبيه في نفوسهم، فهم أولًا: **ممثِّلة**.

وثانيًا: أنهم لما أوَّلوا تلك النصوص، يلزمهم التمثيل في المعاني التي أوَّلوا إليها، فصار التمثيل لازمًا لهم ثانيًا.

ثم إن النتيجة أنهم مثَّلوا الله -سبحانه وتعالى- كما قلت بناقصٍ، أو جامدٍ، أو معدومٍ، أو ممتنع، فصار التمثيل لازمًا لهم مرة ثالثة، عطَّلوا ثلاث مرات، ومثَّلوا ثلاث مرات، فيا بؤسًا لهذه الحال، جمعوا فيها بين التعطيل والتمثيل.

التعطيل وحده لا شك أنه ضلال، والتمثيل وحده لا شك أنه ضلال، فكيف بمن جمع بين هاتين الضلالتين، والله المستعان.

قال -رحمه الله-: (**فيكون ملحدًا في أسمائه وآياته**) كل من عطَّل صفات الله -سبحانه وتعالى-، أو عطَّل أسماء الله -عز وجل- عن معانيها، فلاشك أنه قد جمع بين الإلحاد في الأسماء، وقد علمت -يا رعاك الله- أن من معاني الإلحاد في الأسماء تعطيلها عن معانيها، من اعتقد أن معانيها التي دلت عليها غير ثابتةٍ لله -سبحانه وتعالى-، فإنه ملحدٌ في أسماء الله.

وكذلك هؤلاء معطِّلةٌ في آيات الله، وذلك أيضًا ظاهر، فإن الإلحاد في آيات الله -عز وجل- حملُها على خلاف الحق الواجب فيها، وهؤلاء الذين اعتقدوا في آيات الله، وأحاديث رسوله -صلى الله عليه وسلم- أنَّ ظاهرها الشبيه، أنَّ ظاهرها الضلال، أنَّ ظاهرها الكفر، وبالتالي عاثوا فيها تأويلًا وتحريفًا، لاشك أنَّهم ملحدون في آيات الله.

والله -عز وجل- قد بيَّن أنَّ هذا أمرٌ عظيم، وتوعَّد عليه -سبحانه وتعالى-. ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا**﴾[فصلت:٤٠] وهذا أسلوبُ تهديد، يستلزم أنهم متوعدون بالعذاب من الله -سبحانه وتعالى-، ونسأله العافية والسلامة.

قال -رحمه الله-:

مثال ذلك: أنَّ النصوص كلها دلّت على وصف الإله بالعلو والفوقية على المخلوقات، واستوائه على العرش؛ فأما علوه ومباينته للمخلوقات فيُعلم بالعقل الموافق للسمع، وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع، وليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينه ولا مداخله.

يُمثِّل لك المؤلف -رحمه الله- مثالًا يُبيِّن أن هؤلاء المعطِّلة، ابتُلوا بداء التشبيه، وأن السبب الذي أدَّاهم للتعطيل هو التشبيه، ويُمثِّل على هذا -رحمه الله- بصفة الاستواء، وقولهم فيها.

قبل ذلك قدَّم -رحمه الله- بمقدمة تدل على ثبوت صفة العلو، وصفة الاستواء لله -سبحانه وتعالى- مع بيان فرقٍ بين الصفتين، ولاشك أنَّ ما ذكر المؤلف -رحمه الله- من ثبوت صفة العلو لله -عز وجل-، لاشك أنَّ ذلك هو الحق الذي توارد عليه دليل الفطرة، ودليل العقل، ودليل الإجماع، ودليل النقل.

والنقل قد دلت فيه أدلةٌ كثيرة على علو الله -عز وجل- وفوقيته، وعلى مباينته لخلقه.

يا قومنا والله إن لقولنا ... ألفًا يدل عليه بل ألفانِ
عقلًا ونقلًا مع صريح الفطرة ... الأولى وذوق حلاوة القرآنِ
كلٌّ يدلُّ بأنه سبحانه ... فوق السماء مباين الأكوان
أترون أنا تاركون ذا كله ... لجعاجع التعطيل والهذيان

إذن أدلةٌ كثيرة دلت على علو الله -سبحانه وتعالى-، ومباينته لخلقه.

قال -رحمه الله-: (**فأما علوه ومباينته للمخلوقات فيُعلم بالعقل الموافق للسمع**) يقول لك المؤلف -رحمه الله-: ثمة فرقٌ بين العلو والاستواء، فالعلو صفةٌ ثابتةٌ لله -عز وجل- بالعقل والسمع، يُريد بالسمع: النقل؛ يعني أدلة الكتاب والسنة. قال: (**فيُعلم بالعقل الموافق للسمع**) وأضِف إلى هذا: (وبدليل الفطرة، وبدليل الإجماع).

قال: (**وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع**) نعم دليل ثبوت الاستواء لله -سبحانه وتعالى- الدليل النقلي، وهذا قد جاء في كتاب الله -سبحانه وتعالى- في سبعة مواضع -أعني استواءه على العرش-.

أعراف يونس ورعدٌ ثم في طه فرقان سجدة والحديد بها استوى

سبعة مواضع فيها النص على أن الرحمن -جلَّ جلاله- مستوٍ على العرش، وكذلك الحال في أحاديث عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وكذلك في آثارٍ عن أصحابه -رضي الله عنهم-، وهذه محمولةٌ على التوقيف.

إذن هذا فرقٌ بين صفتي العلو والاستواء، العلو صفةٌ عقليةٌ سمعية، والاستواء صفةٌ سمعية.

وثمة فرقٌ آخر: وهو أن العلو صفةٌ ذاتية، وأما الاستواء فصفةٌ اختيارية؛ لأن الله -سبحانه وتعالى- أخبرنا عن نفسه بأنه استوى على العرش بعد خلق السموات والأرض.

أما العلو فالله -عز وجل- لم يزل ولا يزال عليًّا، ويستحيل أن يكون إلا عليًّا -سبحانه وتعالى-.

وثمة فرقٌ ثالث: وهو أنَّ العلو عامٌ، وأنَّ الاستواء خاصٌ، بمعنى أن الله -عز وجل- عالٍ على كل شيء، وفوق كل شيء -سبحانه وتعالى-، وأما الاستواء فإنه خاص، الله -عز وجل- خصَّ بمشيئته وحكمته العرش باستوائه، فهو إنما أخبرنا باستوائه على هذا الشيء الخاص، وهو العرش، بخلاف العلو.

ولذا يقول العلماء: الاستواء علوٌ خاص، فلا يُقال: إن الله استوى على السموات، أو على الأرض، أو على الجبال، مع أنه يُقال: إن الله عالٍ على السموات والأرض والجبال، فالعلو صفةٌ عامة، والاستواء صفةٌ خاصة، والمراد بقولنا: خاصة، أنَّ هذه الصفة مخصوصةٌ بشيءٍ معينٍ وهو العرش، ذلك العرش العظيم الكريم خصَّه الله -سبحانه وتعالى- باستوائه عليه.

يقول المؤلف -رحمه الله-: (**وليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينه ولا مداخله**) كما يقوله من يقوله من هؤلاء المعطِّلة، إنما هو شيءٌ يقولونه بلا علمٍ، بلا هدىً ولا كتابٍ منير، إنما هو شيءٌ من تلقاء أنفسهم، أوهام توهموها، فأنتجت هذا القول: لا داخل العالم، لا خارج العالَم، لا مباين العالم، لا محايث العالم. وكل ذلك لا أثارة عليه من العلم، ولا يمكن أن يأتوا بدليلٍ واحدٍ ولو كان ضعيفًا فيه إثبات هذه الجملة في كتاب الله، أو سنة رسوله -صلى الله عليه وسلم-، ولو قراءة شاذة، ولو حديثًا مسلسلًا بالكذَّابين، الله لا داخل العالم ولا خارجه، الله ليس مباينًا للعالم ولا مداخلًا له، لا يمكن أن يأتوا بشيءٍ من هذا.

أما أدلة علو الله -عز وجل- واستواءه، فقد علمت كثرتها، وأنها من أجلى الأشياء وأوضحها في الكتاب والسنة.

قال -رحمه الله-:

فيظن المتوهم أنه إذا وصف بالاستواء على العرش كان استواؤه كاستواء الإنسان على ظهور الفلك والأنعام، كقوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ * لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾ [الزخرف:١٢-١٣] فيتخيل أنه إذا كان مستويًا على العرش كان محتاجًا إليه؛ كحاجة المستوي على الفلك والأنعام، فلو انخرقت السفينة لسقط المستوي عليها، ولو عثرت الدَّابة لخر المستوي عليها. فقياس هذا أنه لو عُدم العرش لسقط الرب -تبارك وتعالى-، ثم يريد -بزعمه- أن ينفي هذا فيقول: ليس استواؤه بقعود ولا استقرار.

انظر إلى الأساس الذي أدَّى بهؤلاء إلى ما قالوا: وهو أنَّه وقع في قلوبهم التشبيه، فلما سمعوا في الأدلة أن الله مستوٍ على عرشه، ما وقع في قلوبهم إلا أنه كاستواء الإنسان على الدابة، أو على السفينة. هذا الذي وقع في نفوسهم.

ولذا مباشرةً فزعوا إلى هذا النفي، فقالوا: مستوٍ بلا قعودٍ ولا استقرار، ما الذي أداكم إلى هذا النفي، لولا وقوع التشبيه في قلوبكم؟ وهذا **من المسالك التي يقع فيها من يقع من المعطِّلة، وذلك أنهم يُلحقون الصفة الثابتة بمنفيات ليست واردة في الكتاب ولا في السنة، ما قالها رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ولا أصحابه، ولا التابعون بإحسان.**

وهذه المنفيات قد يُوافق على معناها، أنا أتكلم الآن بالعموم، وليس في خصوص صفة الاستواء، إنما أتكلم عن مسلكٍ عامٍ يقع فيه من يقع من المعطِّلة، وهو: أنهم يُلحقون الصفة بمنفيات، وهذه قد يُوافقون على نفي المعنى الذي ذكروا؛ لدلالتها على النقص الذي يُنزه الله -سبحانه وتعالى- عنه، وقد يكون الذي نفوه ليس نقصًا، بل المعنى ثابتٌ لله -عز وجل-، وقد يكون شيئًا لا ثابتًا ولا منفيًا.

المقصود هو أنَّ هذا المسلك يدلك على أنهم مبتلون بالتشبيه.

خذ مثلًا: هؤلاء المعطِّلة الذين يزعمون أنَّهم من أهل السنة، أو أنهم هم أهل السنة، تجد أنهم يقولون بإثبات صفات المعاني السبعة، ومنها: السمع، والبصر.

تجد كثيرًا منهم إذا جاء إلى إثبات هذه الصفة، يقول: إن الله -عز وجل- يسمع بلا أذن، وإن الله -عز وجل- يُبصر بلا حدقة، في سلسلة من المنفيات الأخرى.

قبل أن ندخل معهم في نقاشٍ عن هذه المنفيات، نُريد أن نقف وقفة، ما الذي يدعوكم إلى هذا النفي؟ الجواب: أن الذي سبق إلى قلوبهم وأذهانهم إنما هو أن الله يُبصر كبصر المخلوقين، وأن الله يسمع كسمع المخلوقين.

إذن، فلندفع هذا الوارد بهذا النفي ، ولا يخفاك -يا رعاك الله- أن هذا الذي ذكروا في هذه الجملة، نحن قاعدتنا المقررة عند السلف الصالح هي **أنه لا يُثبتون إلا بدليل، ولا ينفون إلا بدليل، وأما ما لم يُثبت، أو يُنفى، فإنهم يتوقفون،** لا نُثبت إلا بدليل، ولا ننفي إلا بدليل، وما سوى ذلك فإننا نتوقف فيه، فالأذن لا نُثبتها ولا ننفيها؛ لعدم الدليل على الإثبات، وعدم الدليل على النفي، الله تعالى أعلم، نحن ما رأينا الله، ولا رأينا مثيلًا لله لنقول إن هذا ثابتٌ له، أو إن هذا منفيٌّ عنه.

إذن، يجب علينا أن نسكت عن الشيء الذي لا علم لنا به. **هذا أولًا.**

وثانيًا: دعواهم إنَّ بصر الله -سبحانه وتعالى- بلا حدقة، يُقال فيه كما قلنا، هذه الكلمة ما جاء إثباتها في النصوص، ولا جاء أيضًا نفيها في النصوص، فالموقف فيها واضحٌ بحمد الله، وهي أننا لا نُثبت ولا ننفي إلا بدليل.

في هذا الكلام الذي نتحدث فيه وهو ثبوت صفة الاستواء لله -عز وجل-، المعطِّلة ليسوا في هذه الصفة على قولٍ واحد، وأظن أنني ذكرت لك قاعدةً في درسٍ سابق، وهي أنه يتعذر ضبط الأقوال المخالفة. من الصعوبة بمكان أن تضبط الأقوال المخالفة؛ لأنها ناشئةٌ عن أهواء، والأهواء لا حدَّ له.

المقصود أنَّ كثيرًا من المعطِّلة ينفون استواء الله -سبحانه وتعالى- ويُؤوِّلون النصوص التي وردت فيه بالاستيلاء، (استوى) عندهم؛ يعني: استولى، وهذه المسألة أظن أننا تكلمنا عنها سابقًا، وتكلمنا عنها على وجه التفصيل في دروس الواسطية.

وهناك طائفةٌ منهم يُسلِّمون بثبوت هذه الصفة بشرط إلحاقها بهذه المنفيات، فيقولون: مستوٍ بلا قعودٍ واستقرار، وقد يُضيفون إلى هذا أشياء أخرى لا حاجة إلى الخوض فيها الآن، وهذا يكثر في المفوِّضة منهم، يقولون: نحن نُسلِّم أن الله -عز وجل- مستوٍ على العرش، ولا يجوز أن نقول: إن كلمة الاستواء يُراد به الاستيلاء، لكن -انتبه- نحن نقول: إنه مستوٍ لكن هذا الاستواء بلا قعودٍ ولا استقرار.

هذه المسألة يُناقشهم فيها المؤلف -رحمه الله- في هذا الموضع.

قال -رحمه الله-:

ولا يعلم أن مسمى «القعود» و «الاستقرار»، يُقال فيه ما يُقال في مسمى «الاستواء»!، فإن كانت الحاجة داخلةً في ذلك، فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار، وليس هو بهذا المعنى مستويًا ولا مستقرًا ولا قاعدًا، وإن لم يدخل في مسمى ذلك، إلا ما يدخل في مسمى «الاستواء» فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكُّم.

انتبه إلى هذا الموضع فإنه دقيق. كلام المؤلف -رحمه الله- ها هنا مبنيٌّ على تسليم صحة تفسير الاستواء بالاستقرار والقعود.

فيقول لهم: إذا صحَّ أن الاستواء معناه الاستقرار والقعود، فإنكم أثبتم شيئًا ونفيتم شيئًا، أثبتم الاستواء، ونفيتم القعود والاستقرار، يقول المؤلف: هذا تناقض، فإما أن تقولوا بثبوت جميع هذه الألفاظ، أو بنفي جميع هذه الألفاظ.

ما وجه ذلك؟ يقول المؤلف رحمه الله: (**إنَّ مسمى**) ومراده كما قلنا بكلمة (مسمى): المعنى المفهوم من هذه الكلمة وهو القعود والاستقرار، يُقال فيه ما يُقال في الاستواء، إن كانت الحاجة ملازمةً لكلمة الاستواء، فإنها ملازمةٌ أيضًا للقعود والاستقرار، فلا حاجة بكم إلى هذا النفي أصلًا؛ يعني كونكم تخصون كلمة القعود والاستقرار بالنفي، فالاستواء أصلًا يجب نفيه؛ لأنه ملازمٌ للحاجة.

أعود فأقول: القوم ظنوا أن استواء الله -عز وجل- من جنس استواء المخلوقين، بمعنى لما كان استواء المخلوق على الشيء يقتضي حاجته إليه، وافتقاره إليه، بمعنى إذا كان المخلوق إذا استوى على ظهر الدابة، أو استوى على ظهر السفينة، فإنه محتاجٌ مفتقرٌ معتمدٌ في استواءه على الدابة والسفينة، فلو قُدِّر أن هذه السفينة انخرقت، فلأنه محتاجٌ مفتقرٌ إليها في استواءه، فإنه سوف يغرق، وإذا قُدِّر أن هذه الدابة سقطت، فسينكب على وجهه، لماذا؟ لأنه مفتقرٌ محتاجٌ في استواءه إلى الدابة والسفينة.

القوم لما ظنوا أن إضافة الاستواء إلى الله -سبحانه وتعالى-، تقتضي ما يقتضيه الاستواء المضاف إلى المخلوق، قالوا: إذن لابد أن ننفي هذا المعنى، فنقول: إنه مستو بلا استقرارٍ ولا قعود.

المؤلف يقول: (**إن مسمى «القعود» و «الاستقرار»، يُقال فيه ما يُقال في مسمى «الاستواء»**) طبعًا هذا على تسليم صحة تفسير الاستواء بالقعود والاستقرار.

قال: (**فإن كانت الحاجة داخلةً في ذلك**)؛ يعني إذا كانت الحاجة داخلةً في لفظ الاستواء، وملازمةً لصفة الاستواء فلا فرق بين الاستواء، والقعود، والاستقرار من هذه الجهة؛ بمعنى أنه لا فرق بين الاستواء، وبين القعود والاستقرار، فالكلُّ ملازمٌ للحاجة، مقتضٍ للتشبيه، فالكلُّ ملازمٌ للحاجة مقتضٍ للتشبيه، فكان يلزمكم نفي الثلاثة كلها، كان يلزمكم أن تنفوا الثلاثة كلها، لكنكم ما نفيتم إلا القعود والاستقرار.

إن كانت الحاجة داخلةً في كلمة الاستواء، فقولوا فيها ما تقولون في القعود والاستقرار، ونفيكم هذا لن ينفع شيئًا، لا يزال الاستواء مقتضيًا للتشبيه، هذا على الاحتمال الأول، وهو أن تكون الحاجة ملازمةً للاستواء.

إذن، نفيتم القعود والاستقرار، أو لم تنفوا ذلك، لا يزال الإشكال واردًا، وهو لزوم الحاجة واقتضاء التشبيه.

قال -رحمه الله-: (**وليس هو بهذا المعنى مستويًا ولا مستقرًا ولا قاعدًا**) يُبيِّن الحق، فيقول: إذا أثبتنا لله -سبحانه وتعالى- الاستواء، فاعلموا أن استواءه بلا حاجة، وعليه فليس مقتضيًا للتشبيه، كما أن هذا الاستواء إذا فُسِّر بالاستقرار، فهو استقرارٌ لا يُلازم حاجةً، ولا يقتضي تشبيهًا، وإذا فُسِّر الاستواء بالقعود، فهذا قعودٌ لا يُلازم الحاجة، ولا يقتضي التشبيه، فكما تقولون في الاستواء، قولوا في الاستقرار، والقعود.

قال -رحمه الله-: (**وإن لم يدخل في مسمى ذلك، إلا ما يدخل في مسمى «الاستواء»**) يعني: إن لم يدخل في معنى الاستقرار والقعود إلا ما يدخل في مسمى الاستواء، فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكمٌ، التحكُّم هو: الحكم بلا حُجة.

كونك تأتي إلى متساويات، فتُثبت واحدًا، وتمنع البقية، وكلها متساوية، هذا تحكُّم، أنت حكمت بلا حُجةٍ ولا برهان.

إذن، إذا كان المعنى الذي يدخل في القعود والاستقرار هو المعنى الذي يدخل في الاستواء، إذا سلَّمنا بأن هذا هو التفسير، وأنتم تُثبتون الاستواء، فيلزمكم أن تقولوا بصحة معنى الاستقرار والقعود لله -سبحانه وتعالى-، ونفي أحدهما وإثبات الآخر، لاشك أنه تحكُّمٌ.

والمؤلف بعد ذلك يقول: (وقد عُلم أن بين مسمى «الاستواء» و «الاستقرار» و «القعود» فروقًا معروفة، ولكن المقصود هنا أن يُعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره).

انتبه هنا إلى مسألة الاستقرار، ومسألة القعود، وهذه تحتاج إلى شيءٍ من التفصيل، المؤلف -رحمه الله- بنى كلامه السابق على فرضية، وعلى تسليم صحة تفسير الاستواء بالاستقرار والقعود.

أما الاستقرار، فإن تفسير الاستواء به هذا كثيرٌ عند السلف، مشتهرٌ عند أهل السنة، معروفٌ من جهة لغة العرب، هذا المعنى؛ يعني أن الاستواء معناه أو يُفسر بالاستقرار، رُوي عن ابن عباسٍ -رضي الله عنهما-كما أخرج هذا البيهقي في ((الأسماء والصفات))، ورُوي أيضًا عن مجاهدٍ -رحمه الله-، وقال به ابن المبارك، وقال به مقاتل، وقال به الكلبي، وقال به الثعلبي، وقال به إمام اللغة ابن قتيبة -رحمه الله-، وقال به أيضًا ابن عبد البر الإمام المالكي الجليل، فإنه قال: الاستواء الاستقرار في العلو، كما قال بهذا كثير من العلماء المتأخرين الذين في طبقة متأخرة، ومنهم أئمة التحقيق عند أهل السنة؛ كالمؤلف شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، وكثيرٍ غيرهم، فهذا المعنى صحيحٌ لا شك فيه، مشهورٌ عند أهل السنة والجماعة.

أما تفسير الاستواء بالقعود، فإن هذا المعنى قيل ولم يشتهر، هذا المعنى قال به خارجة بن مصعب، وهو من أتباع التابعين، لكنه نصَّ على كلمة الجلوس، لا القعود، وإذا قلنا بالترادُف، وعدم الفرق بين القعود والجلوس فالمعنى واحد، وإذا قلنا بفرقٍ دقيق بين لفظتي

القعود والجلوس كما نصَّ على هذا جماعةٌ من اللغويين، فالأدق أن يُنسب إليه أنه قال: بتفسير الاستواء بالجلوس.

وهذا المعنى كما ذكرت لك ليس مشتهرًا عند أهل السنة، وعامتهم لا يذكرونه، إنما يذكرون في معنى الاستواء: العلو، والارتفاع، والاستقرار، والصعود، كما قال ابن القيم –رحمه الله– في النونية:

فَلَهُمْ عِبَارَاتٌ عليها أرْبَعٌ ... قد حُصِّلَتْ لِلْفَارِسِ الطَّعَّانِ
وَهِيَ اسْتَقَرّ وَقَدْ عَلا وَكَذلِكَ ارْتَفَعَ ... الذي مَا فِيهِ من نُكْرَانِ
وكذاك قد صَعِدَ الذي هُوَ رابِعٌ ... وأبُو عُبَيْدَةَ صَاحِبُ الشّيْبَانِي
يَخْتَارُ هذا القَوْلَ في تَفْسِيرِهِ ... أَدْرَى مِنَ الجَهْمِيِّ بالقُرْآنِ

المقصود أن تفسير الاستواء بالقعود، أو الجلوس، إن صحَّ من جهة اللغة، أو ثبت عن أحد الصحابة –رضي الله عنهم– فإن هذا مما ينبغي المصير إليه، فإن المسألة عند أهل السنة لا تعدو أن تكون الثبوت، أو عدم الثبوت، ليس عندهم –ولله الحمد– إشكال في إثبات شيء، إنما الأمر عندهم ثبت أو لم يثبُت.

وبالتالي إن ثبت في اللغة أن الاستواء هو: القعود أو الجلوس، قالوا به، أو صحَّ هذا عن صحابي، وإن لم يكن كذلك، فلا شك أن الأسلم أن يقول الإنسان في تفسير هذه الصفة بما قال به عامة أهل السنة والجماعة، وهذا لاشك أنه أحوط لدين المرء.

وبعض أهل العلم نظر في هذا المعنى، واستشكل تفسير الاستواء بالقعود، وأنه ليس شيئًا ملازمًا، قد يكون الاستواء عن قعود، وقد يكون الاستواء عن قيام.

ولذا في اللغة يصح أن تقول: فلانٌ مستوٍ على السفينة، والله –عز وجل– قال ذلك، قال: ﴿**لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ**﴾[الزخرف:١٣] ولا يلزم من استواء الإنسان على السفينة أن يكون قاعدًا، يمكن أن يكون مستويًا على السفينة وهو قائم، وهذا مما يُشكِل على إطلاق تفسير الاستواء بالقعود أو الجلوس، لكن على كل حال، العبرة هنا بالثبوت.

وإن ثبت هذا قلنا به والحمد لله، أو كان هذا إجماعًا، أو نُقل عن صحابيٍّ بإسنادٍ صحيح، فالحمد لله، وإلا فالقول بما عليه عامة أهل السنة، لا شك أنه أولى.

أود أن أُنبه ها هنا إلى تنبيهين:

الأول: أن القول في الصفة شيء، وأن القول في التفسير -تفسير الصفة- شيءٌ آخر؛ يعني نحن نقول: باستواء الله -عز وجل- على العرش، الصفة التي تثبت لله -عز وجل- هي الاستواء، أما التفسير فلا نقول: إنه صفةٌ لله -عز وجل-، لا نقول: إن من صفات الله -عز وجل- الاستقرار على العرش، هذا الكلام حقٌ للصفة، هذا لا ينبغي أن نخلط بين الصفة وتفسيرها، إنما نقول: الصفة الثابتة التي هي الاستواء تفسيرها، معناها، يُفهم من كلام العرب كذا وكذا، العلو، الارتفاع، الصعود، الاستقرار، وبالتالي لابد من التفريق بين هذه وهذه. بين الصفة وبين تفسيرها أو معناها، ولا نُجري التفسير والمعنى مُجرى الصفة.

ثانيًا: الكلام عن تفسير الاستواء بالقعود أو الجلوس شيء، وإثبات القعود أو الجلوس صفةٌ لله شيءٌ آخر، هاهنا مسألتان: تفسير الاستواء بالقعود أو الجلوس شيء، وإثبات صفة القعود أو الجلوس شيءٌ آخر، وهذا فيه بحثٌ طويل عند أهل العلم، ورُوي في هذا حديثٌ أو اثنان عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وجاء أيضًا عن بعض السلف، إلا أني لا أعلم دليلًا من القرآن أو السنة الصحيحة فيه إثبات صفة القعود، أو الجلوس، وجُل ما جاء عن السلف في هذا هو إضافة القعود أو الجلوس للعرش، ما جاء في هذه الأحاديث إنما هو نسبة القعود أو الجلوس للكرسي، لكني لا أعلم دليلًا صحيحًا في إثبات هذه الصفة، ولو ثبتت لقلنا بذلك.

ولا أعلم أيضًا أثرًا عن صحابيٍّ بإثبات ذلك وهو أثرٌ صحيح، ولو صحَّ ذلك لقلنا به؛ لأن القاعدة عند أهل السنة هي الثبوت، ثبت قلنا بها والحمد لله، وليس عند الإنسان أدنى غضاضة، ولا تردد في إثبات ما ثبت في النصوص. لكن إذا لم يثبت فالقاعدة عندنا هي أننا **نُثبت ما ثبت، وننفي ما نُفي، ونسكت عما وراء ذلك**".

وأما الذين أثبتوا هذه الصفة لله -سبحانه وتعالى-، فإنهم أثبتوها بناءً على أن دليلها قد صحَّ عندهم، فلهم عذرهم.

بمعنى بعض أهل السنة أثبت هذه الصفة، والسؤال: لمَ؟ لأن النص عنده، أو إن الدليل عنده قد ثبت بإثبات ذلك، فهو قائلٌ بعلم، وقائلٌ بحُجة، وله عذره عند الله -سبحانه وتعالى-، وهذا يدلك على اتفاق أهل السنة، وليس على اختلافهم.

إذا كان من أهل العلم من لم يُثبت هذه الصفة لعدم الثبوت، وأثبتها بعضهم لثبوت الدليل عنده. إذن هذا دليلٌ على أن أهل السنة مجمعون على وجوب اتباع الكتاب والسنة، وأن يقول المرء بما ثبت في الكتاب والسنة، ليس المقام مقام هوى، أو تحكماتٍ عقلية، أو رُؤى، أو مكاشفات، أو منامات، كلا.**المسألة مبنية على الدليل.** الكل متفقٌ على الاعتصام بالكتاب والسنة، وعلى أن يقول بمقتضى الكتاب والسنة، وبالتالي من أثبت ذلك من السلف، وهذا مرويٌّ عن جماعةٍ منهم، فإن ذلك كان منهم بمقتضى ثبوت الدليل، ومن لم يُثبت ذلك، إنما لأن القاعدة أننا لا نُثبت لله إلا ما أثبت لنفسه، أو أثبت له رسوله -صلى الله عليه وسلم-.

قال رحمه الله:

وقد عُلم أنَّ بين مسمى «الاستواء» و «الاستقرار» و «القعود» فروقًا معروفة، ولكن المقصود هنا أن يُعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره.

مضى الكلام عن تفسير كلمة الاستواء على العرش، وذكرنا شيئًا مما قيل في ذلك، وهو كونُ الاستواء يُفسَّر بالاستقرار، ومن أهل العلم من فسره بالقعود، وقلتُ إن هذا تفسير مذكور عن بعضهم، إلا أنه ليس بالتفسير المشهور.

وزاد الأمر توضيحًا المؤلف -رحمه الله- هاهنا ببيان أن **بين مسمى**؛ يعني: معنى **«الاستواء» و «الاستقرار» و «القعود» فروقًا معروفة،** وهذا أمرٌ لابد منه، لابد أن تكون بين الكلمات فروق، فإنَّ العرب أهل إيجاز، ولذا فإنهم لا يتكلمون بكلمة يُغنى عنها كلمةٌ أخرى من كل وجه، إنما الألفاظ التي يُقال إنها مترادفة، عامتها بينها ترادفٌ عام، وليس بينها ترادف تام. بمعنى: أن بين الألفاظ ما يسمح بتفسير بعضها ببعض، مع بقاء خاصية لكل لفظ، وشيئًا يتميز به عن اللفظ الآخر.

ومن ذلك هذه الألفاظ التي قيلت في تفسير الاستواء، ليس المقصود أنَّ كلمةً منها تُغني عن كلمة الاستواء وتقوم مقامها من كل وجه، ليس هذا هو المقصود، إنما المقصود في ذِكر هذه التفسيرات تقريب المعنى، وإلا فمن أشهر ما قيل في تفسير الاستواء، الاستواء على الشيء بمعنى: العلو عليه. هذا تقريبٌ في المعنى، أو تقريبٌ للمعنى، وليس هذا هو معنى الاستواء من كل وجه.

فليس يصح أن تذكر كلمة العلو على الشيء مكان الاستواء عليه في كل موضع، إنما يحصل ويُمكن أن تستعمل هذا في مواضع، أما أن يكون هذا في كل موضع، فالجواب: الأمر ليس كذلك، إنما تقريب معنى الاستواء على الشيء، بأنه العلو عليه، وقل مثل هذا في كلمة الارتفاع، استوى على؛ بمعنى: ارتفع على كذا، ولكن هذا ليس هو المعنى الدقيق لكلمة الاستواء، إنما المقصود التقريب للفهم. وكذلك الأمر في هذه الكلمات التي ذكر المؤلف -رحمه الله-.

قال -رحمه الله-: (**وقد عُلم أن بين مسمى «الاستواء»**) الاستواء في اللغة يأتي بعدة معانٍ بحسب ما تتعدى به هذه الكلمة، فإن تعدت بنفسها فلها معنى، وإن تعدت بـ(الواو) فلها معنى، وإن تعدت بـ(على)، فلها معنى، وإن تعدت بـ(إلى) فلها معنى. لكنَّ المقصود عندنا الآن هو تعدي هذه الكلمة بـ(على)، أو استعمالها حال كونها معتديةً بـ(على)، كما في قوله سبحانه: ﴿**اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾[الأعراف:٥٤].

فالاستواء أقرب ما يُمكن أن يُقال في معناه: أنه العلو على الشيء مع الاعتدال عليه، الاستواء على الشيء؛ بمعنى: العلو عليه مع الاعتدال. أما إذا لم يكن هناك ثمة اعتدال، كان هناك ميلٌ، فلا يُسمى هذا في اللغة استواءً، وقد حقق هذا المعنى شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- في رسالةٍ له عن الاستواء، في المجلد السابع عشر من ((مجموع الفتاوى))، وكما تجدُ تحقيق ذلك أيضًا عند ابن القيم في ((مختصر الصواعق)).

المقصود أن أقرب ما يُمكن أن يضبط لك هذه الكلمة هو أن **الاستواء علوٌّ على الشيء مع اعتدال.**

أما **الاستقرار**، وهو الكلمة الثانية، فإن **المقصود به الثبات على الشيء والتمكن عليه**، هذا هو الاستقرار، وبين كلمة الاستقرار، وكلمة الاستواء فيما يبدو -والعلم عند الله- عمومٌ وخصوص، فكل استواءٍ فيه استقرار، ولا يلزم العكس. يمكن أن يكون الشيء مستقرًا على شيءٍ مع ميلانٍ فيه لا اعتدال، وهذا يُسمى استقرارًا، ولا يُسمى استواءً.

أما القعود، فإنه خلاف القيام، القعود معروفٌ وهو خلاف القيام، وهذا المعنى قد يجتمع مع الاستواء، وقد يفترق عنه، قد يكون الاستواء في اللغة عن قعود، وقد يكون الاستواء في اللغة عن قيام، ولذا الاستواء على الدابة إنما هو قعودٌ عليها، والاستواء على السفينة لا يلزم أن يكون قعودًا، يمكن أن تكون مستويًا على السفينة وأنت قائم.

المقصود أنَّ المؤلف -رحمه الله- في هذا الموضع ليس بصدد تحقيق الكلام عن تفسير الاستواء على العرش، وحشد أقوال السلف في هذا المعنى، إنما يُريد المؤلف -رحمه الله- أن يُبيِّن أنَّ المعطِّلة وقعوا في التحكُّم، فصاروا يُثبتون شيئًا، وينفون نظيره، فذلكم أنَّ المعطِّلة

أبوا أن يُفسروا الاستواء بما دلت عليه اللغة، ولذلك فإنهم يُعقِبون إثبات الاستواء ممن أثبت ذلك منهم بألفاظٍ يزعمون أن نفيها ضروريٌّ لنفي التشبيه، ولتنزيه الله -سبحانه وتعالى- عن مماثلة المخلوقين، مع أن كل ما يُمكن أن يُقال في هذه الألفاظ، يمكن أن يُقال في لفظ الاستواء. بمعنى: إذا كان الاستقرار -كما يقولون- إنما هو من صفات البشر، فإننا نقول: فإنه يلزمكم أيضًا في الاستواء؛ لأن الله -سبحانه وتعالى- يقول: ﴿**فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ**﴾[المؤمنون:٢٨]. ﴿**لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ**﴾[الزخرف:١٣] فيلزمكم أن تنفوا أيضًا الاستواء، وإذا قلتم: إن الاستواء هاهنا إنما هو صفةٌ مختصةٌ بالله -سبحانه وتعالى-، ليس الاستواء في حق الله -عز وجل- كالاستواء في حق المخلوقين، فإنه يُمكن أن يُقال: هذا أيضًا بالنسبة للاستقرار الذي فُسِّر به الاستواء.

قال -رحمه الله-:

وكان هذا الخطأ من خطئه في مفهوم استوائه على العرش، حيث ظن أنه مثل استواء الإنسان على ظهور الأنعام والفلك.

الإشكال دائمًا عند القوم أنهم مبتلون بالتشبيه.

وليس في اللفظ ما يدل على ذلك؛ لأنه أضاف الاستواء إلى نفسه الكريمة، كما أضاف إليها سائر أفعاله وصفاته، فذكر أنه خلق ثم استوى، كما ذكر أنه قدَّر فهدى، وأنه بنى السماء بأيد، وكما ذكر أنه مع موسى وهارون يسمع ويرى، وأمثال ذلك. فلم يذكر استواءً مطلقًا يصلح للمخلوق، ولا عامًّا يتناول المخلوق، كما لم يذكر مثل ذلك في سائر صفاته، وإنما ذكر استواءً أضافه إلى نفسه الكريمة.

هاهنا مربط الفرس كما يقولون، ذلكم أنَّ القوم في الصفات المضافة إلى الله -سبحانه وتعالى- إنما سبق إلى أذهانهم القدر المختصُّ بالمخلوق فهم ما جعلوا القدر المختص بالله -عز وجل- هو المعنى المطلق، وهذا لو قالوه فإنهم قد أخطأوا، إنما جعلوه القدر المختص بالمخلوق، وهذا لاشك أنه خطأٌ كبير، وهذا سبب تعطيلهم لجميع الصفات التي نفوها عن الله -سبحانه وتعالى-.

المؤلف -رحمه الله- يقول: إن الاستواء الذي وُصف به الله -سبحانه وتعالى- إنما هو استواءٌ أُضيف إلى الله -سبحانه وتعالى-، ومع الإضافة زال الاشتراك، فأيُّ إشكالٍ، وأيُّ لبسٍ، وأيُّ اشتباهٍ يكون مع هذه الإضافة، الله -عز وجل- أضاف إلى نفسه استواءً، فهو إذن شيءٌ يليق به -سبحانه وتعالى-، كما أنه إذا أُضيف الاستواء إلى المخلوق، فإنه شيءٌ يليق بالمخلوق.

إذن **مع الإضافة يمتنع الاشتراك**. هذا شيءٌ لابد أن يستقر في نفسك يا طالب العلم، هذه قاعدةٌ مهمة، "مع الإضافة يمتنع الاشتراك"، وهذا الأمر ليس مختصًا بصفة الاستواء، بل هذا عامٌ في جميع صفات الله -سبحانه وتعالى-، وقد ذكر لك المؤلف أمثلةً لذلك.

يقول -رحمه الله-: **(فلم يذكر استواءً مطلقًا يصلح للمخلوق، ولا عامًّا يتناول المخلوق)** الفرق بين الجملة الأولى والثانية، أن الجملة الأولى يقول فيها المؤلف -رحمه الله-: لم يذكر استواءً يجوز أن يتناول المخلوق، يمكن أن يدخل المخلوق فيه، ويُمكن ألا يدخل، المهم أن الاستواء المضاف إلى الله -عز وجل- شيءٌ يصلح، ويجوز، ويُمكن أن يُضاف إلى المخلوق، وهذا لاشك أنه باطل.

وأما اللفظ الثاني، فإنه يُريد أن المضاف إلى الله -سبحانه وتعالى- ليس لفظًا عامًا يشمل المخلوق، كما أن الخالق -سبحانه وتعالى- يُضاف إليه هذا المعنى، فالفرق أن الجملة الأولى هي من قبيل الجواز، يصلح ويُمكن ويجوز، وأما الثاني اللفظ العموم، فإنه يُريد أنه يشمله قطعًا، فلا هذا، ولا هذا.

الاستواء المضاف إلى الله -سبحانه وتعالى- لا يصلح أصلًا، فضلًا عن أن يكون عامًّا يشمل المخلوق، ويكون فيه مشتركًا مع الله -سبحانه وتعالى- في هذه الصفة.

الأمر ليس كذلك، لما أُضيفت الصفة إلى الخالق، اختصت به، ولما أُضيفت الصفة إلى المخلوق، اختصت به.

قال -رحمه الله-:

فلو قُدِّر -على وجه الفرض الممتنع- أنه هو مثل خلقه -تعالى الله عن ذلك- لكان استواؤه مثل استواء خلقه. أما إذا كان هو ليس مماثلًا لخلقه، بل قد عُلم أنه هو الغني عن الخلق، وأنه الخالق للعرش ولغيره، وأن كل ما سواه مفتقر إليه، وهو الغني عن كل ما سواه، وهو لم يذكر إلا استواءً يخصه، لم يذكر استواءً يتناول غيره ولا يصلح له، كما لم يذكر في علمه وقدرته ورؤيته وسمعه وخلقه إلا ما يختص به، فكيف يجوز أن يُتوهم أنه إذا كان مستويًا على العرش كان محتاجًا إليه، وأنه لو سقط العرش لخرّ مِن عليه! -سبحانه وتعالى- عما يقول الظالمون والجاحدون علوًا كبيرًا.

شبهة المعطِّلة التي لأجلها نفوا استواء الله -عز وجل- على العرش، هي أنهم يقولون: إنه لو كان مستويًا على العرش، لكان محتاجًا إليه، كما أن المخلوق إذا كان مستويًا على شيء، كان محتاجًا إليه.

فيا لله العجب! أرأيتم قياسًا أفسد من هذا القياس، بالله في أي شرع، بل في أي عقل يصحُّ أن يُقال: إنَّ الغني الذي له الغِنى المطلق -سبحانه وتعالى- كالفقير سواءً بسواء، فإذا كان الفقير إذا استوى على شيءٍ كان محتاجًا إليه، فإنه يلزم أن الغنيَّ من كل وجهٍ -سبحانه وتعالى- الذي هو غنيٌّ عن العالمين، الذي هو غنيٌّ عن كل شيء، أنه إذا استوى على شيء، كان محتاجًا إليه.

أرأيتم قياسًا أفسد من هذا القياس؟! إذا كان المخلوق الذي ليس ربًا لما استوى عليه، وليس خالقًا لما استوى عليه، إذا استوى على هذا الشيء، فإنه يكون محتاجًا إليه، إذا قلنا هذا، فيلزم إذن أن الله العظيم، الذي خلق العرش، والذي هو ربُّ العرش، إذا استوى عليه، كان أيضًا محتاجًا إليه، أيُّ فسادٍ هذا، وأيُّ ضلالٍ هذا أن يُقاس هذا القياس الفاسد الذي يُجعل فيه الحكم فيما تعلق بالله -عز وجل- هو ما تعلق بالمخلوق.

أرأيت أن مصيبة القوم إنما هي في التشبيه، كيف أنهم يقيسون الخالق على المخلوق، لو كان مستويًا على العرش لكان محتاجًا إليه، لِمَ؟ لأنَّ المخلوق إذا استوى على شيء، كان محتاجًا إليه، إذن الغنيُّ من كل وجه كالفقير سواءً بسواء -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-.

إذن المؤلف -رحمه الله- يقول: لو أننا فرضنا على سبيل الفرض الممتنع أنَّ الله -عز وجل- مساوٍ خلقه، لكان كلامكم صحيحًا، فإنه يكون إذا استوى على شيءٍ محتاجًا إليه، قال: (**لكان استواؤه مثل استواء خلقه**) يعني: أنه يستلزم الحاجة.

(**أما إذا كان هو ليس مماثلًا لخلقه**) وهذا الحق الذي لاشك فيه، (**بل قد عُلم أنه هو الغني عن الخلق، وأنه الخالق للعرش ولغيره، وأن كل ما سواه مفتقر إليه**) من العرش فما دونه.

والله إن المستوى عليه هو المحتاج إلى المستوي سبحانه، لا العكس. بعكس الحال مع العبد الفقير، فإن المستوي محتاجٌ إلى المستوى عليه. أما في حق الله سبحانه، فالمستوى عليه الذي هو العرش، هو المحتاج إلى المستوي الذي هو الله -سبحانه وتعالى-.

قال: (**وأن كل ما سواه مفتقر إليه، وهو الغني عن كل ما سواه**) عن العرش وما دونه، وعن حملته، وعن كل شيء، بل كل شيءٍ محتاجٌ إلى الله، ومفتقرٌ إليه، والله ما قام العرش إلا بقدرة الله -عز وجل-، ولا حمله حملته إلا بقدرة الله سبحانه.

إذن، الله خالقه، والله هو المقيم له، والله ربه، والله الغنيُّ عنه، وهو وغيره، وكل مخلوقٍ لله -عز وجل- فهو مفتقرٌ إليه، فكيف يُقال: إنه إذا استوى عليه، كان محتاجًا إليه! -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-.

قال -رحمه الله-:

هل هذا إلا جهلٌ محضٌ وضلالٌ ممن فهم ذلك، أو توهمه، أو ظنه ظاهر اللفظ ومدلوله، أو جوَّز ذلك على رب العالمين الغني عن الخلق. بل لو قُدِّر أن جاهلًا فهم مثل هذا، أو توهمه لبُيِّن له أن هذا لا يجوز، وأنه لم يدل اللفظ عليه أصلًا، كما لم يدل على نظائره في سائر ما وصف به الرب نفسه.

الخلاصة أنَّه ينبغي أن يستيقن العبد أنه لما كان المستوي غير المستوي، كان الاستواء غير الاستواء، وأيُّ خللٍ في هذا، فإنَّ العُهدة فيه تعود إلى جاهلٍ أو ضال، هذا الجاهل أو الضال الذي يتوهم أنَّ استواء الله -عز وجل- على عرشه كاستواء المخلوق على دابةٍ، أو سفينةٍ، أو غيرها. هذا إنما أُتي من نفسه، والنص بريءٌ من ذلك. هذا المتوهم الذي ضلَّ في فهمه، أُتي من نفسه، والنص بريءٌ من ذلك.

-حاشا وكلا- أن يكون ظاهر كتاب الله -عز وجل- الذي دلَّ على استواء الله على العرش، أنه يدل على هذا المعنى الفاسد، -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-، ولاشك أن من جوَّز احتياج الله -عز وجل- على العرش، لاشك أنه ضالٌّ في فهمه هذا الفهم.

بل نصَّ أبو العباس -رحمه الله- في الرسالة آنفة الذِكر، أن من ظن أن استواء الله على العرش يكون فيه سبحانه محتاجًا إلى العرش، كاحتياج المحمول إلى حامله فهو كافر، لاشك في ذلك ولا ريب، ولا يمتري في هذا مسلمان، أن من ظنَّ أن ثبوت الاستواء لله -سبحانه وتعالى- يستلزم أدنى افتقارٍ، أو احتياجٍ من الله إلى العرش، فلاشك أن هذا كفرٌ بالله؛ لأن من قال بذلك، فإنه نفى عن الله -عز وجل- صفة الغِنى، ﴿**سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ**﴾[يونس:٦٨]. الغنيُّ عن كل شيء، بهذا الاستغراق، كل شيء فالله سبحانه غنيٌّ عنه.

على كل حال، قلت لك سابقًا يا طالب العلم، وأُعيد الآن: إن العصمة في هذا الباب، أن يرزق الله العبد إيمانًا وحكمة، العبد حتى يُعصم من الانحراف في هذا الباب، هو في أمس الحاجة أن يرزقه الله -عز وجل- إيمانًا وحكمة.

أما الإيمان فإنه يُعظِّم به ربه حق تعظيمه، ويقدُرُه حق قدره. وأما الحكمة فإنه يفهم بها الأدلة على وجهها، ويحملها على محملها دون غلوٍّ أو تقصير، من رُزق ذلك فليحمد الله، فإنه قد فاز بخيرٍ عظيم.

قال -رحمه الله-:

فلما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾[الذاريات:٤٧] فهل يتوهم متوهم أن بناءه مثل بناء الآدمي المحتاج، الذي يحتاج إلى زُبُل ومجارف وأعوان وضرب لبن وجَبْل طين؟

المؤلف -رحمه الله- يضرب لك أمثلة أن الله -سبحانه وتعالى- في اتصافه بالصفات، لم يكن مماثلًا للمخلوقين، والشأن في الاستواء كالشأن في بقية الصفات.

ومن ذلك أنه لا يتوهم أحدٌ يدين بدين الإسلام أن صفة البناء من الله -سبحانه وتعالى-، فهو الذي بنى السماء، قال: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا﴾[الذاريات:٤٧]، فالله -عز وجل- هو الذي بنى، هو الذي اتصف بهذه الصفة، ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾[الذاريات:٤٧] بأيدٍ يعني: بقوة، فإن هذه الكلمة من آد يئيدُ أيدًا، يعني: قوةً، وليست من اليد التي هي الصفة التي يُفعل بها، أو التي يُمسك بها، ليس الأيد هاهنا من هذا الباب، إنما الأيد هاهنا بمعنى القوة.

أما ثبوت صفة اليد لله -سبحانه وتعالى- ففيها أدلةٌ أخرى، لكن هذا الموضع ليس فيه إثبات اليد لله سبحانه، إنما فيه إثبات البناء، وإثبات القوة لله -سبحانه وتعالى-.

المقصود أن الله العظيم، الغني عن كل شيء، هل يتوهم أحدٌ أنه لما بنى السماء، كان في ذلك بانيًا كبناء المخلوق، المخلوق إذا جاء يبني شيئًا، جدارًا، أو بيتًا فإنه يحتاج إلى هذه الأمور التي ذكرها المؤلف، يحتاج إلى زُبُل؛ يعني: الزبيل، أو الزمبيل، يعني ذاك الوعاء، أو القفه التي تُوضع فيها الأشياء التي يحتاجها في البناء، أو يحتاج إلى مجارف وأعوان، وضرب لبنٍ؛ يعني كونه يُصلح اللبِن بالصورة التي يحتاجها، وكذلك جبل الطين صنعه، وإعداده بالصورة التي يحتاجها.

هل يقول أحدٌ إن بناء الله -عز وجل- للسماء، تلك السموات الطباق المحكمة، أن الله -عز وجل- بناها بهذه الكيفية التي هي قدرٌ مختصٌ بالمخلوق؟ لا يقول مسلمٌ ذلك.

إذن، كما تقول في هذا قل في بقية الصفات من الاستواء، ومن غيرها، **فالقاعدة "القول في بعض الصفات كالقول في بعض"**.

قال -رحمه الله-:

ثم قد عُلم أن الله تعالى خلق العالَم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عاليه مفتقرًا إلى سافله، فالهواء فوق الأرض، وليس مفتقرًا إلى أن تحمله الأرض، والسحاب أيضًا فوق الأرض، وليس مفتقرًا إلى أن تحمله، والسموات فوق الأرض، وليست مفتقرة إلى حمل الأرض لها؛ فالعلي الأعلى ربُّ كل شيء ومليكُهُ إذا كان فوق جميع خلقه كيف يجب أن يكون محتاجًا إلى خلقه، أو عرشه! أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار وهو ليس بمستلزم في المخلوقات! وقد عُلم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره فالخالق سبحانه أحق به وأَوْلَى.

هذا من المؤلف -رحمه الله- كلامٌ يتعلق بصفة العلو لله -سبحانه وتعالى-، والكلام في صفة الاستواء يستلزم الكلام في صفة العلو، وليس العكس؛ يعني لا يستلزم الكلام في العلو الكلام في الاستواء، وذلك أن الاستواء علوٌ خاص.

المقصود أن الناظر بإنصاف، إذا نظر إلى ما يتعلق بصفة العلو، يجد أنها صفةٌ ثابتةٌ لله -عز وجل- بالأدلة النقلية الكثيرة، كما أن دليل الفطرة والعقل والإجماع دالٌ عليها أيضًا. ومن ذلك أدلة الاستواء، فأدلة الاستواء من أدلة العلو.

ولذلك يُعبر أهل العلم بالعلو والفوقية إذا وردوا إلى هذا الموضع، ومن ذلك تلك الكلمة الشهيرة الثابتة عن الإمام الأوزاعي -رحمه الله-، التي قال فيها: (كنا والتابعون متوافرون، نقول: إن الله تعالى ذِكره فوق عرشه- لاحظ أنه استعمل فوق عرشه- ونؤمن بما جاءت به السنة من صفاته).

فالمقصود أن من أدلة علو الله -عز وجل- أدلة الاستواء، فالمعطِّلة احتجوا بالحُجة نفسها التي ذكروها في الاستواء أيضًا في صفة العلو، كما أنهم قالوا: إن الله -عز وجل- لو كان مستويًا على العرش، للزم من ذلك احتياجه إليه، قالوا: هذا أيضًا في العلو، فإنهم يزعمون أن ثبوت العلو لله -عز وجل- يستلزم افتقاره واحتياجه إلى الأحياز، وإلى الأماكن -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-.

المؤلف -رحمه الله- يردُّ على هذا المعنى، ويُبيِّن أن العلو قد شُوهد ولوحظ وعُقِلَ في مخلوقاتٍ مع عدم استلزام الحاجة، كما مثَّل المؤلف -رحمه الله- على هذا بأن الهواء يكون عاليًا عن الأرض، وفوق الأرض، وليس محتاجًا إلى الأرض، وكذلك الطير تكون عاليةً عن الأرض، وليس ثمة احتياجٌ إلى الأرض.

وكذلك السماوات فوق الأرض، كذلك السحاب فوق الأرض، وعلو هذه الأشياء على بعضها لم يقتضِ احتياجًا منها إلى تلك التي علا عليها، فإذا كان هذا في حق المخلوقات، فلأن يكون هذا الغِنى في حق الخالق من باب أولى. هذا الكلام صحيح، وهو داخلٌ في دلالة قياس الأولى التي تكلمنا عنها في مواضع سابقة.

وهذا الكلام يصلح ويستقيم في صفة العلو، أما في صفة الاستواء، فإنه لا يتأتى الكلام في هذا، فإن المشاهَد أن من استوى على شيء من المخلوقين، فإنه يكون محتاجًا إلى ما استوى عليه، وهذا ما بيَّنه شيخ الإسلام -رحمه الله- في ((مجموع الفتاوى)) في الجزء السابع عشر.

وهذا مما يُفرَّق به بين صفة الخالق، وصفة المخلوق، وأن ثبوت القدر الخاص المختص بالله -سبحانه وتعالى- شيء، وأن ثبوت القدر المختص بالمخلوق شيءٌ آخر، كما أن استواء المخلوق، فلا يُعلم في المشاهدات شيئًا يستوي على شيء إلا وهو محتاجٌ إليه، ومفتقرٌ إليه، ومعتمدٌ عليه، فإن هذا شيءٌ مختصٌ بالمخلوق، وليس الأمر كذلك في حق الخالق -سبحانه وتعالى-، وهذا مطرد في جميع الصفات التي ثبت فيها قدرٌ مشتركٌ بين صفة الخالق وصفة المخلوق.

خذ مثلًا: السمع. خذ مثلًا: البصر. خذ مثلًا: الحياة، وقل غير ذلك من الصفات، تجد أن القدر الذي اختص به المخلوق لابد أن يلحقه نقصٌ، البصر في المخلوق بصرٌ ناقص، ليس بصرًا عامًا نافذًا في كل شيء، له حدودٌ محدودة، ثم إن هذا البصر يتطرق إليه الخلل، يُمكن أن يضعُف، ويُمكن أن يزول.

إذن، كل ما يتصف به المخلوق، فلابد أن يلحقه فيه نقصٌ، وقل مثل هذا في البصر، وقل مثل هذا في القوة، والقدرة، وما سوى ذلك، في السمع وغير ذلك. أما ما اختص الله -عز وجل- به، فإنه لا يلحقه أيُّ نقصٍ، أو خللٍ، أو حاجةٍ، أو افتقار -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-، ومثل ذلك الاستواء.

الاستواء في المخلوق لابد أن يلحقه شيءٌ من النقص، والافتقار، والاحتياج، أما في حق الخالق -عز وجل-، فإن الأمر ليس كذلك، لما كان المتصف غير المتصف، كانت الصفة غير الصفة.

قال -رحمه الله-:

وكذلك قوله: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾[الملك:١٦] من توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون الله في داخل السموات، فهو جاهلٌ ضالٌ بالاتفاق، وإن كنا إذا قلنا: إن الشمس والقمر في السماء، يقتضي ذلك، فإن حرف «في» متعلقٌ بما قبله وما بعده، فهو بحسب المضاف والمضاف إليه.

مثَّل المؤلف -رحمه الله- الآن بمثالٍ آخر، وهو ما يرجع إلى قول الله سبحانه: **﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾**[الملك:١٦] يُبيِّن المؤلف -رحمه الله- أن هذه الآية يظن الجاهل، أو الضال أنها في ظاهرها تدل على معنىً فاسد لا يليق بالله -عز وجل-، وهو أن يكون الله في جوف السموات المخلوقة، هكذا يزعمون. لو أخذنا بظاهر النصوص، لوقعنا في هذا الضلال، للزمنا أن نقول: إن الله تعالى ذكره في جوف السموات المخلوقة؛ لأنه قال: **﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾**[الملك:١٦].

والسؤال: من أي أُتي هذا الإنسان؟ هل أُتي من نفسه؟ أو أُتي من ظاهر النص؟

الجواب: من نفسه، وذلك أن ظاهر النص بريءٌ من إفادة هذا المعنى الفاسد أن يكون موهمًا، مجرد إيهام بهذا المعنى الفاسد، لو أعطى هذا الناظر في الآية حقها من التأمُل والنظر، عل قواعد أهل العلم، وعلى ما يُعرف في لغة العرب، لما قال هذا الذي قال، لكنه من نفسه أُتي.

يقول المؤلف -رحمه الله-: (قوله: **﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾**[الملك:١٦]) خلاصة كلام المؤلف من الآن إلى انتهاء هذه القاعدة، يقول: إنه لا يخرج عن معنيين:

أما الأول: فهو أن السماء بمعنى: العلو، وهذا صحيحٌ وكثيرٌ في اللغة، كل ما علاك فهو سماء، حتى السقف كما سيأتي بعد قليلٍ إن شاء الله، فإنه يُسمى سماءً؛ لأنه عالٍ، فكل ما علاك فهو سماء.

إذن، ﴿**أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ**﴾[الملك:١٦]، يعني: في العلو المطلق، الله -عز وجل- وحده فوق كل شيء، وكل شيءٍ فإنه دونه، وتحته -سبحانه وتعالى-، وهو وحده فوق كل شيء، وعالٍ على كل شيء. **هذا المعنى الأول.**

والمعنى الثاني: أن تكون في دالةً على الاستعلاء، بمعنى أن يكون حرف الجر (في) بمعنى حرف الجر (على)، ﴿**أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ**﴾[الملك:١٦]؛ يعني على السماء، وعليه فالسماء هاهنا هي السماء المبنية، الطِباق السبعة التي خلقها الله -سبحانه وتعالى-، يكون الله -سبحانه وتعالى- فوقها، ولاشك أن كونه عاليًا على كل شيء، وفوق كل شيء، يقتضي أن يكون عاليًا على السموات السبع.

فهذا خلاصة ما ذكر المؤلف -رحمه الله-، وبدأ ببيان المعنى الأول: وهو أن يقول: **إن حرف «في» متعلقٌ بما قبله وما بعده، فهو بحسب المضاف والمضاف إليه.**

حرف الجر (في) جاء في اللغة لمعانٍ كثيرة، وأشهرها وأكثرها في كلام العرب هو أنه يدل على الظرفية، وثمة معانٍ أخرى أوصلها ابن هشامٍ في ((مغني اللبيب)) إلى عشرة معانٍ.

من ذلك الظرفية، وهي التي يتحدث عنها المؤلف -رحمه الله- هاهنا، وهذه الظرفية قد تكون ظرفية مكان، وقد تكون ظرفية زمان، وجمعها؛ أي جمع الظرفيتين قوله تعالى: ﴿**غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ**﴾[الروم: ٢-٤] فـ(في) الأولى أفادت: ظرفية المكان، والثانية أفادت: ظرفية الزمان.

قال -رحمه الله-:

وهذا يُفرَّق بين كون الشيء في المكان.

(**كون الشيء في المكان**)؛ كأن تقول: فلانٌ في السطح، يعني: عليه.

وكون الجسم في الحَيِّز.

(**الجسم في الحَيِّز**) الحيز هنا يُريد به المساحة التي يشغلها الجسم من الفراغ، هذا هو الحيز، أيُّ شيءٍ قائمٍ بنفسه، فإنه يشغل حيزًا من الفراغ، هذا الآن شغل حيزًا من الفراغ، هذا الذي شغله، هذا الشيء القائم بنفسه يُسمى حيزًا.

تلاحظ أن هناك فرقًا بين أن تقول: (إن الجسم في حيزٍ)، أو أن تقول: (إن الإنسان، أو أن فلانًا في مكانٍ معين) تلاحظ أن الحيز يستوعب الشيء الذي فيه فقط، أما إذا قلت: فلانٌ في مكان، وحددت هذا المكان، فإنه يسعه، وقد يسع غيره.

إذن، ثمة فرقٌ بين هذه الجملة والجملة الأخرى.

وكون العَرَض في الجسم.

(**وكون العَرَض في الجسم**) حينما تقول: فلانٌ في وجهه حُمرة، أو ثمة حُمرة في وجهه، الحُمرة هاهنا عَرَض، العَرَض ما لا يقوم بنفسه، إنما يقوم بغيره. هناك فرقٌ في هذه الجملة، فلم تُفد (في) في هذا الموضع ما أفادته في قولك: الجسمُ في الحيز، أو أن الشيء في المكان.

وكون الوجه في المرآة.

(**وكون الوجه في المرآة**) المراد صورته، وليس أنه هو.

وكون الكلام في الورق.

(**كون الكلام في الورق**)؛ يعني مكتوبًا، مخطوطًا وليس شيءٌ آخر، ليس هو الصوت، وليس هو الكاتب نفسه، إنما الكلام من حيث كونه مكتوبًا أو مخطوطًا.

إذن، أفادت (في) في كل موضعٍ بحسبها، بحسب ما تقدمها، وبحسب ما تأخرها، بحسب سياقها، بحسب سباقها، وبالتالي ينبغي أن يُفهم الكلام بناءً على سياقه. هذا الذي

يُريد المؤلف -رحمه الله- أن يُبيِّنه، وأن كون (في) أفادت في موضعٍ أن شيئًا احتوى شيئًا آخر، وأن هذا الشيء في جوف شيءٍ آخر لا يستلزم أن يكون في كل موضعٍ مفيدًا ذلك المعنى. هذا الذي يُريد المؤلف أن يصل إليه.

قال -رحمه الله-:

فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره، وإن كان حرف «في» مستعملًا في ذلك كله.

فلو قال قائل: العرش في السماء أم في الأرض؟ لقيل: في السماء. ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل: الجنة في السماء. ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السموات، بل ولا الجنة.

لأن المراد من هذا أن السماء هي العلو، إذا فهمنا هذا صار فهم هذا الكلام سهلًا، إذا قلنا: إن العرش في السماء، أو في الأرض؟ الجواب: عرش الله -عز وجل- في السماء، ليس المقصود بالسماء هاهنا تلك السماء المبنية، التي بناها الله -سبحانه وتعالى-، وجعلها طِباقًا بعضها فوق بعض، ليس هذا المراد؛ لأن العرش فوقها. إذن، السماء هاهنا بمعنى: العلو.

كذلك إذا قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ الجواب: أنها في السماء، والمقصود أنها فوق السماء المبنية، وليس أنها في جوف السماء المبنية، إنما هي في السماء؛ يعني في العلو، وإلا فالجنة لاشك أنها فوق السموات المبنية؛ لقول الله -سبحانه وتعالى-: ﴿**وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى**﴾[النجم: ١٣-١٥] ومعلومٌ عندك ما ثبت من أن سدرة المنتهى كانت فوق السموات، فدلَّ قوله: ﴿**عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى**﴾[النجم:١٥] على أن الجنة فوق السماء السابعة. فحينما تقول: إن الجنة في السماء، فهذا واضحٌ أن المراد أنها في العلو، أنها فوق.

قال -رحمه الله-:

فقد ثبت في الصحيح عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس، فإنها أعلى الجنة، وأوسط الجنة، وسقفها عرش الرحمن»
فهذه الجنة، سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك.

يعني: فوق الطِباق السبع.

مع أن الجنة في السماء، والسماء يراد به العلو، سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها، قال تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إلى السَّمَاءِ﴾[الحج:١٥] وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾[الفرقان:٤٨].

ما سبق أن بيَّنا أن قولنا: (إن الجنة في السماء) يُراد به أن السماء هي العلو، وإلا إذا نظرنا إلى السماء المبنية، فالله -عز وجل- جعل الجنة فوقها.

قال: (**والسماء يراد به العلو**) وفي نسخةٍ (بها)، وعلى كل حال كلٌ صحيح، فإن كلمة السماء تُذكَّر، وتُؤنث، وإن كان التأنيث أكثر، لكن التذكير صحيحٌ لا إشكال فيه، ومنه قوله تعالى: **﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾**[المزمل:١٨]، ومن التأنيث: **﴿إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ﴾**[الانفطار:١]. فكلٌ صحيح، إذا قال: السماء يُريد به، أو يُريد بها العلو.

قال: (**سواء كان فوق الأفلاك**)؛ يعني سواءٌ كان هذا العلو فوق الأفلاك، أو تحتها، سواءً قلنا: إن الجنة في السماء، سواءً قلنا: إنها فوق السموات السبع، أو أنها تحتها، كل ذلك يصح عليه، أو يصح فيه أن يُقال: إنه في العلو؛ لأنها بالنسبة لنا فوق وعالية، سواءً كانت في داخل السماوات السبع، أو كانت عاليةً عليها. كل ذلك يصلح فيه كلمة السماء، لكن الحق لا شك أنها فوق السموات.

واستدل على هذا؛ يعني على أن السماء كلمةٌ تُطلق على العلو بقوله تعالى: **﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلى السَّمَاءِ﴾**[الحج:١٥] **﴿مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنصُرَهُ اللَّهُ﴾**[الحج:١٥] يعني أن ينصر نبيه -صلى الله عليه وسلم- **﴿فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ﴾**[الحج:١٥].

أكثر أهل التفسير أن السماء في الآية السقف، والمعنى ﴿**فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ**﴾[الحج:١٥] يعني ليُعلِّق حبلًا في السقف، ثم ليربطه على عنقه، ﴿**ثُمَّ لْيَقْطَعْ**﴾ يعني: ليختنق، ثم ينظر بعد ذلك هل هذا يُذهب غيظه أم لا.

بمعنى: الله -عز وجل- في هذه الآية يقول لهذا الذي يظن أن الله لن ينصر نبيه محمد -صلى الله عليه وسلم- في الدنيا والآخرة: متْ بغيظك، كما قال سبحانه: ﴿**قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ**﴾[آل عمران:١١٩] متْ بغيظك فالله -عز وجل- ناصرٌ عبده ورسوله محمدٍ -صلى الله عليه وسلم- في الدنيا والآخرة.

والقول الآخر -وعليه بعض أهل التفسير-: أن السماء هي السماء المعروفة؛ لأن نصر الله -عز وجل- ورزقه منزل من السماء، فليمدَّ بسببٍ إلى هذا السماء، ثم ليمنع أسباب نصر الله -عز وجل- ورزقه، ثم بعد ذلك يكون مصيبًا فيما يتمنى ألا ينصر الله نبيه محمد -صلى الله عليه وسلم-.

وهل أحدٌ قادرٌ على ذلك؟ الجواب: لا.

إذن المقصود أن السماء على قول أكثر أهل العلم، وهذا الذي يبدو أن المؤلف -رحمه الله- أراده، وهذا الاستدلال قد ذكره في مواضع أخرى من كتبه، ونصَّ على أن المراد بالسماء هاهنا ما قيل: إنه السقف، مراده أن الشيء العالي يُسمى سقفًا، وقد نصَّ أصحاب المعاجم؛ كالجوهري وغيره، وابن قتيبة، وكثيرٌ من علماء اللغة، أن كل ما علاك فهو سماء. ومن ذلك هذه الآية على قول أكثر أهل العلم.

وكذلك في قوله سبحانه: ﴿**وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا**﴾[الفرقان:٤٨] المقصود من هذه الآية بالسماء: العلو، وذلك أنه من المعلوم أن المطر إنما ينزل من السحاب، والسحاب ليس في السماء المبنية، بل هو دونها كما قال سبحانه: ﴿**وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ**﴾[البقرة:١٦٤] وإنما سُمي السحاب سماءً؛ لأنه عالٍ، فصحَّ إذن أن يُسمى العالي سماءً، وهذا هو المطلوب.

قال -رحمه الله-:

ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء، كان المفهوم من قوله: ﴿مَن فِي السَّمَاءِ﴾[الملك:١٦]: أنه في السماء، أنه في العلو وأنه فوق كل شيء.

لاشك أن العلو المقصود هاهنا هو العلو المطلق، العلو يُطلق ويُراد به العلو النسبي، وهذا يكون في حق المخلوقات، ويُطلق ويُراد به العلو المطلق، وهذا في حق الله -عز وجل- وحده.

وكذلك الجارية لما قال لها: (أين الله؟). قالت: في السماء، إنما أرادت العلو مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها.

يعني حينما قالت: (في السماء) لم تُرِد أنه داخل شيءٍ من الأجسام أو المخلوقات، إنما أرادت أنه عالٍ، أيَّ علوٍ ذلك؟ هل هو علوٍ نسبي كعلو بعض الأشياء على بعض؟ كعلو السماء الثانية على الأولى مثلًا؟ الجواب: لا، إنما المراد أنه الله -عز وجل- له العلو المطلق، فهو فوق كل شيء، وعالٍ على كل شيء، ولا يشركه في هذا العلو شيء -سبحانه وتعالى-، بل هو وحده فوق كل شيء، وكل موجودٍ سواه فإنه تحت ودون.

وإذا قيل: «العلو»، فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به، إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله.

كما قلنا: ليس هناك فوق العالَم الذي خلقه الله -سبحانه وتعالى-، هذه الأكوان، وهذه العوالِم، وكل ما خلق الله -سبحانه وتعالى- ليس ورائها إلا العدم، اللّهم إلا خالقها -سبحانه وتعالى- فهو فوقها -جلَّ وعلا-.

قال -رحمه الله-:

كما لو قيل: إن العرش في السماء، فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق.

لاشك، وكيف يكون ذلك والكرسي وسع السموات والأرض، وهو أصغر من العرش بكثير، فكيف يُظنُّ أن العرش العظيم الكبير الكريم في داخل السموات، وهو أكبر منها بكثير، فكيف خالقها -سبحانه وتعالى-، وهو الذي أكبر من كل شيء، وهو العظيم الذي هو أعظم من كل شيء -سبحانه وتعالى-.

إذن، إذا قيل: إن العرش في السماء، فالمراد أنه فوق السماء المبنية؛ يعني أنه في العلو وهو أعلى من السموات السبع.

هذا التفسير الثاني، الأول: على أن السماء العلو.

وأما التفسير الثاني: فهو على أن السماء هي السماء المبنية، ﴿**وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ**﴾[الذاريات:٤٧] هذه الطِباق الشداد المحفوظة التي خلقها الله -سبحانه وتعالى-، وهذه لابد أن يُفهم بضميمة أن حرف الجر (في) بمعنى (على)، أفاد معنى الاستعلاء.

قال -رحمه الله-:

وإذا قُدِّر أن «السماء» المراد بها الأفلاك كان المراد أنه عليها.

أنه سبحانه عليها.

كما قال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[طه:٧١]، وكما قال: ﴿فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ﴾[آل عمران:١٣٧]، وكما قال: ﴿فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ﴾[التوبة:٢]، ويقال: فلان في الجبل، وفي السطح. وإن كان على أعلى شيء فيه.

هذا هو التفسير الثاني كما ذكرت لك، وفيه أن السماء بمعنى السماء المبنية، وفي بمعنى على؛ يعني فوق، ففي هنا أفادت معنى الاستعلاء، وهذا كثيرٌ في اللغة في منثورها، وفي أشعارها، كما قال الشاعر:

هـمْ صَلَبُوا العَبْدِيّ فِـي جِذعِ نَخْلَةٍ فَـلا عَطَسَتْ شَيْبان إلا بأجْدَعا

(هم صلبوا العَبْدِيّ فِي جِذعِ نَخْلَةٍ) الصلب، هل يكون بأن تُحفر النخلة، أو يُحفر جذعها، ثم يُوضع في داخلها؟ الجواب: إنما يكون عليها، فأفادت (في) هاهنا بمعنى (على).

وأحسن من هذا الاستدلال بكتاب الله -عز وجل- الذي نزل بلسانٍ عربيٍّ مبين، يقول الله -عز وجل-: ﴿**وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ**﴾[طه:٧١]، يعني: عليها.

وقل مثل هذا في قوله: ﴿**فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ**﴾[آل عمران:١٣٧]؛ يعني: عليها، ليس المقصود أنكم تخرقون أنفاقًا في داخلها، فتسيرون فيها.

وقل مثل هذا في قوله: ﴿**فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ**﴾[التوبة:٢]؛ يعني: عليها.

وقل مثل هذا أيضًا في قوله: ﴿**أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ**﴾[الطور:٣٨]؛ المراد عليه، المراد: يستمعون عليه.

ومن أوضح ما يُبيِّن لك هذا المعنى، قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء**».

والسؤال: كيف تفهم قوله -صلى الله عليه وسلم-: «**ارحموا من في الأرض**»؟ أيتوهم أحدٌ أن المقصود من كلام النبي -صلى الله عليه وسلم- هاهنا أن ترحم الأموات الذين في جوفها؟

الجواب: لا، إنما المقصود ارحموا من عليها، وهاهنا يُقال: كما فهمت الشطر الأول، فافهم الشطر الثاني، كما أن (في) في الشطر الأول أفادت معنى على، فقل مثل هذا في قوله -صلى الله عليه وسلم-: «**يرحمكم من في السماء**» يعني عليها، يعني فوقها -سبحانه وتعالى-.

قال رحمه الله :

القاعدة الخامسة: أنَّا نعلم ما أُخبرنا به من وجه دون وجه.

هذا أوان الشروع في مدارسة القاعدة الخامسة التي دبّجها يراع هذا الإمام الجليل، -جزاه الله عنا خير الجزاء-.

يقول المؤلف -رحمه الله-: القاعدة الخامسة: (**أنَّا نعلم ما أُخبرنا به من وجه دون وجه**)؛ يريد المؤلف بهذا الكلام أن يبيّن أن ما أخبر الله -عز وجل- به في كتابه، وكذا ما أخبر به رسوله -صلى الله عليه وسلم- معلومُ المعنى، مجهولُ كيفية الغيب الذي استأثر الله -عز وجل- بعلمه؛ هذا هو مراده -رحمه الله-، بمعنى: هذه الأخبار التي أخبر الله -عز وجل- بها في كتابه، وحدّثنا بها رسوله -صلى الله عليه وسلم-، معلومةٌ من وجه، هذا الوجه المعلوم هو المعنى الذي يُفهم من الكلام، وهذا لا شك أنه معروفٌ لدى من كان على علمٍ بلغة العرب، فالكلام في ظاهره واضحٌ في ضوء لغة العرب، وما يتداولونه فيما بينهم من كلماتٍ دلت على معانٍ، فالمعاني معلومة.

أمَّا الكنه والحقيقة، والكيفية للغيب الذي استأثر الله -عز وجل- به فهذا مجهولٌ بالنسبة لنا، ليس بمعلوم.

هذه خلاصة هذه القاعدة التي فيها بحثٌ طويل، وتفصيلٌ كثير، -كما سيتبين معنا إن شاء الله تعالى-.

قال -رحمه الله-:

أَنَّا نعلم ما أُخبرنا به من وجه دون وجه، فإن الله تعالى قال: ...

هذا ما نعلمه، هذا الاستدلال الذي سيذكره المؤلف -رحمه الله- وساق عليه أربع أدلة، يتعلق به الجهة المعلومة التي تستفاد بالتأمل والتدبر في كتاب الله، وهو معاني الكلام.

فإن الله تعالى قال: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾[النساء:٨٢]، وقال: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾[المؤمنون:٦٨]، وقال: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُو الأَلْبَابِ﴾[ص:٢٩]، وقال: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[محمد:٢٤]، فأمر بتدبر الكتاب كله.

إذن هذا القدر الذي يجب أن يتدبره المسلمون، فإن الحكمة العظيمة من إنزال هذا القرآن هو أن يتدبره المؤمنون، وينتج عن هذا ويترتب أن يُعتقد ما فيه من أخبار، ويُصدّق بها، وأن يُعمل بما فيه من الطلبيات، فيؤتمر بالأمر، وينتهى عن النهي، يُؤتمر بالمأمور، ويُنتهى عن المنهي عنه، فهذا قدرٌ لا بد منه، وهذا ما أمر الله -عز وجل- به، وهذا ما نهى الله -سبحانه وتعالى- عن ضده: **﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾[المؤمنون:٦٨].**

وتلحظ -يا رعاك الله- أن هذه الأدلة التي أوردها المؤلف -رحمه الله- ليس فيها استثناء، إنما فيها عموم، ينبغي أن يتدبر المسلم -كتاب الله -عز وجل- جميعًا: **﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾[النساء:٨٢].**

كذلك في قوله: **﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾[المؤمنون:٦٨].**

فالألف واللام التي حُلّي بها المفرد تفيد العموم على ما هو منصوص عليه في كتب أصول الفقه.

إذن القرآن كله يشمله الأمر بالتدبر، ولم يقل الله -سبحانه- إلا بعضه، أو إلا ما ورد في صفاته -سبحانه وتعالى-، لم يقل شيئا من هذا البتة، ليس هناك تقييدٌ أو تخصيصٌ أو استثناء.

إذن الكتاب جميعًا مما ينبغي أن يتدبره الإنسان.

ومما نستفيده من كونه قد أُمر بتدبره أن العلم بجميع معانيه ممكن، وإلا فما الفائدة من تدبر ما يستحيل العلم به؟! هذا عبث، فمهما كدّ الإنسان ذهنه، ومهما اجتهد في التأمل والتدبر والتفكر في هذه الأدلة، فالنتيجة أنه لا يمكن أن يصل إلى المراد، ولا يمكن أن يفهم المعنى، وهذا لا شك أنه عبثٌ ينزه كتاب الله -سبحانه وتعالى- عنه، أن يُؤمر فيه بالتدبر، والحاصل أنه لا يمكن تدبره، أو تدبر أكثره، أو تدبر بعضه، هذا شيءٌ لا يمكن القول به.

إذن متى ما كان المأمور به هو التدبر لجميعه، إذن جميعه مما يمكن عقل معناه، وفهم المراد منه، وهذا مما لا ينبغي أن يُختلف فيه، وكل قولٍ خلاف هذا القول لا شك أنه قولٌ باطل، مخالفٌ للأدلة، ومخالفٌ لإجماع السلف.

إذن هذا القدر مما ينبغي العلم به.

أما القدر الذي لا سبيل إلى العلم به فهو الكيفية والكنه للغيب الذي استأثر الله -سبحانه وتعالى- به، وهذا واضحٌ لا إشكال فيه.

خذ مثلًا على هذا: لما أخبر الله -سبحانه- في كتابه أنه على العرش استوى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[طه:٥]، كلمة (العرش) هذه مفهومةٌ من وجه، مجهولةٌ من وجهٍ آخر، فالعرش في ضوء لغة العرب نفهمه بأنه سرير الملك، أو السرير الذي يجلس عليه الملك، هذا المفهوم من جهة لغة العرب، وهذا القدر معلوم.

ومن جهةٍ أخرى، هناك شيءٌ مجهول، وهو كيفية وحقيقة هذا العرش، ما طوله؟ ما عرضه؟ ما وزنه؟ ما مادته؟ ما لونه؟ هذه كلها أشياء بالنسبة لنا مجهولة، هذا كنه وكيفية وحقيقة استأثر الله -سبحانه وتعالى- بها.

إذن حتى هذه الأمور الغيبية نفسها معلومةٌ لنا، فإذا أخبر الله -عز وجل- عن الساعة، أو أخبر -سبحانه وتعالى- عما يكون يوم القيامة، فإن هذه المعاني معلومة، كل أحدٍ يعلم ما معنى الساعة، وما معنى أشراط الساعة: ﴿**فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا**﴾[محمد:١٨]، وكلٌّ يعلم ما معنى دابّة، وكل يعلم ما معنى الصراط، إلى غير ذلك مما جاء في النصوص.

لكن ما الكيفية في هذه الأمور الغيبية؟ ما الحقيقة؟ ما الكنه؟ كيف يكون ذلك؟ هذا كله مرجعه إلى الله -سبحانه وتعالى-.

إذا كان هذا في الغيب الذي استأثر الله -سبحانه وتعالى-، فغيره من باب أولى، إذا كانت المسائل، أو إذا كانت الأمور الغيبية التي جاءت في النصوص وأخبر الله -سبحانه وتعالى- بأنها ستكون، سواءٌ تعلق ذلك بصفات الله -سبحانه وتعالى-، أو تعلق بأمور الآخرة، أو تعلق بأمور الغيب المتعلقة بالكرسي والعرش، أو بالملائكة، أو بالجن، إلى غير ذلك، هذا كلامٌ معلومُ المعنى، إلا أن الكيفية والحقيقة مجهولةٌ غير معلومة.

قال -رحمه الله-:

وقد قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُو الألْبَابِ﴾[آل عمران:٧].

هذه الآية من سورة آل عمران شأنها عظيم، والبحث فيها شيءٌ مهم لطالب العلم، لأن هذه الآية قد خاض فيها أناس فحرفوها عن وجهها الصحيح، وجعلوها عمدة لهم يعتمدون عليها ويستدلون بها فيما قرروه من باطلٍ مخالفٍ للكتاب والسنة وإجماع السلف.

هذه الآية اعتمد عليها المؤولة، واعتمد عليها المفوضة، وكل يقول هذه الآية دليلٌ لنا، ﴿**وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ**﴾[الأنفال:٣٤].

كلهم قد حادوا عن الحق البين الواضح فيها إلى غيره مع الأسف الشديد، والحق قد فاز به السلف الصالح -رحمهم الله-، ومن سار على دربهم في هذه الآية وفي غيرها من معاني كتاب الله -عز وجل- وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم-.

الفهم الصحيح لهذه الآية ينبني على فهم ثلاثة أمور:

الإحكام.

والتشابه.

والتأويل.

هذه الكلمات الثلاث وردت -كما سمعت- في هذه الآية من سورة آل عمران، إذن حتى نفهمها على وجهها فلا بد أن نفهم ما الإحكام، وما المراد بالمحكمات، وما التشابه، وما المراد بالمتشابهات، وكذلك لا بد أن نفهم ما التأويل، وماذا أراد الله سبحانه وتعالى بـ: ﴿**وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾**[آل عمران:٧]**.

وهذا الأمر سيأتي عليه تفصيلٌ إن شاء الله من كلام المؤلف -رحمه الله-، ونزيده بعون الله وتوفيقه بسطا في محله.

قال -رحمه الله-:

وجمهور سلف الأمة وخلفها على أن الوقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾، وهذا هو المأثور عن أُبَيّ بن كعب وابن مسعود وابن عباس وغيرهم.

الوقف عند قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾[آل عمران:٧]، ثم بعد ذلك الاستئناف: ﴿**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ**﴾[آل عمران:٧]، هذا ما ذهب إليه الجمهور.

وثمة قولٌ ثانٍ في الآية، وهو القول بالوصل: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾، ثم بعد ذلك تستأنف فتقول: ﴿**يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ**﴾[آل عمران:٧]، فتكون جملة: ﴿**يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ**﴾ منصوبةٌ في محل نصبٍ على أنها حال، أي: والحال أنه مع علمهم بهذا التأويل يقولون: ﴿**يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**﴾[آل عمران:٧].

وهذه الرواية أو هذا القول ذهب إليه طائفة من أهل العلم، وهو روايةٌ ثانية عن ابن عباسٍ -رضي الله عنهما-، وكذلك قال بهذا مجاهدٌ، والربيع بن أنس، وطائفة من أهل العلم.

إذن في الآية وجهان:

الوجه الأول: الوقف عند قوله: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾، تقف عند اسم الجلالة، ثم تستأنف بعد ذلك، وهذا يترتب عليه أن الذين أوتوا العلم، وأن الراسخين في العلم لا يعلمون التأويل، إنما هو شيء استأثر الله -سبحانه وتعالى- بعلمه.

وعلى الرواية الثانية فإنها دليلٌ على أن الراسخين في العلم يعلمون أيضًا تأويله، يعلمون أيضًا تأويل هذا المتشابه، وإن كان ليس يخفى أن علم الله -سبحانه وتعالى- أعظم وأعظم، ثمة قدرٌ مشترك وهو كون الله -سبحانه وتعالى- يعلم، وكون الراسخين يعلمون، لكن لا شك أن علم الله -سبحانه وتعالى- لا شك أنه أعظم من ذلك، ثمة قدرٌ مشترك، وثمة قدرٌ مختص.

وسنتكلم عن هذا -إن شاء الله- في محله في هذه القاعدة -إن شاء الله-، ثم نبين ما الذي يترتب على كل وجهٍ من وجهي الوقف أو الوصل.

قال -رحمه الله-:

ورُوي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه قال: التفسير على أربعة أوجه، تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله من ادعى علمه فهو كاذب.

هذا أثرٌ مشهور، ومعناه حقٌ لا شك فيه، أخرجه ابن جرير -رحمه الله- من طريق أبي الزناد عبد الله بن ذكوان عن ابن عباس -رضي الله عنهما-، وهذا الإسناد منقطع، فإن أبا الزناد لم يلقَ ابن عباس -رضي الله عنهما-، لكن هذا الأثر جاء بإسنادٍ آخر من طريق أبي صالح مولى أم هانئ عن ابن عباس -رضي الله عنهما-، وهذا متصل، أخرجه الفريابي في ((القدر))، والطبراني في ((مسند الشاميين))، وغيرهما.

فالظاهر والله تعالى أعلم، أن هذا الأثر ثابتٌ عن ابن عباس-رضي الله عنهما-، على أنه بكل حال أثرٌ مشهورٌ في كتب العلماء، فلا يكاد كتابٌ من كتب التفسير التي قعّدت مقدمةً عن علم التفسير، أو كتب علوم القرآن إلا وهي تذكر هذا الأثر، ومعناه -صح الإسناد أن لم يصح- لا شك أنه معنىً صحيح.

يقول -رضي الله عنه-: **(التفسير على أربعة أوجه)**، يقسّم -رحمه الله- تفسير كتاب الله -عز وجل- إلى أربعة أضرب، قال:

تفسيرٌ تعرفه العرب من كلامها.

يعني هناك في كتاب الله -عز وجل- ما هو واضح المعنى، وذلك بفهم كلام العرب، فمن كان يعرف اللغة العربية فإنه سيدرك بسهولة ما معنى السماوات، وما معنى الأرض، وما معنى العرش، وما معنى الفاكهة، وما معنى الليل، وما معنى النهار، إلى غير ذلك من هذه الكلمات الواضحة التي يعرفها كل من يعرف لغة العرب، هذا هو القسم الأول.

قال: وتفسيرٌ لا يعذر أحدٌ بجهالته.

وهذا هو الذي يجب العلم به، وضابطه: كل ما يجب اعتقاده أو العمل به، القدر الذي لا يعذر أحد بجهالته وواجبٌ عليه أن يسعى في تعلمه هو كل ما يجب اعتقاده أو العمل به،

فليس لأحدٍ عذرٌ عند المكنة والقدرة أن يتذرع بالجهل وإمكان العلم حاصل في فهم قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[محمد:١٩].

أو يقول وقد ركن إلى الكسل والدعة: أنا لا أعلم ما معنى قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[البقرة:٤٣].

هذا قدرٌ لا بد من العلم به، ولا يعذر أحدٌ عند القدرة وإمكان التعلم في جهله.

إذن ضابط ذلك هو: كل ما يجب اعتقاده أو العمل به.

الضرب الثالث: قال: وتفسيرٌ يعلمه العلماء.

وهذا ما يرجع إلى استنباط الأحكام، وإدراك دقائق المعاني، أو الجمع بين النصوص، وحمل العام على الخاص، أو المطلق على المقيد، أو المجمل على المبين، وما إلى هذه المعاني مما ينفرد بعلمه أهل العلم، والعامي الجاهل بمنأى عن هذا القدر، ليس عنده إدراكٌ لهذا القدر ولا فهمٌ له، وكونه يميز أن هذا ناسخ وهذا منسوخ وما إلى ذلك، هذا كله مما يعلمه العلماء.

أما الأمر الرابع فقال: وتفسيرٌ لا يعلمه إلا الله.

وذلك هو حقائق الغيب، الذي استأثر الله -سبحانه وتعالى- به، هذا شيءٌ لا يعلمه إلا الله -سبحانه وتعالى-، سواءً تعلق هذا بكيفية، أو تعلق هذا بعدد، أو تعلق هذا بوقتٍ، فمثلا: صفات الله -سبحانه وتعالى- لها كيفية ولا شك، ولكن كيفية ذلك علمها إلى الله -سبحانه وتعالى-، فإذا كنا نعلم ما معنى كلمة (استوى على العرش)، فإننا نجهل بكل تأكيد كيف استوى -سبحانه وتعالى-، كنه ذلك وحقيقته هذا أمرٌ مما استأثر الله -سبحانه وتعالى- به.

كذلك ما يرجع إلى الغيب من جهة التوقيت، فمتى الساعة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾[النازعات:٤٢]، متى وقت هذه الساعة؟ في أي وقتٍ على وجه الدقة ستقوم الساعة؟ نقول إن هذا مما استأثر الله -سبحانه وتعالى- بعلمه.

كذلك ما يرجع إلى أعداد: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾[المدثر:٣١]، كم جنود ربنا -سبحانه وتعالى-؟ هذا غيبٌ استأثر الله -سبحانه وتعالى- به.

إذن هذه الحقائق التي ترجع إلى ما استأثر الله -سبحانه وتعالى- بعلمه من الغيبيات شيءٌ لا يعلمه إلا الله -سبحانه وتعالى-.

قال: من ادعى علمه فهو كاذب.

وهذا القدر ليس من الأثر الموقوف الذي خرجه الطبري -رحمه الله- وفي تفسيره، إنما هو من حديثٍ مرفوع بهذا المعنى أخرجه الطبري -رحمه الله- عقيب إخراجه لأثر ابن عباس، لكنه ليس بصحيحٍ عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

والمقصود أن في آخر الحديث المرفوع الضعيف (من ادعى علمه فهو كاذب)، لكن المعنى لا شك أنه صحيح، كلُ من ادعى أن عنده علمًا من الغيب الذي استأثر الله -سبحانه وتعالى- به، وأخبر أنه لا يعلمه إلا هو -جل وعلا-، فلا شك أنه متكلمٌ بالكذب لا بالصدق.

قال -رحمه الله-:

وقد رُوي عن مجاهد وطائفة أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله.

روي عن مجاهد -رحمه الله- كما أخرج ذلك ابن جرير -رحمه الله- في ((تفسيره))، أنه قال في قوله تعالى: ﴿**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾[**آل عمران:٧**]، قال: يعلمون تأويله، ويقولون: ﴿**آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**﴾[**آل عمران:٧**].

قال: ﴿**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾، قال هنا: يعلمون تأويله، ثم تلا قوله: ﴿**يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**﴾.

وقل مثال ذلك فيما أخرج ابن جرير -رحمه الله- عن ابن عباسٍ -رضي الله عنهما- أنه قل في هذه الآية: **أنا ممن يعلم تأويله**، ولا شك أن هذا الأثر أو ما قبله إنما هو جارٍ على وجه الوصل لا الوقف، وهو الذي يُفسر فيه التأويل بالتفسير، فالله -عز وجل- يعلم هذا التفسير، كما أن العلماء الذين علمهم الله -عز وجل- يعلمون التفسير، وذلك ما ذكر مجاهدٌ -رحمه الله- وابن عباسٍ وغيرهما من أهل العلم.

قال -رحمه الله-:

وقد قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقف عند كل آية وأسأله عن تفسيرها.

في نسخة أخرى، وهذه الرواية المشهورة: **"أَقِفُهُ"**، بعض الناس يقول: "أُوقفه"، أُوقفه كلمة غير صحيحة لغةً، الصحيح: **أَقِفُه**، وهو الذي يستعمل في الدارج بمعنى: أُوقفه، لكن هذا ليس صحيحًا لغةً.

المقصود أن مجاهدًا -رحمه الله- يذكر أنه كان قد عرض هذا المصحف الجليل العظيم على ابن عباس -رضي الله عنهما- من فاتحة الكتاب إلى خاتمة سورة الناس، يسأله عن كل آية في كتاب الله -سبحانه وتعالى-، وجاء عنه في بعض روايات هذا الأثر أن هذا العرض قد تكرر منه -رحمه الله-، لم يكن منه مرة واحدة، بل أكثر، يقفه عند كل آية فيسأله عنها، وذلك الحبر البحر -رضي الله عنه- يجيب ويفسر، ويبين المعاني، رضوان الله عليه.

إذن هذا يدلك على أن أهل العلم الراسخين بإمكانهم أن يعلموا تفسير كتاب الله -عز وجل-، وهذا قدرٌ متفق عليه، ولا ينبغي الاختلاف فيه، ولذا تجد أن أهل العلم بالتفسير يتكلمون عن كل القرآن، لا تجد أن الراسخين في علم التفسير يأتون إلى آية من كتاب الله -عز وجل- ويقولون: "نحن نقف ها هنا، هذا قدْرٌ لا يعلم تفسيره إلا الله -سبحانه وتعالى-"، إنما تجدهم يتكلمون عن كل القرآن، من جهة المعاني، ومن جهة استنباط الأحكام، ولا يقولون هذا الكلام "إنما هو من قبيل الطلاسم والكلام الأعجمي الذي لا يُدرى ما هو، ولا يفهمه ولا يعرف معناه ولا يعلم تأويله إلا الله -سبحانه وتعالى"، لا يعلم تأويله بمعنى لا يعلم تفسيره، هذا لا تجده في كتب العلماء، لا عند المتقدمين ولا عند المتأخرين، إنما تجدهم يتكلمون عن كتاب الله -عز وجل- في كل كلمة، وفي كل آية في كتاب الله -سبحانه وتعالى-.

هذا دليلٌ على أن القرآن كله مما يمكن فهم معناه، هذه قضيةٌ لا ينبغي الاشتباه فيها بحالٍ من الأحوال، وكل من زعم أن في كتاب الله -سبحانه وتعالى- كلامًا أنزله لا يعلمه

إلا هو -سبحانه وتعالى- فإنه سيترتب على هذا لوازم عظيمة، والمؤكد أنه لم يستحضر هذه اللوازم.

من أعظم ذلك أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يتلوا كلامًا لا يفهم معناه، ولا شك أن هذا فيه من الغض بقدره -عليه الصلاة والسلام- ما هو بينٌ واضح.

إذا كان الله -عز وجل- قد بين فساد حال الذين لا يعلمون الكتاب إلا أمانيّ، إنما هم يقرؤون ويرفعون أصواتهم بالقرآن، لكنهم لا يفهمونه، وكانت حالهم حالًا مشينة مذمومة في كتاب الله -سبحانه وتعالى-، فكيف تضاف هذه الحال إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-؟ لا شك أن هذا أمرٌ لا يجوز، وظنٌ لا يليق بقدر النبي -صلى الله عليه وسلم-.

وإذا كان هذا صحيحا كما يزعمون في آيات الصفات، ويقولون إن معناها لا يعلمه إلا الله -سبحانه وتعالى-، حتى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لا يعلمه، لأن الآية فيها: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾[آل عمران:٧]، إذن هذا شيءٌ مختصٌ بالله، إذن ينبغي أن يكون الحال أيضًا -وهذا وجهٌ آخر- ينبغي أن يكون الحال كذلك فيما تكلم به هو -عليه الصلاة والسلام- من أحاديث الصفات، فإذا تكلم النبي -صلى الله عليه وسلم- بأحاديث النزول، وهي بالعشرات، إذن كان النبي -صلى الله عليه وسلم- على هذا القول يتكلم بما لا يفهمه ولا يعرفه.

وكيف يُظن هذا في حق آحاد الناس، فكيف برسول الله -صلى الله عليه وسلم-؟ الذي هو المبلغُ -عليه الصلاة والسلام-، الذي هو أعلم الخلق بالله، الذي هو أتقى الناس وأشدهم لله خشية!

كيف يُظن هذا؟ أن يتكلم النبي -صلى الله عليه وسلم- بكلامٍ لا يفهمه ولا يدرك معناه؟

إذن هذا وغيره من المفاسد تترتب على القول بأن في كتاب الله -سبحانه وتعالى- كلامٌ يجهله جميع الناس، من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فمن بعد من الصحابة

والتابعين وأتباعهم، وهلم جرًا؛ هذا القول لا شك في فساده وضلاله وانحرافه، كما سيتبين معنا أكثر إن شاء الله فيما سيأتي.

قال -رحمه الله-:

ولا منافاة بين القولين عند التحقيق، فإن لفظ «التأويل» قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملا في ثلاثة معان:

يريد المؤلف -رحمه الله- أن يبين لك فيما سيأتي أن قراءة الوقف التأويل فيها له معنى، وأن قراءة الوصل التأويل فيها له معنى.

أما التأويل على قراءة الوقف: فالمراد به **الحقيقة التي يؤول إليها الشيء** كما سيفسره إن شاء الله.

أما على قراءة الوصل: فالتأويل فيها هو التفسير.

لكنه حتى يتم القسم ذكر أن التأويل في اصطلاح الناس المشهور أنه يرجع إلى ثلاثة معانٍ، اثنان منها صحيح، وعليهما يُحمل وجها الوقف والوصل.

أما الوجه الثالث وهو المقدم فيما ذكره -رحمه الله- فسيبين لك أنه اصطلاحٌ غير صحيح، وهذا الذي اعتمد عليه، وهذا الذي اختاره الفريقان المؤولة والمفوضة كما سنتكلم عنه إن شاء الله.

قال -رحمه الله-:

أحدها - وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله - أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به.

وقد يعرفونه بأنه حمل الكلام على خلاف ظاهره لدليلٍ يدل عليه، قيل هذا، وقيل هذا.

وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات وترك تأويلها، وهل هذا محمود أو مذموم، وحق أو باطل؟

وهذا استعمالٌ مولّد، ليس من الاستعمال الفصيح، العرب الذين سلم لسانهم، والذين يُحتج بقولهم، والذين نزل القرآن بلغتهم، وتكلم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بلسانهم، لم يكونوا يعرفون هذا المعنى، أن التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره، أو أنه حمل الكلام أو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح للاحتمال المرجوح، هذا معنى مُحدث لم يكن عليه لسان العرب وقت نزول الوحي.

وعليه، فهل يجوز أن نحمل كلام الله -عز وجل- على هذا المعنى المولّد المحدث؟

ذكرت لكم مثالًا في دروسٍ سابقة، أيجوز لإنسانٍ أن يقرأ قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿**وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ**﴾[يوسف:١٩]، فيحملها على هذه السيارة التي نعرفها في لسان التخاطب اليوم؟ **الجواب: لا؛ ولماذا؟** الجواب: أن هذا معنى محدث، لم يكن عليه لسان التخاطب عند العرب وقت نزول الوحي، إنما السيارة يعني القافلة التي تسير، الجماعة الذين يسيرون وصلوا إلى هذا البئر: ﴿**وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ**﴾[يوسف:١٩].

إذن كما نقول في كلمة السيارة نقول كذلك في كلمة التأويل، فالمؤولة حينما قالوا إن الصحيح في الآية هو الوصل، أرادوا بالتأويل هذا المعنى، وعليه، فإنهم قالوا إن هذا التأويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى غيره يعلمه العلماء، وهو الذي نقول به، وبنوا هذا على

أن المتشابه نصوص الصفات: ﴿**مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾[آل عمران:٧]، ما هي؟ تجد أنهم يجمعون على كلمة واحدة، أن هذا المتشابه هو آيات الصفات.

مع أنك لو سألتهم عن دليلٍ واحدٍ على هذا لن تجد لهذا جوابًا.

إذن المتشابه آيات الصفات، والتأويل يعلمه العلماء، وهو صرف اللفظ عن ظاهره، وبناءً على هذا وجدوا أن المجال مفتوح لكي يخوضوا في كتاب الله -سبحانه وتعالى- تأويلًا، بل تحريفًا لنصوص الصفات، والعمدة عندهم على ﴿**وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾[آل عمران:٧]، ثم: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾[آل عمران:٧].

إذن لنا حُجة، أن نصرف هذه النصوص عن ظاهرها، وهذا من أُسس وعُمد الانحراف في باب الأسماء والصفات، فكن على ذُكرٍ من هذا الأمر.

وقد أخطأوا مرتين:

أخطأوا حينما أدخلوا آيات الصفات في المتشابه.

وأخطأوا ثانيا حينما زعموا أن التأويل هو هذا الاصطلاح المتأخر الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح.

على كل حال، هذا معنى مولّد محدث، لم يعرفه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولا تكلم به، ولم يعرفه أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولا تكلموا به، بل انقضت القرون الثلاثة المفضلة دون الكلام فيه.

لا يُعرف هذا عن الأئمة الأربعة، أو ما في هذه الطبقة، إنما هو أمرٌ محدثٌ بعد ذلك، هذا ينبغي أن تكون على ذُكر به -يا رعاك الله-.

قال -رحمه الله-:

الثاني - أن التأويل بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح مفسري القرآن، كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنِّفين في التفسير: «واختلف علماء التأويل». ومجاهد إمام المفسرين، قال الثوري: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به. وعلى تفسيره يعتمد الشافعي وأحمد بن حنبل والبخاري وغيرهم - فإذا ذكر أنه يعلم تأويل المتشابه، فالمراد به معرفة تفسيره.

هذا هو المعنى الثاني، وهو معنى صحيح، ومستعملٌ في لغة العرب، بل جاء في كتاب الله -سبحانه وتعالى-، قال سبحانه: ﴿**وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ**﴾[يوسف:٦]، التأويل ها هنا هو: التفسير، ﴿**ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا**﴾[الكهف:٨٢]، يعني التفسير.

هكذا دعا النبي -صلى الله عليه وسلم- لابن عباس -رضي الله عنهما-، فقال: «**اللّهم فقه في الدين، وعلمه التأويل**».

إذن هذا معنى صحيح، وهو أن نقول إن التأويل هو التفسير.

وهل هو مرادفٌ له من كل وجه؟ أو بينهما فرقٌ دقيق؟

هذا بحثٌ لغوي، محله البحث في فقه اللغة، لكن في الجملة التأويل هو: التفسير، وهذا ما نص عليه جماعةٌ من أهل العلم، وهو الدارج في كلامهم، كما تجده في كلام أبي عُبيد القاسم بن سلام، كما تجده في كلام ابن جرير الطبري، وقد أكثر منه في تفسيره، إلى غير ذلك من أئمة أهل العلم.

بعض أهل العلم كالراغب الأصفهاني -رحمه الله- في ((المفردات))، رأى أن التفسير أعمُّ من التأويل، والمقصود أنهما متقاربان في المعنى، وهذا الذي دلت عليه الأدلة التي ذكرت لك.

قال -رحمه الله-:

الثالث - من معاني التأويل - هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾[الأعراف:٥٣].

فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله تعالى به فيه، مما يكون من يوم القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك، كما قال في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته قال: ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ﴾[يوسف:١٠٠] فجعل عين ما وُجد في الخارج هو تأويل الرؤيا.

هذا هو المعنى الثالث، وهو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام.

ومعنى هذا أن الكلام ينقسم إلى قسمين، ينقسم إلى:

١-طلب.

٢- خبر.

تأويل الطلب على هذا المعنى هو: امتثاله، القيام به، إذا قال الله -عز وجل-: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾[البقرة:٤٣]، فإن تأويل هذه الآية هو أن تصلي، أن تقيم الصلاة.

إذن تأويل الكلام الطلبي هو امتثاله، تطبيقه، العمل به.

وأما الكلام الخبري، فإن تأويله هو معناه نفسه، يعني إذا أخبر الله -عز وجل- أنه سيكون كذا وكذا يوم القيامة، تأويل ذلك وقوعه، هذا الذي ذكره الله -عز وجل- وأخبر به إذا وقع كان هذا الوقوع هو التأويل، ومنه قوله تعالى: ﴿**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ**﴾[الأعراف:٥٣]، يعني يوم يقع ما أخبر الله -عز وجل- به: ﴿**يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ**﴾[الأعراف:٥٣].

وكما سيأتي معنا إن شاء الله في حديث عائشة -رضي الله عنها- أن النبي -صلى الله عليه وسلم-، والحديث في ((الصحيحين)): «**كان يقول في ركوعه وسجوده: سبحان ربي**

العظيم وبحمده، اللّٰهم اغفر لي، سبحان ربي الأعلى وبحمده، اللّٰهم اغفر لي» قالت -رضي الله عنها- عقب ذلك: «**يتأول القرآن**».

ما معنى يتأول القرآن؟ يعني: يمتثل قول الله -سبحانه-: ﴿**فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ**﴾[النصر:٣]، إذن هذا هو التأويل على هذا المعنى.

ومن لطيف ما يذكر هنا ما روى سفيان الثوري -رحمه الله- عن الربيع بن خثيم أحد أجلاء أئمة السلف -رحمه الله-، أنه كان إذا جاءه سائلٌ يسأل فإنه كان ينادي أم ولدٍ له، فيقول: يا فلانة، أعطي السائل سكرا، فإن الربيع يحب السكر.

عقّب على هذا الثوري -رحمه الله-، قال: يتأول قوله تعالى: ﴿**لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ**﴾[آل عمران:٩٢].

فما معنى قوله: يتأول هذه الآية؟ يعني: يمتثل هذه الآية، يعمل بها، يطبق ما جاء فيها، فهذا هو التأويل على هذا المعنى.

قال رحمه الله :

فالتأويل الثاني هو تفسير الكلام، وهو الكلام الذي يُفسَّر به اللفظ حتى يُفهم معناه، أو تُعرف علته أو دليله، وهذا التأويل الثالث هو عين ما هو موجود في الخارج، ومنه قول عائشة -رضي الله عنها-: كان النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللّٰهُمَّ ربنا وبحمدك، اللّٰهُمَّ اغفر لي» يتأول القرآن. تعني قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر:٣]. وقول سفيان بن عيينة -رحمه الله-: السُّنة هي تأويل الأمر والنهي.

تبيَّن لنا أنَّ التأويل في اللغة، وفي القرآن والسنة جاء بمعنيين:

الأول: التفسير.

والثاني: حقيقة ما أُخبر له أو طُلِب.

وقلنا: إن الكلام الطلبي تأويله امتثال فِعل المأمور، واجتناب المنهي عنه، هذا تأويل الكلام الطلبي.

أما الكلام الخبري فإن تأويله هو عين ما أُخبر به.

وجمع المعنيين ما جاء في سورة يوسف -عليه السلام- من قوله -عليه الصلاة والسلام-.

فالمعنى الأول الذي هو التفسير جاء في قوله لما ذكر له الفتيان ما رأياه في منامهما، **﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ * قَالَ لا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ﴾**[يوسف: ٣٦-٣٧] يعني: بتفسيره.

وقل مثل هذا في قوله -عليه الصلاة والسلام- كما في آخر السورة: **﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾**[يوسف:١٠١].

وأما المعنى الثاني: وهو حقيقة ما أُخبر أو طُلِب، وقد جاء في قوله -عليه الصلاة والسلام-: **﴿يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾**[يوسف:١٠٠].

إذن التأويل -كما قد علمت- واستصحب هذين المعنيين؛ ليتبيَّن لك ما سيُذكر بعد قليلٍ إن شاء الله في تفسير آية آل عمران.

واستشهد المؤلف -رحمه الله- على المعنى الثالث بحديث عائشة -رضي الله عنها- كما سبق «**يتأول القرآن**»؛ يعني: يمتثل القرآن في قوله -جلَّ وعلا-: ﴿**فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ**﴾[النصر:٣]، واستشهد له أيضًا بقول سفيان بن عُيينة -رحمه الله-: «السنة هي تأويل الأمر والنهي»، ومراده -رحمه الله- هاهنا بالسنة التي هي المنهج الحق، الذي هو منهج الكتاب والسنة، فالسنة تُطلق ويُراد بها أمور، ومما يُراد بها في لسان السلف، السنة بمعنى: المنهج الحق، والطريقة المُثلى التي هي لزوم الكتاب والسنة، ويُقال: فلانٌ على السنة، فلانٌ مخالفٌ للسنة، فالمنهج الحق فسره سفيان -رحمه الله- بقوله: «هي تأويل الأمر والنهي»، ومراده أنَّ السنة الحقة والمنهج الحق هو امتثال الأمر والنهي، الوقوف عند حدود الله -عز وجل-، ولزوم امتثال ما أمر الله به، وما نهى الله عنه، من أراد أن يكون على السنة فعليه أن يفعل ما أمر الله، وأن يجتنب ما نهى الله عنه.

قال -رحمه الله-:

فإن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به، ونفس الموجود المخبَر عنه هو تأويل الخبر، والكلام خبر وأمر، ولهذا يقول أبو عبيد وغيره: الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة. كما ذكروا ذلك في تفسير اشتمال الصَّمَّاء؛ لأن الفقهاء يعلمون نفس ما أُمر به ونفس ما نُهي عنه، لعلمهم بمقاصد الرسول -صلى الله عليه وسلم-، كما يعلم أتباع أبقراط وسيبويه ونحوهما من مقاصدهم ما لا يُعلم بمجرد اللغة. ولكن تأويل الأمر والنهي لا بد من معرفته بخلاف تأويل الخبر.

هذا الكلام فيه زيادة إيضاحٍ لما سبق، قلنا: إن فِعل المأمور هو تأويل الخبر، أو هو تأويل الكلام الطلبي الذي يشتمل على أمر، فكونك تمتثل ما أمر الله -سبحانه وتعالى- فتفعل ما أُمرت به، هذا هو تأويل هذا الخطاب، وقل مثل ذلك في النهي، وقل مثل ذلك في الكلام الخبري الذي اشتمل على خبر، وقوع ذلك الخبر هو: تأويله.

قال: (**ولهذا يقول أبو عبيد**) وهو القاسم بن سلَّام -رحمه الله-، (**الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة، وذكروا ذلك في تفسير اشتمال الصَّمَّاء**) هذه اللبسة التي هي الصَّمَّاء، وجاء فيها نهي النبي -صلى الله عليه وسلم-.**ما هو اشتمال الصَّمَّاء؟** اشتمال الصماء فسره أهل اللغة بأن يلتحِف الإنسان بالثوب الواحد حتى إن يده تكون من الداخل، وبالتالي فإنه لو طرأ عليه أمرٌ احتاج معه إلى استعمال يده، فإنه لا يستطيع استعمالها، فربما وقع عليه شيءٌ من الضرر. هكذا فسَّروا الصَّمَّاء، والحكمة من النهي عن اشتمال الصَّمَّاء.

أما الفقهاء -رحمهم الله- فإنهم فسَّروا ذلك بأن يشتمل الإنسان على الثوب الواحد بحيث يضع طرفيه على عاتقيه، ثم إنه بعد ذلك إذا أخرج يده ربما ظهرت عورته، فيكون هذا هو تفسير اشتمال الصَّمَّاء، وبه يتبيَّن الحكمة من هذا النهي، وهو أن هذا الاشتمال يتنافى والستر المأمور به؛ لأنَّ من اشتمل هذا الاشتمال ربما ظهرت عورته.

فأبو عُبيدٍ وغيره من أهل العلم، يقولون: إن تفسير الفقهاء أولى؛ لأنَّهم أعلم بمقاصد الأحاديث، فإن عندهم من الخبرة والإشراف على كلام رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ما ليس عند اللغويين، وبالتالي كان لهم ميّزة، فكان تفسيرهم أولى بالترجيح.

وهذا كما يقول المؤلف: **(كما يعلم أتباع أبقراط)** الذي هو من أشهر أطباء اليونان، وكذلك أتباع وتلاميذ سيبويه من كلامها، ومن مقاصد كلامهما ما لم يعلمه غيرهما بمجرد أن هذا الكلام يُفهم من لغة العرب، فمن كان ذا خبرةٍ بالعالِم، وله إدمانٌ على مطالعة كلامه، فلا شك أنه أدرى بمقاصده من غيره ممن ليس له هذه الخبرة.

المقصود من كلام المؤلف -رحمه الله- هذه الكلمة، وهي أن الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة، ومراده أنهم أعلم بالتفسير، فتفسير هذا الكلام الذي جاء في كلام النبي -صلى الله عليه وسلم- وهو النهي عن اشتمال الصَّماء، الفقهاء أعلم به.

قال: **(ولكن تأويل الأمر والنهي لا بد من معرفته بخلاف تأويل الخبر)** وهذا الكلام حق، ومعنى هذا أن تأويل الأمر والنهي بمعنى امتثال الأمر والنهي، هذا على التأويل بالمعنى الثالث الذي هو حقيقة المـُخبر به، أو ما طُلِب، هذا لا يمكن أن يكون إلا بعد المعرفة بهذا الكلام، فإن من تكليف ما لا يُطاق أن يُؤمر الإنسان بامتثال أمرٍ لا يفهمه، وكذلك أن يُنهى عن شيءٍ، ثم يُؤمر بالانتهاء، وهو لا يفهم هذا المعنى.

فإذن تأويل الأمر والنهي بمعنى امتثال الأمر والنهي، فِعل ما أُمِر، واجتناب ما نُهي، هذا لا يمكن أن يكون إلا بعد المعرفة، وإلا كان هذا من تكليف ما لا يُطاق، فإذا كان هذا الأمر، وهذا النهي واردًا في الشريعة، فلا يخفاك أن التكليف بما لا يُطاق أمرٌ ممنوعٌ في الشريعة؛ يعني أمرٌ غير وارد، لا يرِد التكليف بما لا يُطاق.

قال: **(بخلاف تأويل الخبر)** فإن الخبر إذا أُخبِر الإنسان بشيء، فلا يلزمه أن يعرِف كُنهه وحقيقته، فالخبر يكفي فيه التصديق والاعتقاد، وإن لم يُدرك الإنسان الحقيقة والكُنه -انتبه- عندنا أمرٌ ونهي، وعندنا خبر، وكلاهما له تأويل، بمعنى: الحقيقة، الحقيقة التي أُخبِر بها أو طُلبت؛ يعني على التفسير الثالث.

بالنسبة لتأويل الأمر والنهي الذي هو امتثاله، أو امتثالهما، هذا لابد أن يُعرِف المعنى والمراد، ويُعرف الكُنه والحقيقة، لو أُمرت بالصلاة، قال الله -عز وجل-: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾[البقرة:٤٣]، كيف تمتثل هذا الأمر إذا لم تكن مدركًا للكُنه والحقيقة، إذا لم تكن تعرف ما هي الصلاة على وجه التفصيل.

إذن، امتثال الأمر والنهي الذي هو تأويل الأمر والنهي، ينبني على المعرفة.

أما بالنسبة للخبر، فإن حصل العلم بالمخبَر به؛ يعني بحقيقته وكُنهه، فالحمد لله، وهذا حسن، لكنه ليس شيئًا لازمًا؛ لأن المطلوب في الخبر التصديقُ والاعتقاد، وهذا يكفي فيه العلم الإجمالي؛ بمعنى: إذا أُخبِرت يا عبد الله بأن ثمة يومًا آخِر، وفيه أُمورٌ كثيرة؛ كصراطٍ، وحوضٍ، وميزانٍ، وقنطرةٍ، وما إلى ذلك، فإنَّ العلم الإجمالي بذلك دون الدخول إلى فَهم الحقيقة والكُنه.

هذا القدر ممكنٌ من جهة الاعتقاد والتصديق أم لا؟ ممكن، تُؤمن بأن هناك صراطًا، والصراط في اللغة هو: الطريق، وتُؤمن أن هناك ميزانًا، والميزان هو: الآلة التي يُوزن بها، هذا القدر كافٍ في حصول المطلوب، ما المطلوب من الخبر؟ أن تُصدِّق وتعتقد هذا القدر كافٍ، وإن كنت تجهل الكُنه والحقيقة، وقل مثل هذا فيما يرجع إلى صفات الله -سبحانه وتعالى-. فعلمك باستواء الله -عز وجل- على العرش، أو نزوله إلى سماء الدنيا إذا بقي ثُلث الليل الآخر، يكفي فيه معرفة الكلام، وقلنا: إن هناك فرقًا بين أمرين: بين أن تفهم الكلام، وأن تُدرك الحقيقة والكُنه، فالاستواء كلامٌ مفهوم المعنى، كما أن الصراط كلامٌ مفهوم المعنى، كما أن الميزان، وكما أن الحوض كل ذلك كلامٌ مفهوم المعنى، أما الحقيقة والكُنه فشيءٌ آخر.

إذن، ما أُخبرنا به، الأخبار يلزم فيها معرفة معنى الكلام دون الحقيقة والكُنه والتفصيل، بخلاف الأوامر والنواهي، فلا يمكن أن تمتثل حتى تُدرك الحقيقة والكُنه والتفصيل، والأمر ليس كذلك في الأخبار.

قال -رحمه الله-:

إذا عُرف ذلك، فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه المقدَّسة الغنية بما لها من حقائق الأسماء والصفات هو حقيقة نفسه المقدَّسة المتصفة بما لها من حقائق الصفات.

على أي معنى من معاني التأويل؟ على المعنى الثالث.

وتأويل ما أخبر الله به من الوعد والوعيد هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد.

بناءً على هذا، إذا قيل لك: ما تأويل قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[طه:٥]؟ التأويل هنا كونه -سبحانه وتعالى- يستوي على العرش، قيام الاستواء به هو تأويله الذي جاء في النصوص.

ولذلك يقول المؤلف -رحمه الله-: (**هو حقيقة نفسه المقدَّسة المتصفة بما لها من حقائق الصفات**).

قال -رحمه الله-:

ولهذا ما يجيء في الحديث نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه؛ لأن ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة، تشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا، كما أخبر أن في الجنة لحمًا، ولبنًا، وعسلًا، وماءً، وخمرًا، ونحو ذلك، وهذا يشبه ما في الدنيا لفظًا ومعنى، ولكن ليس هو مثله، ولا حقيقته كحقيقته.

فأسماء الله تعالى وصفاته أَوْلى -وإن كان بينها وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه- ألا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق، ولا حقيقته كحقيقته.

يقول المؤلف -رحمه الله-: **(ولهذا ما يجيء في الحديث نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه)** الذي يبدو -والله أعلم- أنه يُريد بالحديث هاهنا: المعنى اللغوي، وهذا الكلام قد ذكره في بعض كتبه الأخرى، ويُريد به ما جاء في بعض الآثار؛ كالأثر المروي عن ابن مسعودٍ -رضي الله عنه- وفيه أننا نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه، فهذه الجملة مروية في بعض الآثار عن ابن مسعودٍ -رضي الله عنه-، وعن غيره من السلف، فالذي يبدو -والله أعلم- أنه يُريد هذا المعنى.

المقصود أن ما أُمِر العبد به فهذا قدرٌ لابد أن يكون معلوم حتى يقوم الإنسان به، وحتى يمتثل كما ذكرنا سابقًا، وثمة شيءٌ قد يشتبه على الإنسان، وقد لا يُدرك حقيقته، فهذا القدر من الخبر عليه أن يُصدِّق به وأن يعتقد، فهِم المعنى أو لم يفهم.

أما النص من حيث هو، فلابد أن يكون معلوم المعنى، ولكن قد يحصُل اشتباهٌ عند المخاطَب؛ بمعنى: ألا يكون المعنى مفهومًا عنده لسببٍ من الأسباب التي سنتكلم عنها بعد قليلٍ -إن شاء الله-.

ما الواجب على الإنسان هاهنا، إذا أُخبر بشيءٍ، ولكن اشتبه عليه ولم يتضح المعنى؟

نقول: إن الواجب عليك أن تُؤمن به، وأن تُسلِّم، وأن تُذعن، وأن تُصدِّق، فهمت أو لم تفهم، ومن كان كذلك، وكان مريدًا للحق، وسلَّم وأذعن، وسلك سبيل العلم، فإن الله -سبحانه وتعالى- سيهديه إلى الحق، سيهديه إلى وجه الصواب في هذا الذي أشكل عليه.

المقصود أن الأمر كما ذكرنا فيما أُخبر العبد به، فإن الواجب عليه أن يُؤمن به، إن فهِم المعنى فلاشك أن هذا أحسن وأفضل، إن كان ثمة سبيلٌ إلى فَهم المعنى، أو كان القدر المفهوم من هذا الخبر ممكنًا، فهذا لاشك أنه أكمل وأحسن.

وهذا بحمد الله -عز وجل- من جهة تفسير ألفاظ النصوص ممكنٌ لجميع المكلفين، ليس شيءٌ من نصوص الكتاب والسنة، إلا ويُمكن فهمه، وإدراك معناه، ولكن قد يكون هناك تقصيرٌ، أو جهلٌ عند بعض المكلفين، يؤدي إلى أن يكون شيئًا غامضًا، لكن الغموض هاهنا ليس راجعًا إلى النص، وإنما راجعٌ إلى المخاطب لنقص فيه، نقصٍ في علمه، نقصٍ في إرادته.

والمقصود أن كل نصوص الكتاب والسنة مما يُمكن أن يُفهم، ولذلك أمر الله -عز وجل- بتدبرها.

قال -رحمه الله-: (**لأن ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة، تشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا**) ومثَّل على هذا باللحم، واللبن، والعسل، والماء، والخمر، وما إلى ذلك.

وهذه مسألة سبق الكلام فيها على وجه التفصيل في قاعدة القدر المشترك، والقدر المميِّز المختص، وعرفنا أن هذه الغيبيات التي أُخبرنا بها معلومةٌ من وجه، مجهولةٌ من وجه، وهذا ما صدَّر به المؤلف -رحمه الله- الكلام عن هذه القاعدة، أن ما أُخبرنا به من شيء الغيب مما تعلَّق بالله -عز وجل- في صفاته سبحانه، أو فيما تعلَّق باليوم الآخر، ما يكون في القيامة، ما يكون في البرزخ، ما يكون في الجنة والنار، ذلك معلومٌ لنا من وجه، ومجهولٌ لنا من وجه آخر، الكلام من جهة معناه معلوم، وهذا هو القدر المشترك، وهناك حقيقةٌ وكُنهٌ وكيفية، وهذه بالنسبة لنا مجهولة.

ولذلك إذا أخبر الله -سبحانه وتعالى- أنَّ في الجنة خمرًا، ولبنًا، وماءً، وعسلًا، فإن من يعرف لغة العرب سيفهم من هذا الكلام شيئًا، سيفهم أن هذه أشياء تُشرب، وهناك طعوم مختلفة بين الماء، واللبن، والعسل، والخمر.

إذا سمع في النصوص أن في الجنة أرائك، وأنَّ فيها سُررًا، وأنَّ فيها أشجارًا، وأن فيها فاكهة، وأن فيها لحمًا، سيفهم من هذه الأشياء معاني ولابد، لكن الحقيقة والكُنه لا شك أنها شيءٌ آخر مجهولٌ لنا، وما خطر على قلب بشر.

ما خطر على قلب بشر، يشمل الأمرين: ما أُعلمنا به، وما غُيِّب عنا من أنواع النعيم.

ثمة أنواعٌ من النعيم أخرى ما أُخبرنا بها، ولكن إذا منَّ الله -سبحانه وتعالى- بفضله ورحمته على العبد بدخول الجنة، سوف يدركها -أسأل الله أن نكون من أولئك-، وكذلك ما أخبر الله -عز وجل- به، هذا القدر الذي أُعلمنا به من أصناف النعيم، معلومٌ لنا من جهة المعنى، لكن الكُنه والحقيقة، ذلك ما خطر على قلب بشر.

إذن، لابد من استصحاب هذه القاعدة المهمة في هذا المقام، وهي قاعدة القدر المشترك، والقدر المميِّز المختص، وما قيل في الغيبيات المتعلقة باليوم الآخر، يُقال كذلك فيما يرجع إلى باب الصفات، صفات الله -سبحانه وتعالى-، فإنها معلومةٌ لنا من وجه، مجهولةٌ من وجهٍ آخر.

قال -رحمه الله-:

والإخبار عن الغائب لا يُفهم إن لم يُعبَّر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، ويُعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد، مع العلم بالفارق المميِّز، وأن ما أخبر الله به من الغيب أعظم مما يُعلم في الشاهد.

وفي الغائب ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. فنحن إذا أخبرنا الله بالغيب الذي اختص به من الجنة والنار، علمنا معنى ذلك وفهمنا ما أُريد منّا فهمه بذلك الخطاب، وفسّرنا ذلك. وأما نفس الحقيقة المخبَر عنها، مثل التي لم تكن بعد، وإنما تكون يوم القيامة، فذلك من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله.

إذا أخبرنا الله -سبحانه وتعالى- بأن ثمة دارًا اسمها الجنة، وفيها أصنافٌ من النعيم، ثم قيل لنا: آمِنوا بها، ونحن نفرض الكلام أننا لا نعلم معنى كلمة نعيم، ولا نعلم معنى كلمة فاكهة، ولا لبن، ولا خمر، ولا حور، ولا شيءٌ من ذلك، هذه الكلمات بالنسبة لنا كلماتٌ مجهولة المعنى.

لو قيل لنا: آمِنوا بهذه الجنة، وغُذوا السير إليها، واسعوا لها سعيها، هل سيكون في هذا الإخبار فائدة؟ إذا كنا نقرأ كهذا الكلام كما نقرأ الكلام الأعجمي، غير المفهوم عند القارئ، ويُبيَّن فيه أصنافٌ من النعيم، لكن ذلك كله غير مفهوم، ولا نُميِّز بين لبن وخمر، ولا بين شجر وأنهار، ولا بين حور وولدان، ولا نفهم شيئًا من هذا.

بالتأكيد أن هذا الخبر لن تترتب عليه الحكمة، وهي الحث، والعمل، والاجتهاد للوصول إلى ذلك الأمر، وقل مثل هذا فيما جاء في أنواع الوعيد في نار جهنم -نسأل الله السلامة والعافية- فإذا أُعْلِم الإنسان بما يكون في ذلك المكان المهول، في الدار التي تُسمى جهنم -نسأل الله السلامة والعافية-. ﴿**إِنَّ لَدَيْنَا أَنكَالًا وَجَحِيمًا * وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا**﴾[المزمل: ١٢-١٣] إذا أُخبرنا بأن هناك ﴿**نَارًا تَلَظَّى**﴾[الليل:١٤]، وكل ذلك الكلام إذا افترضنا أنه مجهول المعنى، غير مفهوم، هل سيكون في هذا فائدة من جهة التخويف؟ الجواب: لا، والله -جلَّ وعلا- إنما أخبرنا بذلك لكي نخاف ﴿**ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ يَا**

عِبَادِ فَاتَّقُونِ﴾[الزمر:١٦]، فالتخويف حكمةٌ مرادةٌ من هذه الأخبار، فإذا كانت مجهولة المعنى، ذهبت هذه الفائدة، وما حصل هذا المراد.

إذن، هذه الكلمات التي عُبِّر بها، أو بُيِّن بها أنواع النعيم أو العذاب، لا شك أنها معلومة المعنى، لكن الكُنه والكيفية والحقيقة مجهولة.

كما تقول في هذا؛ فيما يتعلَّق في اليوم الآخر، قل: فيما يتعلق في صفات الله -سبحانه وتعالى-، إذا أخبر الله -عز وجل- عن نفسه بصفات، الإيمان بها يقتضي محبته، إذا أخبر عن نفسه بأسماءٍ وصفات، الإيمان بها يقتضي الرجاء فيه، إذا أخبر الله عن نفسه بأسماءٍ وصفات، الإيمان بها يقتضي الخوف منه، أو التوكل عليه، والثقة به -سبحانه وتعالى-، فإنَّ ذلك لابد أن يكون مفهوم المعنى.

أما لو قيل لنا: آمِنوا بربٍ لا تعرفون عنه شيئًا، وكل ما أُخبرتم به عنه من أسماءٍ من وصفات، فهو مجهول المعنى، إياكم وتفسيره، إياك أن تسمح لقلبك وعقلك أن يتدبر هذه النصوص، ومع ذلك أنت مطالبٌ بأن تُحبه، وأن تخاف منه، وأن ترجوه، وأن تتوكل عليه، أهذا من تكليف ما يُطالق، أو من تكليف ما لا يُطاق؟ إي والله إنه من تكليف ما لا يُطاق.

إذن، لابد أن تكون هذه الآيات التي ضُمنِّت الأسماء والصفات معلومة المعنى، وإن كانت مجهولة الكيفية، وهذا كما ذكرنا معلومٌ بقاعدة القدر المشترك، والقدر المميِّز، فنحن نفهم ما معنى السمع، ولكننا نفهم مع ذلك أن القدر الذي اختص الله -سبحانه وتعالى- به، أن الصفة التي قامت بالباري -جلَّ وعلا- السميع سبحانه، تختلف عن القدر الذي قام بالمخلوق.

فإذا قيل: سمع الله، وقيل: سمع المخلوق، هاهنا تبيَّن لنا أن هناك قدرًا مختصًا بكل موصوف، صفة السمع التي قامت بالله -عز وجل- مجهولة الحقيقة عندنا، ونعلم يقينًا أنها أعظم من صفة السمع التي قامت بالمخلوق، صفة السمع التي قامت بالمخلوق، هذه عندنا معلومة الكُنه والكيفية والحقيقة، والسبب: أننا نُدرك ذلك في أنفسنا، ونُدرك ذلك في غيرنا،

نحن نرى هذا المخلوق الذي قام به السمع، لكننا ما رأينا الله -سبحانه وتعالى- حتى نعلم كيفية سمعه -جلَّ وعلا-، أو كيفية بصره، أو كيفية استواءه، أو كيفية نزوله.

إذن، لابد من الجمع بين الأمرين، وقلنا: إن نفي القدر المشترك تعطيل، وإن نفي القدر المميِّز تمثيل، والإثبات الجمع بينهما، الإثبات الذي هو طريق السابقين الأولين، ومن سار على طريقتهم هو الجمع بين القدر المشترك والقدر المميِّز.

قال -رحمه الله-:

ولهذا لما سُئل مالك وغيره من السلف عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه:٥] قالوا: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وكذلك قال ربيعة شيخ مالك قبله: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان. فبيَّن أن الاستواء معلوم، وأن كيفية ذلك مجهولة.

هذا الكلام الذي جاء عن مالكٍ -رحمه الله-، وعن ربيعة، وعن غيرهما يجمع إثبات الأمرين: القدر المشترك، والقدر المميِّز.

ومثل هذا يوجد كثيرًا في كلام السلف والأئمة، ينفون علم العباد بكيفية صفات الله، وأنه لا يعلم كيف اللهُ إلا الله، فلا يعلم ما هو إلا هو.

مجرد كلمة السلف حينما يقولون: أمرُّوها كما جاءت (بلا كيف)، قولهم: (بلا كيف) دليلٌ على أنهم يُقرِّون بالأمرين: بالقدر المشترك، والقدر المميِّز.

أما القدر المميِّز فواضح من قولهم: (بلا كيف) فعلمنا بكيفية صفة الله -عز وجل- غير وارد، لا يمكن أن نصل، يجب أن نقطع الطمع في نفوسنا عن إدراك كيفية صفة الله -عز وجل-، هذا بابٌ محسوم، لا يمكن أن نصل إلى إدراك كيفية صفة الله -سبحانه وتعالى؛ لأننا ما رأيناه، ولا رأينا مثيلًا له.

وقولهم: (بلا كيف) يدل بلازمه على إدراك المعنى الذي هو قدرٌ مشترك، والسبب: أن النهي عن التطلُّع إلى إدراك الكيفية، لا يُخاطب به إلا من يعلم المعنى.

قول السلف: (بلا كيف) فيه أنهم يُثبتون معرفة القدر المشترك من أي وجه، أنهم يُخاطبون طلبة العلم والمسلمين فيقولون: (بلا كيف) ما مرادهم بلا كيف؟ بلا تكييف، يعني: لا تُكيفوا صفات الله، لمَ؟ لأنها مجهولة، لا سبيل إلى إدراك ذلك.

والسؤال: من الذي يُخاطب بالكفِّ عن الخوض في التكييف؟ من الذي يُخاطب بذلك: أهو الذي يعلم المعنى، أو الذي يجهل المعنى؟ لا شك أن الذي يعلم المعنى هو الذي نقول

له: وإن كنت تعلم المعنى، انتبه لا تُبالغ، ولا يجرَّك الشيطان حتى تصل إلى التكييف، إنما قِف عند قدر أن تعلم المعنى، ثم قل: الكيفية يعلمها الله.

أما إذا كان المعنى أصلًا غير مفهوم، فكيف يُقفز إلى النهي عن التكييف، هذا تحصيل حاصل، أن تقول: لا تُكيِّف شيئًا تجهل معناه أصلًا، هذا مما يُنزه السلف عن أن يُنبهوا عليه؛ لأنه أمرٌ واضح.

إنما الذي يُحذر منه، والذي يُخشى على هذا المكلَّف هو أن يُبالغ، فيصل إلى التكييف، وهذا فرعٌ عن فهم المعنى، **التكييف فرعٌ عن فَهم المعنى،** لا يمكن أن تُكيِّف حتى تكون قد فهمت المعنى، فنقول: افهم المعنى وقفْ، ولا تُجاوز ذلك، فإن تكييف صفات الله -سبحانه وتعالى- أمرٌ ممنوع.

قال -رحمه الله-:

وقد قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك» وهذا في صحيح مسلم وغيره، وقال في الحديث الآخر: «اللَّهُمَّ إني أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدًا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك». وهذا الحديث في المسند وصحيح أبي حاتم. وقد أخبر فيه أن لله من الأسماء ما استأثر به في علم الغيب عنده، فمعاني هذه الأسماء التي استأثر الله بها في علم الغيب عنده لا يعلمها غيره.

في هذا الحديث حديث الهم، إن صحَّ عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ففي ثبوته بحث، من أهل العلم من حسنه؛ كالحافظ ابن حجر، ومنهم من ضعَّفه؛ كجماعة من الأئمة المتقدمين، لكن أقول: معناه صحيحٌ لاشك فيه، وأن ثمة أسماءً وصفاتٍ ما يعلمها العباد اختصَّ الله -سبحانه وتعالى- بعلمها.

وهذا الحديث، وما قبله أيضًا في حديث مسلم «**لا أحصي ثناءً عليك**» فيه بحثان:

الأول: يتعلق بأن من الصفات والأسماء ما يعلمه العباد، وهذا العلم إنما هو من وجه مع ثبوت الجهل من وجهٍ آخر، ما أُخبرنا به من أسماء الله وصفاته، هذا قسم، وما لم نُخبر به هذا قسمٌ آخر.

القسم الأول الذي أُخبرنا به: معلومٌ لنا من وجه، مجهولٌ لنا من وجهٍ آخر، معلومٌ لنا من جهة المعنى، مجهولٌ لنا من جهة الكيفية.

ما لم نُخبر به -وهو القسم الثاني- مجهولٌ من الجهتين، نحن نجهل معناه، فضلًا عن أن نعلم كيفيته، لاشك أن ذلك مجهولٌ عندنا.

قال -رحمه الله-:

والله -سبحانه وتعالى- أخبرنا أنه عليمٌ، قديرٌ، سميعٌ، بصيرٌ، غفورٌ، رحيم، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته؛ فنحن نفهم معنى ذلك، ونميِّز بين العلم والقدرة، وبين الرحمة والسمع والبصر، ونعلم أن الأسماء كلها اتفقت في دلالتها على ذات الله، مع تنوع معانيها، فهي متفقة متواطئة من حيث الذات، متباينة من جهة الصفات.

يقول المؤلف -رحمه الله-: أخبرنا الله عن نفسه بـ **(أنه عليمٌ، قديرٌ، سميعٌ، بصيرٌ)** إذن الله -عز وجل- لما كان اسمه العليم، كانت صفته العلم، لما كان اسمه السميع كانت صفته السمع، وقل مثل هذا في بقية الأسماء.

فنحن نعلم معنى هذه الصفات، فنعلم أن السمع مثلًا إدراك الأصوات، وأن البصر إدراك الأشياء، إدراك المبصرات، وأن الاستواء هو الارتفاع والعلو على العرش، وما إلى ذلك، استوى على العرش؛ يعني: علا وارتفع عليه، وهذا كله بالنسبة لنا معلومٌ كما سبق.

كما أن نُميِّز بين هذه الأسماء والصفات، نُميِّز بين السميع والقدير، ونُميِّز بين السميع والبصير من جهة المعنى الذي دلَّ عليه كل اسمٍ.

كما أننا نُميِّز بين الصفات، فنعلم الفرق بين القدرة والحياة، ونعلم الفرق بين العلم والبصر، ونعلم الفرق بين السمع والنزول، إلى غير ذلك من الصفات.

إذن، المعاني بالنسبة للصفات معلومة، والتفريق بين هذه الصفات أيضًا بالنسبة لنا معلوم، فليست هذه الصفات شيئًا مترادفًا، ليست القدرة هي النزول، وليس النزول هو السمع، وليس السمع هو الحياة، كلٌ له معنى، وكلٌ صفةٌ مختلفةٌ عن الأخرى.

يقول: هذه الأسماء؛ كالسميع، والبصير، والسلام، والمهيمن، والعزيز، والحكيم، والجبار، والمتكبر إلى غير ذلك، هذه الأسماء يقول: إنها **(متفقةٌ متواطئةٌ من حيث الذات، متباينةٌ من جهة الصفات)** وهذه قاعدةٌ من قواعد الأسماء الحسنى، **أن الأسماء الحسنى متفقةٌ متواطئةٌ من جهة دلالتها على الذات، متباينة من جهة المعنى الذي تضمنته.**

إذا نظرنا إلى دلالة الاسم على الذات، فنقول: إنها من الألفاظ المتواطئة.

الألفاظ المتواطئة هي: التي اتفقت أفرادها على المعنى، فما اتفقت أفراده على المعنى، يُقال فيه: إنها ألفاظٌ متواطئة، فهي متواطئة لا بإطلاق، لكن بالنظر إلى دلالتها على الذات، فهي متفقة.

فلا فرق من هذه الجهة في الدلالة على الذات الإلهية بين السميع والبصير، والحي والجبار، كلها متساوية في دلالتها على الذات.

فإذا قيل: من الجبار؟ هو الله.

وإذا قيل: من المتكبر؟ هو الله.

وإذا قيل: من السميع؟ فيُقال: هو الله.

إذن، هذه الأسماء متواطئة؛ بمعنى: اتفقت أفرادها، هذه الأسماء من حيث كل اسمٍ اسم، متفقةٌ على شيءٍ واحد، وهي أنها تدل على الذات الإلهية لله -جلَّ وعلا-، لكن بالنظر إلى المعنى الذي تضمنه كل اسمٍ؛ يعني بالنظر إلى الصفة التي اشتمل عليها كل اسمٌ، الأمر هنا مختلف، هاهنا الأسماء متباينة، هذه الأفراد التي تدخل تحت قولنا: الأسماء، فالأسماء يدخل تحتها أفراد، هي كل اسمٍ على حِدة، هذه حينئذٍ متباينة، غير متفقة، فاسم السميع ليس هو اسم البصير، فاسم السميع دالٌ على صفة السمع، واسم البصير دالٌ على صفة البصر، وهلمَّ جرا.

إذن، يُنظر إلى الأسماء من هذه الجهة، فهي ألفاظٌ مترادفة؛ يعني: اتفقت معانيها، وألفاظٌ متباينة اختلفت معانيها، مترادفة بالنظر إلى دلالتها على الذات، متباينة بالنظر إلى المعنى الذي دلَّ عليه كل اسمٍ.

قال -رحمه الله-:

وكذلك أسماء النبي -صلى الله عليه وسلم- مثل محمدٍ، وأحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب. وكذلك أسماء القرآن مثل القرآن، والفرقان، والهدى، والنور، والتنزيل، والشفاء، وغير ذلك. ومثل هذه الأسماء تنازع الناس فيها؛ هل هي من قبيل المترادفة لاتحاد الذات، أو من قبيل المتباينة لتعدد الصفات، كما إذا قيل: السيف، والصَّارِم، والمُهَنَّد؛ وقُصد بالصَّارم معنى الصَّرم، وفي المهند النسبة إلى الهند؟ والتحقيق أنها مترادفة في الذات متباينة في الصفات.

يقول: كذلك الشأن في أسماء النبي -صلى الله عليه وسلم-، يُقال فيها ما يُقال في الأسماء الحسنى، بمعنى أنها تجمع بين كونها مترادفة، وكونها متباينة، أو مترادفةٌ من وجه، متباينةٌ من وجهٍ آخر.

فلا يصحُّ أن تقول في الأسماء الحسنى، ولا يصح أن تقول في أسماء النبي -صلى الله عليه وسلم-، ولا يصح أن تقول في أسماء القرآن: إنها مترادفةٌ بإطلاق، ولا يصحُّ أن تقول: إنها متباينةٌ بإطلاق، الصواب: التفصيل، مترادفةٌ من وجه، متباينةٌ من وجه.

لذلك ينحى شيخ الإسلام -رحمه الله- إلى تسمية هذه الألفاظ التي هي بين بين، التي هي بين المترادفة بإطلاق، والمتباينة بإطلاق، ينحى إلى تسميتها بالألفاظ المتكافئة، يُسميها ألفاظًا متكافئة، لا هي بالمتباينة مطلقًا، ولا هي بالمترادفة مطلقًا، إنما هي بين المترادفةِ، والمتباينة، يُسميها ألفاظًا متكافئة؛ يعني أنها متباينةٌ من وجهٍ، ومترادفةٌ من وجهٍ آخر.

أسماء النبي -صلى الله عليه وسلم-: إذا قيل: محمدٌ، إذا قيل: أحمد، إذا قيل: الحاشر، أو العاقب، أو الماحي -اللّهم صل على نبينا وسلّم- هذه الأسماء هل هي مترادفة أم لا؟

الجواب: بأن نقول: ثمة تفصيل، إذا كنت تُريد أنها كلها أسماءٌ للنبي -صلى الله عليه وسلم- تدل عليه -عليه الصلاة والسلام-، فمحمد، وأحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب كلها تُشير وتدل على النبي الكريم محمدٍ -صلى الله عليه وسلم-، فلا فرق بينها من هذه الجهة.

أما إذا كنت تُريد أن معانيها سواء، وأن محمدًا، وأحمد، والحاشر، والعاقب، والماحي، كلها متساويةٌ في المعنى، فالجواب: لا، كل اسمٍ له معنى.

وقل مثل هذا فيما ذكر المؤلف -رحمه الله- من أسماء القرآن.

ومثَّل لهذا أيضًا بالسيف، فالسيف يُسمى السيف، ويُسمى الصارم، ويُسمى المهنَّد، هذه الكلمات الثلاث متساوية من حيث دلالتها على هذا الشيء الذي تعرفونه، الذي يُقطَع أو يُقتل به، لكن مع ذلك يُسمى مهنَّدً من جهة أنه مصنوعٌ في الهند، فهو هذا الاسم المهنَّد له خصوصية، له شيءٌ يختص به ويمتاز به عن الاسم الآخر، فكونه مصنوعًا في الهند لا يدل عليه كلمة صارم، لكن يدل عليه كلمة مهنَّد.

في مقابل أنَّ الصارم يدل على هذا الشيء، وهو السيف، ولكن يدل على شيءٍ آخر اختص به وهو كونه قاطعًا، فمعنى القطع هذا غير مفهومٍ في كلمة مهنَّد، لكن هذا المعنى مفهومٌ في كلمة صارم.

إذن، صار كل اسمٍ من هذه الأسماء، متفقًا مع غيره من وجه، ومنفردًا بشيءٍ اختصَّ به من وجهٍ آخر، وهذا المراد بقولنا: إنه ألفاظٌ متكافئة.

والخلاصة التي وصل إليها المؤلف -رحمه الله- هي هذه الجملة الأخيرة (**التحقيق أنها مترادفة في الذات متباينة في الصفات**).

قال رحمه الله:

ومما يوضح هذا أنَّ الله وصف القرآن كله بأنَّه محكم وبأنه متشابه، وفي موضع آخر جعل منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه، فينبغي أنْ يُعرف الإحكام والتشابه الذي يعمه، والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه.

هذا الموضع من المواضع المهمة التي تحتاج إلى ضبطٍ من طالب العلم، وهو ما يرجع إلى تحقيق **المراد بالإحِكام والتشابه في كتاب الله -سبحانه وتعالى-**.

والمؤلف -رحمه الله- يُبيِّن هاهنا أن الله سبحانه وصف القرآن كله بأنه مُحكَم، وبأنه متشابه، وفي موضعٍ آخر جعل منه ما هو محكمٌ، ومنه ما هو متشابه، وأُلخِص لك -يا رعاك الله- خلاصةً تضبط لك هذا الموضوع.

الإحكام وصفًا للقرآن جاء على قسمين:

الأول: الإحكام العام.

والثاني: الإحكام الخاص.

ومرادنا بأنه إحكامٌ عام؛ يعني: أنه يعمُّ جميع آيات القرآن، فجميع القرآن محكمٌ.

هذا هو القسم الأول.

والقسم الثاني قلنا: الإحكام الخاص، والمراد: **أنه إحكامٌ خاصٌ ببعض الآيات، وهو معظمها، وأكثرها** -كما سيأتي-.

كذلك التشابه ينقسم إلى قسمين:

إلى عامٍ.

وإلى خاص.

نبدأ بالإحكام: قلنا: إنه ينقسم إلى عامٍ وخاص، وما المراد بالعموم هاهنا والخصوص؟ عمومُ الآيات، أو خصوص بعضها الذي هو الأكثر.

أما الإحكام العام، فإنه بمعنى: الإتقان، فالقرآن محكمٌ كله؛ يعني: أنه متقنٌ كله، والله -سبحانه وتعالى- وصف القرآن جميعه بهذا، وقال سبحانه: ﴿**الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ**

﴿فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[هود:١] فهذا الإحِكام؛ يعني: الإتقان، ومنه قوله تعالى: ﴿يس * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾[يس: ١-٢]، فالحكيم فعيلٌ بمعنى: مُفعَل؛ يعني: أنه حكيمٌ بمعنى: مُحكَم، كما تقول: عقدتُ العسلَ، فهو عقيدٌ؛ يعني مُعْقَد.

فالقرآن لا شك أنه جميعًا في غاية الإحِكام والإتقان، وذلك ظاهرٌ لكل ذي لُب، وماذا يذكر الإنسان في إحِكام القرآن وإتقانه، وماذا يترك؟ فهو في غاية الإتقان؛ لأن ألفاظه أبلغ الألفاظ، ومعانيه أحسن المعاني، واختصاره أفضل اختصار، وإسهابه أجود إسهاب، ومعانيه غايةٌ في التأثير على القلوب، وله سلطانٌ عجيبٌ على النفوس.

- من إتقانه أنه ﴿يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[الإسراء:٩]، ويقصُّ على الناس ما لم يعرفوا.

- ومن إتقانه أنه لا اختلاف فيه، بل يُصدِّق بعضه بعضًا، ويَعْضُد بعضه بعضًا.

- ومن إتقانه أنه لا يتطرق إليه خللٌ أو خطأٌ البتة، لا في مسألةٍ لغوية، ولا في مسألةٍ علمية.

- ومن إتقانه أنه متناسب الآيات، فبعضها آخذٌ برقاب بعض.

ماذا يقول الإنسان وماذا يترك.

- من إتقانه أنه متعدد القراءات، عجيبٌ أن يكون كلامٌ واحد، يُقرأ على وجهين، أو ثلاثة، أو أربعة، وكل ذلك حق، وكل ذلك أحسن ما يكون من المعاني.

إذن القرآن جميعًا محكمٌ؛ يعني: متقنٌ، وهذا وصفٌ يشمل جميع آياته على وجه الاستغراق.

وثمة إحكامٌ خاص يختص ببعضه، وهذا البعض هو أكثره، وهذا بمعنى: الوضوح، الوضوح هذا وصف أكثر القرآن، أكثره واضح، يتبيَّن المراد منه عند عامة الناس.

وإذا فهِمت هذا وهذا، فهِمت حمل كل آيةٍ على موضعها، فإذا قرأت قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾[هود:١] أدركت أنه الإحِكام العام، وإذا قرأت قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾[آل عمران:٧] أدركت أن المراد الوضوح، وهو الإحِكام الخاص، فهذا عامة القرآن وأكثره، واضحٌ لا لبس فيه ولا غموض عند عامة الناس وأكثرهم.

أمّا التشابُه، فالأمر فيه كما ذكرت لك أنه **ينقسم إلى:**

١-عام.

٢-خاص.

والعموم والخصوص أيضًا راجعٌ إلى الآيات نفسها، فكلها متشابهٌ، وبعضها وهو الأقل متشابهٌ، وكلٌ على معنى.

أما **التشابه العام، فإنما يُراد به: التناسب، والتصادُق، والائتلاف**، ومعنى هذا أن القرآن جميعًا آياته يُصدِّق بعضها بعضًا، ويعضد بعضها بعضًا، ويُؤيد بعضها بعضًا، وثمرة ذلك ونتيجته أنه لا اختلاف فيه ولا تعارض ولا تضاد، كما قال -سبحانه وتعالى-: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا**﴾[النساء:٨٢] ليس فيه اختلافٌ البتة، لا قليلٌ ولا كثير، والسبب أنه جميعًا متشابهٌ، فهذا هو التشابُه العام، وهو الذي جاء في قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا**﴾[الزمر:٢٣]، يُشبه بعضه بعضًا، ويُؤيد بعضه بعضًا، ويُصدِّق بعضه بعضًا.

ثمة **تشابهٌ خاص**، وهذا التشابه الخاص راجعٌ إلى بعضه، وهو الأقل منه، وهذا يُمكن أن نقسمه إلى قسمين:

١-تشابهٌ نسبيٌّ.

٢-تشابهٌ حقيقيٌّ.

المراد بكونه تشابهًا نسبيًا في القسم الأول: أنه يرجع التشابه فيه لا إلى ذات الآيات، وإنما إلى الناظر فيها، التشابه هاهنا ليس راجعًا إلى الآيات نفسها، وإنما راجعٌ إلى الناظر فيها، والقارئ لها، ولذا قلنا: إنه إضافيٌّ، وليس حقيقيًا، **وهذا التشابه هو غموض المعنى، وعدم وضوحه، والتباسه وعدم تمييز المراد.**

هذا التشابُه الخاص الإضافي يرجع إلى هذه المعاني التي ذكرتُ لك. شيءٌ متشابه؛ يعني: شيءٌ لا يتميز بعضه من بعض ﴿**إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا**﴾[البقرة:٧٠] فهذا هو التشابُه؛

عدم التمييز، والالتباس الذي يحصُل، بحيث لا يتضح المراد، لا يُعرف ما الذي يُراد بهذا الكلام، هذا نُسميه متشابهًا.

لكن تنبه -يا رعاك الله- إلى أن هذا التشابه ليس راجعًا إلى الآيات نفسها -حاشا وكلا- فهذا الكتاب كتابٌ مفصَّل، كتابٌ مُبَيِّن، هو بيانٌ لغيره، فكيف يكون هو في نفسه غامضًا، **إنما هذا التشابُه راجعٌ إلى القارئ نفسه، وإلى ما يقع في نفسه إما بسبب قلة علمٍ، أو بسبب فساد إرادة.**

هذا التشابه والغموض الذي يحصل من قراءة بعض آياته، فيلتبس المعنى والمراد على بعض الناس إنما مرجعه إلى قلةٍ في العلم، أو إلى فسادٍ في الإرادة.

والأوجه التفصيلية التي يرجع إليها هذا التشابه هي أسبابٌ متعددة تظهر للمتأمل:

فتارةً يكون هذا التشابُه سببه جهلٌ بلغة العرب، فلو قرأ قارئٌ ليس ذا بصيرةٍ وخبرةٍ بلغة العرب في قول الله -سبحانه وتعالى-: ﴿**وَفَاكِهَةً وَأَبًّا**﴾[عبس:٣١] أو ﴿**وَعِنَبًا وَقَضْبًا**﴾[عبس:٢٨] يقول: ما الأب؟ ويقول: ما القضب؟ هل الإشكال راجعٌ إلى القرآن نفسه هنا؟ أو إلى جهل القارئ بحيث أنه ما تبيَّن له المراد؟ الجواب بالتأكيد هو الثاني.

قد يكون هذا الالتباس والتشابُه راجعًا إلى عدم فهم واقع الناس وقت نزول تلك الآيات، ما عرَف عرفهم، وما عرَف حالهم، فيقرأ مثلًا قوله تعالى: ﴿**وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا**﴾[البقرة:١٨٩] فلا يدري ما معنى هذا الكلام، لكنه لو كان يعرف عُرف الناس وقت نزول القرآن، لأدرك ما المراد.

يقرأ مثلًا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾[التوبة:٣٧] فيقف حائرًا لا يعرف ما وجه هذه الآية، والسبب ليس راجعًا إلى القرآن، ليس راجعًا إلى أنَّ هذه الآية ملتبسةٌ من حيث هي، غامضة من حيث هي، الأمر ليس كذلك، إنما هذا راجعٌ إلى أن هذا الإنسان يجهل الحال التي كان عليها الناس من جهة نسيئهم للأشهر الحُرُم، حتى يحصل ما يُريدون من القتال فيها. المقصود أن هذا أيضًا من أسباب ذلك.

من أسباب هذا التشابُه الذي يقع عند بعض الناس وهو السبب الثالث: أن بعض الناس لا يُحسن الجمع بين النصوص، وهذا ولا شك يحتاج إلى مزيد علمٍ وفقهٍ بكتاب الله -عز وجل-، فيظن لقلة علمه، أو لفسادٍ في إرادته أنَّ هذا القرآن متعارض.

ولذلك يقرأ ويقول: الأمر عليَّ ملتبس، لا أدري ما المراد بهذه الآية، فتارةً أقرأ قوله تعالى: ﴿**إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ**﴾[القصص:٥٦] وتارةً أقرأ قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[الشورى:٥٢]، ولو أنَّ هذا الإنسان أُعطي البصيرة والفقه في دين الله -عز وجل-، لوجد أن الأمر أسهل من ذلك بكثير، فإنَّ الهداية المنفية عن النبي -صلى الله عليه وسلم- ليست هي الهداية المثبتة له، فالهداية المثبتة له هي هدايةُ الدلالة، والهداية المنفية عنه هي هداية التوفيق.

إذن، الخلل لم يكن راجعًا إلى الآيات، إنما كان راجعًا إلى نقصٍ في علم هذا الإنسان، إما لتقصيرٍ منه في الطلب، إما لأنه يبتغي الفتنة، فيذهبُ يلتمس مثل هذه المواضع ليُشغِّب بها على كتاب الله -عز وجل-.

من الأسباب أيضًا وهو أمرٌ رابع: **أنَّ بعض الناس يحصل الالتباس عنده من قراءة آيةٍ مجملة**، والمجمل هو الذي يحتاج في فهمه إلى بيانٍ آخر، إما في آيةٍ أخرى، وإما في حديثٍ عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فلو جاء شخصٌ جاهل، وفتح المصحف وقرأ: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ**﴾[البقرة:٤٣] كيف أُقيم هذه الصلاة؟ فالجواب أن هذا الإجمال بيَّنه رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وأوضحه. إذن عدم الوضوح هاهنا راجعٌ إلى أن هذا الإنسان ما تعلَّم، وإلا لو تعلَّم لأدرك المراد بقوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ**﴾[البقرة:٤٣] أو المراد بقوله: ﴿**وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾[البقرة:٨٣].

أيضًا من الأسباب أنَّ بعض الآيات يكون فيها شيءٌ من الاحتمال، الالتباس عدم التمييز -تمييز المراد- يرجعُ سببه إلى أنَّ في الآية احتمالًا، فيُحتاج في فهم المراد منها إلى ردِّ هذا الموضع إلى غيره من النصوص فيستبين، فيقرأ قارئٌ مثلًا قوله تعالى: ﴿**أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**﴾[البقرة:٢٣٧] الآية فيها احتمال، هل المراد الزوج؟ أو المراد ولي الزوجة؟

أو يقرأ قوله تعالى: ﴿**ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**﴾[البقرة:٢٢٨] هل المراد بالقُرء هنا الطُهر، أو المراد بالقُرء هنا الحيض؟

إذن، الاحتمال هو الذي أدَّى إلى وقوع هذا الالتباس، مع أنه لو أمعن النظر، ونظر في بقية النصوص، سوف يهتدي إلى وجه الصواب فيها.

أيضًا من أسباب هذا التشابه الذي يقع عند بعض الناس، وهو لعله السادس: أن بعض الناس يشتبه عنده ما ليس بمتشابهٍ؛ يعني يحصل عنده خللٌ فيسبق إلى ذهنه التسوية بين المختلفين لوجود قدرٍ مشتركٍ بينهما.

مثال ذلك: أن يلتبس عند بعض الناس، ويغمُض فَهْمُ نصوص الوعيد المتعلقة بالعُصاة، والسبب: أن ثمة قدرًا مشتركًا بين هذه النصوص، ونصوص وعيد الكفار، فيظن أن وجود هذا القدر المشترك بين النصوص، تارةً يُتوعَّد العاصي بدخول النار، وتارةً يُتوعَّد الكافر بدخول النار، فيظن أن الدخول شيءٌ واحد، فيقع في شيءٍ من الالتباس، يقول: كيف تأتي النصوص ببيان أنَّ الموحدين وإن عصوا مآلهم إلى الجنة، مع أنهم قد تُوعدوا بدخول النار. السبب: أنه لوجود قدرٍ مشترك بين موضعٍ وموضع، ظنَّ حصول التساوي، وبالتالي يظن أنَّ الحكم حكمٌ واحد، والسبب: أنه ما اهتدى إلى جمع القدر المميِّز إلى القدر المشترك، فإنَّ هذين الموضوعين مثلًا بينهما قدرٌ مشتركٌ نعم، لكن بينهما أيضًا قدرٌ مميِّزٌ فارق، وبالتالي يتبيَّن للإنسان أن هاهنا دخولًا للنار، وأن هاهنا دخولًا للنار، ولكن بينهما قدرٌ مختصٌ فارق، فدخول العُصاة دخولٌ مؤقت، ودخول الكفار دخولٌ مؤبَّد، ناهيك عن كون كل وعيدٍ للعُصاة مقيدٌ بقوله تعالى: ﴿**وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾[النساء:٤٨].

السؤال: هذا الالتباس الذي حصل لبعض الناس حينما ينظر في نصوص الوعيد مثلًا، هل سببه راجعٌ إلى الآيات نفسها؟ أو سببه راجعٌ إلى نقصٍ في علم هذا الناظر الذي يدَّعي أنَّ هناك غموضًا والتباسًا؟!

إذن، هذا -يا رعاكم الله- هو: التشابه الإضافي. التشابه النسبي الإضافي الذي هو بالنسبة إلى بعض الناس، وهذا النوع وبالذات السبب السادس سيبسطه المؤلف -رحمه

الله- فيما سيأتي بعض البسط؛ لأنه من أعظم أسباب وقوع الأخطاء العقدية في أبواب الاعتقاد عند المخالفين لأهل السنة والجماعة.

أما القسم الثاني: وهو التشابه الحقيقي؛ يعني: **أن يكون الغموض حاصلًا في هذه الآيات، وهذا حاصلٌ في بعضها، ولكن ليس الغموض هنا متعلقًا بالمعاني، معنى الكلمات ليس غامضًا، إنما هذا الغموض راجعٌ إلى الغيبيات أخبارًا وكيفيات.**

انتبه، هذا القسم الثاني الذي أسميناه التشابه الحقيقي، وهو تشابهٌ قلنا: الخاص، تشابهٌ نسبي إضافي، وتشابهٌ حقيقي. هذا الغموض فعلًا هذا شيءٌ غامض، ليس لنا سبيلٌ إلى معرفة المراد به، ولكن **هذا التشابه والغموض مرجعه، أو موضعه ومحله إنما هو الغيبيات أخبارًا وكيفيات،** ما استأثر الله -سبحانه وتعالى- بعلمه من الغيبيات التي أُخبرنا بها؛ كوقت قيام الساعة، هل هذا من الشيء الغامض علمه علينا أم لا؟ لا شك أنَّ هذا يغمُض علمه علينا، ولا سبيل لنا إلى معرفته.

وكما مثَّلتُ لك ببعض الأمثلة سابقًا، ﴿**وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ**﴾[المدثر:٣١]، كم عدد جنود ربنا -سبحانه وتعالى-؟هذا تشابهٌ حقيقي؛ بمعنى: هذا غموضٌ حقيقي، ليس لنا سبيلٌ إلى معرفته، مرجع ذلك إلى الله -سبحانه وتعالى-.

وقل مثل ذلك في الكيفيات، كيفيات الغيبيات، والغيب -كما قد عرفنا- هو ما غاب عنك، كيفية الروح، ما لونها؟ ما حجمها؟ ما مادتها؟ هل هذا إلى معرفته سبيل؟ الجواب: لا، كيفية عرش الله -سبحانه وتعالى- أو كُرسيه، حجمه، مادته التي صُنع منها، هذا شيءٌ بالنسبة لنا غيب لا نعرفه.

ما يرجع إلى كيفية صفات الله -سبحانه وتعالى- هو من هذا الباب، كيف استوى الله على العرش؟ وكيف ينزلُ إلى سماء الدنيا، أو ينزل إلى فصل القضاء -سبحانه وتعالى-؟ كيف وجه الله سبحانه؟ وكيف هي يده -سبحانه وتعالى-؟ هذه كلها نقول: إنها داخلةٌ في المتشابه الحقيقي، هذا لا سبيل لنا إلى معرفته، هذا المعنى غامضٌ بالنسبة لنا.

وبناءً على كل ما سبق، نعودُ إلى الآية التي ابتدئنا في بداية هذه القاعدة منها، وهي قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[آل عمران:٧]

قلتُ: **إن الفهم الصحيح لهذه الآية، ينبني على فهم المراد بثلاث كلمات:**

- التأويل.

- التشابه.

- الإحِكام.

أما **التأويل** فتبيَّن لنا المراد، وقلت: إن **مجموع ما جاء في لغة العرب، وورد في النصوص في التأويل يرجع إلى معنيين:**

الأول: التفسير.

والثاني: حقيقة الشيء.

والتشابه قد تبيَّن لنا المراد منه، والإحِكام قد تبيَّن لنا المراد منه، التشابه الذي جاء في هذه الآية، المراد به التشابه الخاص، والإحِكام الذي جاء في هذه الآية هو الإحكام الخاص، وهو الذي يدور معناه على وضوح المعنى أو غموضه.

جُلُّ ما تقرأ في كلام العلماء، يرجع إلى هذه الخلاصة، وهي: أن الإحِكام والتشابه الخاص مرجعه إلى الوضوح والغموض.

الإحكام هو: الوضوح، والتشابه هو: الغموض.

وبناءً على ذلك، نفهم المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[آل عمران:٧] انتبه، قلنا: إنهما قراءتان، إنهما وجهان أثريان في الآية، كلاهما واردٌ عن السلف، وكلاهما صحيح، وكلٌّ منهما له وجه، فالوصلُ صحيح، والوقف صحيح، والتأويل يُراد به معنىً على الوقف، ويُراد به معنى على الوصل.

أمَّا على قراءة الوقف ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[آل عمران:٧] ثم تستأنف فتقول: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾[آل عمران:٧] إلى آخره، التأويل هنا هو المعنى الثالث الذي هو حقيقة الشيء التي يؤول إليها، هذا هو التأويل على قراءة الوقف.

أما على قراءة الوصل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[آل عمران:٧] ثم تقول مستأنفًا ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾[آل عمران:٧] هذا قلنا: إنه منصوبٌ على الحالية، هذه الجملة في محل نصبٍ على الحالية.

على قراءة الوصل، التأويل هنا هو: التفسير، فإن الراسخين في العلم لا يغمُض عليهم فهم هذا المتشابه الذي تشابه على بعض الناس، هذه المواضع التي فيها إشكالٌ على بعض الجُهَّال، لا تُشكل على الراسخين في العلم.

وأنت خبيرٌ -يا رعاك الله- بأنَّ كل كلامٍ يُمكن أن يكون هذا التشابه واردًا عليه، أيُّ كلام مهما بلغ في الفصاحة، أو كان في الركاكة يحتمل أنه يشتبه عند بعض الناس، فلا يدري ما هذا الكلام الذي يُقال، أليس الأمر كذلك؟ هل العيب ولابد في الكلام؟ أو ربما يكون العيب راجعًا إلى الإنسان نفسه؟ الجواب: نعم.

هكذا الشأن في كتاب الله -سبحانه وتعالى-، فالمواضع التي يلتبس معناها عند بعض الناس، ليست العُهدة في هذا الإشكال راجعةً إلى هذه الآيات، إنما العُهدة فيها إلى هذا القارئ. هذا نقطة أولى.

النقطة الثانية: تنبه -يا رعاك الله- إلى أنه حتى في التشابه الحقيقي، ليس هناك غموضٌ في المعاني، هذه نقطةٌ مهمة، ومفصلية بيننا وبين بعض أهل البدع.

التشابُه الحقيقي الذي هو غموض المراد، هذا لا يتنافى وحصول المعرفة بالمعنى، بمعنى قلنا قبل قليل: إن العرش، والكرسي، والصراط، والميزان هذه أمورٌ غيبية، كيفياتها شيءٌ غامض بالنسبة لنا، فهو متشابهٌ حقيقي.

ولكن هل المعنى هنا غامض؟ في ضوء لغة العرب، ألا نفهم شيئًا من كلمة عرش؟ أو من كلمة ميزان؟ أو من كلمة حوض؟ أو من كلمة صراط؟ خطابي يتوجه إلى من يعرف لغة العرب. من يعرف لغة العرب، هل يُشكل عليه فهم المعنى هاهنا؟ الجواب: لا.

إذن، لا يمكن أن يقع في كتاب الله -عز وجل- شيءٌ من الكلام مجهول المعنى ولابد لجميع الناس، هذا فرضٌ لأمرٍ مستحيل، لا يمكن، لا يمكن أن يأمر الله -سبحانه وتعالى-

بتدبُّر كتابه -جلَّ وعلا-، ويحضَّ على ذلك، ثم يكون بعضه شيئًا غامضًا لا سبيل إلى معرفة المعنى، هذا شيءٌ لا وجود له. والمؤلف -رحمه الله- سيبسُط هذه المسألة فيما سيأتي بعود الله -عز وجل-. هذا أمرٌ ثانٍ.

أمرٌ ثالث: هذا التشابه الإضافي أو النسبي الذي ذكرناه، وهو: أن يغمُض المراد على بعض الناس فلا يفهم ما وجه هذا الكلام، قلنا: إن ذلك أمرٌ نسبيٌّ إضافيٌّ، وليس أمرًا لازمًا، بمعنى أن هذا الجاهل الذي ما فهِم المراد بالأبِّ والقضبِ، هل جهله ضربةُ لازب له؟ لا، لو أنه أمسك كتاب تفسيرٍ، أو سأل عالِمًا، فإنه سيزول هذا الاشتباه عليه خلال دقيقة، أليس كذلك؟

إذن، هذا الاشتباه ليس أمرًا لازمًا، إنما هو أمرٌ يقبل الزوال، بإمكان هذا الإنسان أن يتأمل، بإمكانه أن يُراجع عالِمًا، أن يقرأ كتبًا، فاليوم أو غدًا من الممكن أن يزول هذا الاشتباه. إذن ليس الأمر تشابهًا حقيقيًا، بمعنى شيئًا ملازمًا.

والخلاصة، معاني القرآن -وانتبه- أنا أتكلم عن المعاني، هل يُمكن أن يكون فيها تشابهٌ حقيقي؟ الجواب: لا، ليس إلى هذا سبيل، وهذا فرضٌ لأمرٍ ممتنع، والقول بهذا مخالفٍ لإجماع أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وإجماع السلف الصالح من بعدهم، وهذه مسألة مهمة سنتكلم عنها بعد قليلٍ إن شاء الله.

إذن، الخلاصة من كل ما سبق، **القرآن كله مُحكَم؛ يعني: متقن، والقرآن كله متشابه؛ يعني: يُشبه بعضه بعضًا، ويُصدِّق بعضه بعضًا، والقرآن منه محكم ومنه متشابه، أكثره محكَم؛ يعني: واضح، وبعضه متشابه، هذا التشابه بمعنى: الغموض قد يكون لبعض الناس في بعض الأحوال، وقد لا يكون.**

وأما التشابه الحقيقي فإنه في بعض الآيات لجميع الناس، وهذا راجعٌ -كما ذكرنا- إلى الغيبيات، أخبارًا؛ يعني الأخبار التي استأثر الله -عز وجل- بعلمها، والكيفيات؛ كيفيات هذه الأمور الغيبية، لا سبيل لنا، بل لا سبيل إلى جميع الناس إلى معرفة المراد منها.

هذه خلاصةٌ لمعنى الإحِكام والتشابُه في كتاب الله -سبحانه وتعالى-، والمؤلف -رحمه الله- سيوضح لنا المقام أكثر، والله تعالى أعلم.

قال -رحمه الله-:

قال تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾[هود:١] فأخبر أنه أحكم آياته كلها، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ﴾[الزمر:٢٣] فأخبر أنه كله متشابه.

والحكم هو الفصل بين الشيئين، والحاكم يفصل بين الخصمين، والحكمة فصل بين المشتبهات علمًا وعملًا، إذا مُيِّز بين الحق والباطل، والصدق والكذب، والنافع والضار، وذلك يتضمن فِعل النافع وترك الضار، فيقال: حَكَمْت السَّفيه وأحْكَمْته إذا أخذت على يديه، وحَكَمْت الدَّابَّة وأحْكَمْتها إذا جعلت لها حَكَمَة، وهو ما أحاط بالحنك من اللجام، وإحكام الشيء إتقانه، فإحكام الكلام إتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره، وتمييز الرشد من الغي في أوامره.

انتبه إلى أن المعنى الأول وسيلةٌ إلى المعنى الثاني، ليس ثمة تعارضٌ بين المعنيين، الإحِكام بمعنى الفصل والتمييز الذي ذكره المؤلف أولًا يؤول إلى الإتقان. فمن إتقانه كونه مفصلًا، تميَّز فيه الحق عن الباطل، تبيَّن فيه الهدى من الضلال، فكان لأجل ذلك متقنًا.

والقرآن كله **محكمٌ** بمعنى الإتقان، فقد سماه الله حكيمًا.

﴿يس * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾[يس: ١-٢].

بقوله: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾[يونس:١] فالحكيم بمعنى الحاكم، كما جعله يقص بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[النمل:٧٦].

الحكيم بمعنى الحاكِم أحد الأقوال التي فُسِّرت بها هذه الكلمة، وفُسِّر كما ذكرت لك أنه الحكيم فعيلٌ بمعنى مفعَل، حكيمٌ بمعنى مُحكَم؛ يعني: مُتقَن.

قال -رحمه الله-:

وجعله مفتيًا في قوله: ﴿قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ﴾[النساء:١٢٧] أي: ما يتلى عليكم يفتيكم فيهن، وجعله هاديًا ومبشرًا في قوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾[الإسراء:٩].

نستفيد من هذا أنه يصحُّ إضافة هذه الأفعال إلى القرآن، أن تقول: القرآن يهدي، القرآن يقص، القرآن يُفتي، القرآن يحكُم، مثل هذا لا بأس باستعماله.

وأما التشابه الذي يعمه فهو ضد الاختلاف المنفي عنه في قوله.

ما التشابه الذي يعمه؟ يعني: يعمُّ جميع آياته، كله متشابهٌ على هذا المعنى الذي سيذكر.

وأما التشابه الذي يعمه فهو ضد الاختلاف المنفي عنه في قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[النساء:٨٢]، وهو الاختلاف المذكور في قوله: ﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ * يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾[الذاريات:٨-٩].

فالتشابه هنا هو تماثل الكلام وتناسبه، بحيث يصدِّق بعضه بعضًا، فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر، بل يأمر به، أو بنظيره، أو بملزوماته، وإذا نهى عن شيء لم يأمر به في موضع آخر، بل ينهى عنه، أو عن نظيره، أو عن لوازمه، إذا لم يكن هناك نسخ.

وكذلك إذا أخبر بثبوت شيءٍ لم يُخبر بنقيض ذلك، بل يُخبر بثبوته، أو بثبوت ملزوماته، وإذا أخبر بنفي شيءٍ لم يثبته، بل ينفيه، أو ينفي لوازمه، بخلاف القول المختلف الذي ينقض بعضه بعضًا، فيُثبت الشيء تارةً وينفيه أخرى، أو يأمر به وينهى عنه في وقتٍ واحد، أو يُفرِّق بين المتماثلين فيمدح أحدهما ويذم الآخر، فالأقوال المختلفة هنا هي المتضادة، والمتشابهة هي المتوافقة.

وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضًا، ويعضد بعضها بعضًا، ويناسب بعضها بعضًا، ويشهد بعضها لبعض،

ويقتضي بعضها بعضًا؛ كان الكلام متشابهًا، بخلاف الكلام المتناقض الذي يضاد بعضه بعضًا.

وهذا القدر والله كافٍ في بيان أن هذا الكلام كلام الله، وأنه منزلٌ حقًا من عند الله، وأن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- صادقٌ في أنه رسول الله، وأنه جاء بهذا الوحي من عند الله، القرآن وحده كافٍ في إقامة الحُجة، ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ**﴾[العنكبوت:٥١].

إي والله، إنه لكافٍ، وشافٍ، ومن أراد الهدى أمكنه الوصول إليه من طريقه، ﴿**إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾[الإسراء:٩]، ﴿**قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى**﴾[فصلت:٤٤] هذا يدلك على أنه كتابٌ عزيز، ﴿**وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ**﴾[فصلت:٤١] كتابٌ لا ينتفع به ومنه إلا من أقبل عليه بتواضعٍ، وخشوعٍ، ورغبةٍ في الوصول إلى الحق.

أمَّا الذي يتناول هذا القرآن بأطراف أصابعه، يقرأه باستكبار، وباستغناء، فهذا ويا للعجب، يصير نفسُه سببًا لإضلال.

كلامٌ واحد، كتابٌ واحد، هو نفسه سببٌ لهداية قوم، وإضلال آخرين، شيءٌ عجيب، ﴿**وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ**﴾[فصلت:٤١]، ﴿**قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ**﴾[فصلت:٤٤] هؤلاء الذين يُريدون الحق، يُقبلون عليه بصدق، يُريدون الوصول إلى جادة الحق والصواب، فليُبشروا بأنهم سيهتدون، إي والله سيهتدون، هذا وعد الله، والله لا يُخلف الميعاد.

أما هؤلاء الذين ليس في قلوبهم إرادةٌ للحق، سيكون عليهم عمى، ﴿**وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى**﴾[فصلت:٤٤] سيعمون -والعياذ بالله-، ولذا نرى في هذا الزمان وما قبله نسمع أيضًا عنه، أنَّ أُناسًا ما زادوا على أن تلوا كتاب الله، قرأوه وهم صادقون في إرادة الوصول إلى الحق، فكانت النتيجة أن اهتدوا.

وآخرون ربما كانوا مسلمين أصلًا، ربما وُلدوا من أبوين مسلمين، لكن في قلوبهم كِبر، فبدأوا يقرأون القرآن، فاشتبهت عليهم الأمور والتبست، فضلوا وربما ارتدوا، ﴿**وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى**﴾[فصلت:٤٤]، ﴿**إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ**﴾[النحل:١٠٤].

إذن، حذارِ يا عبد الله، إذا قرأت كتاب الله أن يكون في قلبك استكبار، وأن يكون في قلبك تعنُّت، فربما تُبتلى، فيكون هذا القرآن سببًا لانحرافك، ﴿**وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ**﴾[فصلت:٤١]، فتواضع، وأذعِن، وأقبِل على الحق وأبشِر بكل خير، سيأتيك الخير بحذافيره من هذا الطريق، من طريق تدبُّر والعمل بكتاب الله -سبحانه وتعالى-.

قال -رحمه الله-:

فهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام، بل هو مصدِّقٌ له، فإن الكلام المحكم المتقن يصدِّق بعضه بعضًا، لا يناقض بعضه بعضًا.

ثمة تلازمٌ بين الإِحِكام العام، والتشابه العام، هذان أمران متلازمان، بمعنى؛ **لأنه محكمٌ صار متشابهًا**، هذه الخلاصة.

بخلاف الإحكام الخاص، فإنه ضد التشابه الخاص.

قلنا: هذا يرجِع إلى معنى الوضوح والغموض.

فالتشابه الخاص هو مشابهة الشيء لغيره من وجهٍ مع مخالفته له من وجهٍ آخر، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله، وليس كذلك، والإحكام هو الفصل بينهما بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر. وهذا التشابه إنما يكون لقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما.

ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما، فيكون مشتبهًا عليه، ومنهم من يهتدي إلى ذلك، فالتشابه الذي لا تمييز معه قد يكون من الأمور النِّسبيّة الإضافية.

إذن هذا ضابطٌ ذكره المؤلف -رحمه الله- للمتشابه، حينما قال في التشابه الذي لا تمييز معه، وفي نُسخةٍ (فالمتشابه الذي لا تميز معه).

إذن، يمكن أن نفهم هذا **الضابط، وهو المتشابه: ما لا تمييز معه،** وأسبابه كثيرة، منها ما ذكرنا من الأسباب الستة المذكورة سابقًا، والمؤلف سلَّط الضوء على هذا السبب الأخير الذي تكلمنا عنه، وهو وجود قدرٍ مشترك، وعدم المعرفة بالقدر المميِّز، فالمؤلف سيتكلم عن هذا السبب، ويخصه بالتفصيل.

فالتشابه الذي لا تمييز معه قد يكون من الأمور النِّسبيّة الإضافية، بحيث يشتبه على بعض الناس دون بعض، ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يُزيل عنهم هذا الاشتباه.

وهذا ليس خاصًا بالقرآن كما أسلفت، بل كلُّ كلامٍ يرِد عليه هذا، كل كلامٍ يُمكن ألا يتميز عند بعض المستمعين له لسببٍ من الأسباب.

قال -رحمه الله-:

ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يُزيل عنهم هذا الاشتباه، كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وُعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا فظن أنه مثله، فعلِم العلماء أنه ليس هو مثله، وإن كان مشبهًا له من بعض الوجوه.

ومن هذا الباب الشُّبه التي يضل بها بعض الناس، وهي ما يشتبه فيها الحق بالباطل، حتى يشتبه على بعض الناس، ومن أُوتي العلم بالفصل بين هذا وهذا لم يشتبه عليه الحق بالباطل.

هذه هي الشُبهة، وضابطها ما ذكر المؤلف -رحمه الله- أنها **ما يشتبه فيها الحق بالباطل**، والشُّبه جمع شُبهة، وهذه أعظم البلايا التي تُصيب أديان الناس، وهل ضلَّ من ضلَّ عن جادة الحق إلا بسبب شُبهةٍ وقرت في نفسه، فالشُّبه لها أثرٌ عظيمٌ في النفوس، والأمر فيها كما قال ابن القيم -رحمه الله- في ((مفتاح دار السعادة)): (إنها واردٌ يرِد على القلب، فيحجب عنه نور الحق)، أو كلمةً نحو هذه، هذه الشُّبه شأنها خطير، يلتبس فيها الأمر، ولا يتميَّز فيها الحق من الباطل.

وإن شئت فقل: إنها كما قال ابن القيم -رحمه الله- في ((إعلام الموقعين)): (الشُبهة: إلباس ثوب الحق على جسم الباطل) دليلٌ ليس صحيحًا، يُساق ويُصاغ على أنه دليلٌ صحيح، فيُؤدي هذا إلى الانحراف عن الحق، تُصوَّر الأمور على غير حقيقتها حتى تلتبس على الأغمار والجُهَّال فيضلون، هذه هي الشُّبه.

وكل ما يستدل به المخالفون للحق، إنما هو شُّبه، وهذا قد يكون راجعًا إلى أن الدليل الذي يستدلون به لا حقيقة له؛ يعني يكون النص في نفسه غير صحيح، وقد تكون الدِلالة غير صحيحة، لا يخلو الأمر في شُّبه المخالفين التي تُسمى تجوَّزًا أدلةً، والحق أنه شُّبه؛ لأنها باطلٌ يُصاغ ويُساق على أنه حق. هذه إما أن تكون في نفسها أدلةً غير صحيحة، أو أن يكون الدليل في أصله في إسناده صحيحًا، ولكن المشكلة إنما هي في الاستدلال، تُحمل الآية، أو يُحمل الحديث على غير وجهه.

وكل أهل الضلال يغرفون من هذه البئر الآسنة، فتجِد أنهم إنما يستدلون بأدلةٍ غير صحيحة، أو يصوغون استدلالاتٍ غير صحيحة، لا يعدو الأمر أحد هذين، الشأن في الشُّبه شأنٌ عظيم -نسأل الله السلامة والعافية-.

والشُّبه من خواصها أنَّها خطَّافة، تؤثر على القلوب تأثيرًا بليغًا سريعًا، تؤثر على القلوب تأثيرًا بليغًا فادحًا قويًا، وسريعًا أيضًا، ربما تقلب الإنسان رأسًا على عقِب، بمجرد الاطلاع عليها -نسأل الله السلامة والعافية-.

فشأن الشُّبه شأنٌ عظيم، والأغمار ضِعاف العِلم قليلو الخبرة بهذه المسالك، تأثيرها عليهم أشد، بخلاف الذين أنار الله -عز وجل- أبصارهم وبصائرهم، فتجِد أن هذا الالتباس ينكشف بنور الوحي الذي آتاهم الله -عز وجل- إياه.

ولذا النصيحة دائمًا من أهل العلم أنه في أوائل الطلب، وبواكيره، ينبغي أن يصون الإنسان سمعه وبصره وقلبه عن هذه الواردات التي تكسف شمس الحق، وتُخفي نوره، ينبغي عليه في بدايات الأمور أن يُوجه همته، ويشحذها إلى معرفة الحق، فلا يرِدُ على قلبه إلا الحق المحض، حتى يصلُب العود، وحتى يتمكن في العلم، ثم بعد ذلك إن كانت ثمة مصلحة من الاطلاع على هذه الشُبة الضارة الضالة، فلا حرج.

أما في بدايات الأمور، ومبادئ الطلب، يُقحم الإنسان نفسه في الاطلاع على الشُّبه، ويقرأ فيها، ويعبُّ منها، فإن هذا لعبٌ بالنار كما يقول الناس، هذا من اللعب بالنار، ينبغي عليك أن تعلم أن إيمانك أغلى ما تملك، فإياكَ والعبث، وإياك واللعب، العب بما شئت، لكن الحذر الحذر من اللعب بدينك، هذا أغلى ما تملك.

مهما فقدت من شاةٍ أو بعير، أو دينارٍ أو درهم، فالأمر في ذلك يسير، لكن الرزيَّة كل الرزية أن تفقد دينك يا عبد الله، القلوب ضعيفة، والشُّبه خطَّافة.

إن السلامة من سلمى وجارتها ... ألا تحلُّ على حالٍ بواديها

قال -رحمه الله-:

والقياس الفاسد إنما هو من باب الشبهات؛ لأنه تشبيهٌ للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه، فمن عرف الفصل بين الشيئين اهتدى للفرق الذي يزول به الاشتباه والقياس الفاسد.

وما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء، فبينهما اشتباهٌ من وجه وافتراقٌ من وجه، ولهذا كان ضلال بني آدم من قبل التشابه -والقياس الفاسد لا ينضبط- كما قال الإمام أحمد -رحمه الله-: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس، فالتأويل في الأدلة السمعية، والقياس في الأدلة العقلية، وهو كما قال، والتأويل الخطأ إنما يكون في الألفاظ المتشابهة، والقياس الخطأ إنما يكون في المعاني المتشابهة.

هذه كلمة مهمة للإمام أحمد -رحمه الله-، قال فيها: (**أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس**) التأويل المراد في كلام الإمام أحمد -رحمه الله- هو ما بيَّن المؤلف في ((بيان تلبيس الجهمية))، أنه يُريد بالتأويل المعنى العام، وليس المعنى الخاص الذي تواضع عليه المتأخرون.

أكثر ما يُخطئون من جهة التفسير، وحمل الكلام على معانٍ غير صحيحة، أن يُحمل النص على غير وجهه، هذا هو التأويل، أكثر ما يُخطئ الناس من هذه الجهة، أنهم يُفسرون النصوص؛ الآيات والأحاديث بغير الصواب، إما برأيٍ مجرَّد بدون الرجوع إلى بيان رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، أو أن يحملوا النص على إطلاقه، وله تقييدٌ في النصوص، أو يحملونه على عمومه وله تخصيصٌ في النصوص إلى غير ذلك. هذا من أكثر ما يقع الناس فيه من الأخطاء، وهو الخطأ من جهة التأويل، حمل المعاني، فَهم النصوص، يُخطئون كثيرًا.

أو -وهو الأمر الثاني-: من جهة القياس، القياس المراد هاهنا هو القياس الفاسد، وليس القياس الصحيح الذي هو من الميزان الذي منَّ الله -سبحانه وتعالى- بهداية العقول إليه، المراد هاهنا القياس الفاسد، وكلُّ قياسٍ مخالف للشرع فهو قياسٌ فاسد.

وجِماع القياس الفاسد يرجع إلى ضابطٍ، وهو: التسوية في الحكم بين مختلفين في الحقيقة، فحينما يُسوى بين مختلفين في الحكم، هاهنا نقول: إن هذا قياسٌ فاسد.

الذين قالوا: ﴿**إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾[البقرة:٢٧٥] قاسوا قياسًا فاسدًا، جمعوا وسووا بين شيئين مختلفين، وإن كان بينهما قدرٌ مشترك، لكن القدر المميِّز الفارق يمنع من التسوية في الحكم بينهما.

الذين قاسوا الميتة على المذكَاة، هؤلاء قاسوا قياسًا فاسدًا، اليوم مما يُثار على الناس في وسائل الإعلام، ووسائل التواصل، التسوية أو قياس الأنثى على الذكر في الميراث، هذا في الحقيقة قياسٌ فاسد، نعم ثمة قدرٌ مشترك في هذا الباب بين الذكر والأنثى، ولكن ثمة قدرٌ مختصٌ فارق، هؤلاء أخطأوا وضلُّوا في هذه المسألة لما قاسوا القياس الفاسد.

في باب الاعتقاد، حدِّث ولا حرج عن القياس الفاسد، وابن القيم -رحمه الله- عقد فصلًا حسنًا نافعًا في كتابه النفيس ((إعلام الموقعين)) في بيان القياس الفاسد، وبيَّن أن أصل كل بدعةٍ، ومقالةٍ سيئةٍ في أديان الرسل مرجعها إلى القياس الفاسد.

تأملوا -يا رعاكم الله-، هل أشرك من أشرك إلا بسبب قياسٍ فاسد؟ حينما قاس رب العزة -سبحانه وتعالى- على الملوك والزعماء الذين يحتاجون إلى من يرفع إليهم الحاجات، إلى من يُقرِّب الناس إليهم زلفى، قاسوا قياسًا فاسدًا فوقعوا في الشرك.

هل شبَّه صفات الله -عز وجل- بصفات المخلوقين؟ هل شبَّه من شبه هذا التشبيه إلا بسبب قياسٍ فاسد؟ هل من عطَّل صفات الله -سبحانه وتعالى- عطَّلها إلا بسبب قياسٍ فاسد، أولئك الذين نفوا القدر، نفوا تعلُّق مشيئة الله -عز وجل- وخلقه بأفعال العباد، ما السبب الذي أوقعهم في ذلك؟ أليس القياس الفاسد؟

إذن حدِّث ولا حرج في الأثر العظيم الفاسد للقياس الفاسد.

إذن، من أكثر الأخطاء التي تقع في أبواب الشريعة عمومًا، وفي باب الاعتقاد خصوصًا، هذه البليَّة الكبرى ألا وهي القياس الفاسد.

قال رحمه الله :

وقد وقع بنو آدم في عامة ما يتناوله هذا الكلام من أنواع الضلالات، حتى آل الأمر بمن يدَّعي التحقيق والتوحيد والعرفان منهم إلى أن اشتبه عليهم وجود الرب بوجود كل موجود، فظنوا أنه هو، فجعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق، مع أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء، أو أن يكون إياه، أو متحدًا به، أو حالًّا فيه من الخالق مع المخلوق.

يسترسل المؤلف -رحمه الله- في بيان أثر الاشتباه على الناس، وأنَّ هذا الاشتباه والالتباس للسببٍ من الأسباب التي مضى ذِكرها، أو غيرها، قد أوقع كثيرًا من الناس في أنواعٍ من الضلال.

ومن تلك الأسباب -أسباب الاشتباه-: عدم التمييز بين ما فيه قدرٌ مشترك، أعني عدم ملاحظة القدر الفارق مع القدر المشترك، فإن هذا أدَّى إلى وقوع كثيرٍ من الانحراف في فئامٍ من الناس.

يقول المؤلف -رحمه الله-: إنَّ هذا الاشتباه قد وقع في براثنه، وسقط في وحله بعض من يدَّعي التحقيق والتوحيد والعرفان، ولا شك أنهم أبعد الناس عن هذه الأمور؛ لأنهم قائلون بشيءٍ هو أعظمُ ما يكون كفرًا وبُطلانًا، وهو القول بوحدة الوجود، أو الاتحاد، أو الحلول، وهذه المصطلحات لعله قد مرَّ بنا الكلام سابقًا فيها، فإنَّ **الاتحاد: امتزاج حقيقتين بحيثُ لا يمكن التمييز بينهما**، شيئان يمتزجان فيُصبحان شيئًا واحدًا، فلا يتميز في هذا الشيء الأولُ عن الثاني، هذا هو الاتحاد، وهؤلاء الذين ضلّوا وانحرفوا انحرافًا عظيمًا، يزعمون أنَّ الله تعالى عن قولهم، قد اتحد بالمخلوق اتحادًا خاصًا، أو اتحد بالمخلوقات اتحادًا عامًا، فصار شيئًا واحدًا، هذا هو القول بالاتحاد.

وأما القول بالحلول فإن ذلك يعني: أن ذاتًا تحلُّ في ذاتٍ أخرى مع وجود التمييز بينهما، كما تحل الروح في البدن مع وجود التمييز بينهما، وهؤلاء الضالون المنحرفون، قد قالوا: بأنَّ ذات الباري -سبحانه وتعالى- قد حَلَّت في ذاتٍ مخلوقة، أو في الذوات المخلوقة، فالاتحاد قد يكون خاصًا، وقد يكون عامًا، وكذلك الحلول قد يكون خاصًا، وقد يكون عامًا.

أمَّا وحدة الوجود، فإنها أشنع وأظهر ضلالًا وكفرًا، **أهل الوحدة ليس عندهم ذاتان أصلًا، بل ما ثمَّ تعددٌ في الأصل إنما هو شيءٌ واحد**، وهذا التكثُّر إنما هو راجعٌ إلى حقيقةٍ واحدة؛ كتكثُّر أمواج البحر، فإنها ترجع إلى حقيقةٍ واحدة، وهؤلاء أهل وحدة الوجود، فكلُ ما تراه عينك فهو الله -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-.

وهؤلاء الضالون المنحرفون هم في قولٍ مختلف، فتارةً يكونون قائلين بالوحدة، وتارةً يكونون قائلين بالاتحاد، وتارةً يكونون قائلين بالحلول، فإنَّه لا يطردون قولًا واحدًا لهم، وهذا هو مذهب العفيفي التلمساني الذي ليس له من اسمه نصيب، وابن سبعين، وأخبثهم في هذا ابن عربي الذي هو شيخ هذه الطائفة، والحلَّاج، ومن إلى هؤلاء، ومن شايعهم على هذا الإفك المبين.

المقصود أنَّ هؤلاء قائلون بهذا الضلال المبين، ولا شك أن هذا مع كونه أعظم الأشياء كفرًا، فإنَّه من أعظم الأشياء ظهورًا في البطلان، إذا وصل الأمر إلى هذا الحد في الاشتباه حتى يشتبه على الناس وجود الخالق بوجود المخلوق، فماذا يُقال بعد ذلك في الاشتباه بما هو أقل وضوحًا من هذا الأمر، فلا شيء أوضح، ولا شيء أظهر، ولا شيء أبيَّن من مباينة الخالق للمخلوق، ومفارقة حقيقة الخالق عن حقيقة المخلوق، لكن ﴿**وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا**﴾[المائدة:٤١].

قال -رحمه الله-:

فمن اشتبه عليهم وجود الخالق بوجود المخلوقات -حتى ظنوا وجودها وجوده- فهم أعظم الناس ضلالًا من جهة الاشتباه، وذلك أن الموجودات تشترك في مسمى «الوجود» فرأوا الوجود واحدًا، ولم يفرقوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع.

هؤلاء الذين وصل بهم الأمر إلى هذه الدرجة، حتى لم يُميزوا بين وجود أعظم موجود، الذي هو أكبر من كل موجود، وأعظم من كل موجود، اشتبه عليهم وجوده بوجود أصغر المخلوقات، وأحقر المخلوقات، فجعلوا هذا وهذا شيئًا واحدًا، أو أن هذا حلَّ في هذا -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-.

يقول: هؤلاء كان من أسباب الاشتباه عندهم، الاشتباه في لفظ الوجود، قلنا إن من أسباب الاشتباه التي تقع وجود قدرٍ مشترك يُدرك مع عدم إدراك القدر المميز المختص الفارق.

هذا مما مثَّل به المؤلف -رحمه الله- هاهنا، مثَّل بهذا المثال، وهو ما وقع فيه أهل الحلول والوحدة والاتحاد، حيث إنهم يقولون: إنَّ (**الموجودات تشترك في مسمى «الوجود»**) وبالتالي فهي شيءٌ واحد.

إذا كان الله -عز وجل- موجودًا، وإذا كان الإنسان، والشجر، والحجر، والحيوان موجودًا. إذن الكل شيءٌ واحد، هذا موجود وهذا موجود، إذن اشتركا في هذا الوجود فكانا شيئًا واحدًا، القدر المشترك لاشك أنه ثابت، الوجود والوجود، الله -عز وجل- موجود، وكذلك المخلوق موجود، لكنَّ هذا الاشتراك في قدرٍ مشترك هو معنىً كليّ قائم في الأذهان لا وجود له في الأعيان، خارج الذهن لا يُوجد شيءٌ اسمه وجود، إنما في خارج الذهن توجد الأشياء جزئيةً لا كلية، فهناك وجود زيد، وهناك وجود عمرو، وهناك وجود هذه السارية، ووجود تلك الشجرة، أما أن يكون هناك وجودٌ هكذا بإطلاق، هذا شيءٌ خياليٌّ لا حقيقة له، تصوروا شيئًا في أذهانهم ثم جعلوه شيئًا في الواقع، ثم جعلوا الواحد بالنوع هو الواحد بالعين.

يقول المؤلف -رحمه الله-: (**فرأوا الوجود واحدًا، ولم يفرقوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع**) **الواحد بالنوع هو: الكليُّ الذي تشترك أفراده في معناه**، فحينما أقول: فلانٌ طالبٌ، وفلانٌ طالبٌ، وفلانٌ طالبٌ، هؤلاء ثلاثة طلبة، كلهم متحدون في هذا المعنى، وهو كونهم طلَّابًا، هل هذا يعني أن وجود هذا عين وجود هذا؟ الجواب: لا، الوحدة التي بينهم وحدةٌ بالنوع، **الوحدة بالنوع هي ما نُسميه القدر المشترك، أو الجنس اللغوي، وهذا وجوده في الذهن، ليس له وجودٌ في الخارج**.

أما الواحد بالعين فهذا هو: الجزئيُّ الذي لا اشتراك فيه، حينما أقول: هذا الطالب، عيَّنت وشخصت هذا الطالب، وبالتالي هل يشتبه وجوده بوجود غيره؟ لا؛ لأن هذا واحدٌ بالعين، وأما الواحد بالنوع فشيءٌ آخر.

وبالتالي حينما نقول: فلانٌ، وفلان، وفلان بل الناس جميعًا مشتركون في الإنسانية، مشتركون في الإحساس، هذه الموجودات كلها مشتركةٌ في الوجود، الوحدة بين هذه الأشياء وحدةٌ بالنوع، تشترك في معنىً عام يشملها ويجمعها، لكن هذا لا يعني أنها واحدٌ بالعين.

حينما أقول: بين الناس وحدةٌ في الإنسانية، هذه وحدةٌ بالنوع، وبالتالي فلانٌ ليس هو فلان، وأنت لست أخاك، إذن بينكما تفاوتٌ واختلافٌ بالنظر إلى الأعيان، بالنظر إلى الأفراد.

أما بالنظر إلى الجنس العام، بالنظر إلى هذا القدر المشترك، نعم ثمة وحْدَة، لكن ما الإشكال في هذا؟ هذا شيءٌ لا يُؤدي إلى الخلط بين إنسانية هذا، وإنسانية هذا، أو أن هذا الإنسان هو هذا الإنسان، أو أن هذا الحيوان هو هذا الحيوان.

كذلك الأمر في الوجود، الوجود نعم هو معنىً عام يشترك فيه كل موجود، ولكن هذا الاشتراك في المطلق الكلي، في الجنس العام، في النوع، ثمة وحدةٌ بالنوع، ولكن هناك افتراقٌ بالنظر إلى الأفراد، هناك وجودٌ للواجب، وهناك وجودٌ للممكن، ثم وجود

الممكنات بالنظر إلى كل فردٍ فرد، مختلفة، فوجود زيدٍ ليس هو وجود عمرو، فضلًا عن أن يكون وجود الممكن هو وجود الواجب.

إذن **القوم حصل عندهم الاشتباه، ومن أسباب ذلك أنهم ما فرَّقوا بين الواحد بالنوع، والواحد بالعين، الواحد بالعين فيه قدرٌ مشترك، والواحد بالعين هو القدر المميِّز الفارق المختص.**

قال -رحمه الله-:

وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمى «الوجود»، لزم التشبيه والتركيب، فقالوا: لفظ «الوجود» مقولٌ بالاشتراك اللفظي، فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء مع اختلاف أصنافهم، من أن الوجود ينقسم إلى قديمٍ ومُحدَث، ونحو ذلك من أقسام الموجودات.

هذه المسألة سيأتي تفصيلها بعون الله -عز وجل- في القاعدة السادسة، فإنها محلُّ تفصيل مثل هذه المسائل، لكن على وجه الإيجاز.

الاشتباه عند هؤلاء حاصلٌ أيضًا، لما اشتبه الوجود بالوجود عندهم، وما فرَّقوا بين الواحد بالعين، والواحد بالنوع، طردوا ذلك فقالوا: الوجود شيءٌ واحد، كله شيءٌ واحد، إما أنه اتحد، أو حلَّ الواجب بالممكن، أو أنه من الأصل ثمة وحدة.

الآخرون حصل لهم الاشتباه نفسه، لكنهم أرادوا الفِرار منه، علِموا أنه سيترتب عليه القول بما قال به الأولون، وهذا أعظم الكفر، إذن ماذا فعلوا؟ قالوا إذن نقول: إن الوجود من قبيل المشترك لا من قبيل المتواطئ. بمعنى: لما رأى هؤلاء أن الوجود ينقسم إلى وجود واجبٍ، وهو وجود الله -عز وجل- الذي وجوده ذاتيٌّ، والذي يستحيل عليه الفناء، يستحيل أن يكون إلا موجودًا، فهو الأول والآخر -سبحانه وتعالى-، وكذلك رأوا أنَّ الممكن الذي وجوده يستند إلى وجود الواجب موجودٌ أيضًا، فهل نقول: إن هذا موجودٌ، وإن هذا موجود؟ لو قلنا بهذا للزم من هذا التشبيه، وللزم من هذا التركيب، فصار عندنا شيئان:

- ماهيةٌ.
- ووجود.

والذات المركبة التي تتركب من شيئين فصاعدًا، لا يمكن أن تكون قديمةً، فعلى كل حال، هذه الجملة نفسها مليئة بالمغالطات.

فأولًا: لا فرق في خارج الأذهان بين الوجود، والماهية، والحقيقة. هذا الذي يُدركه العقلاء، وهذا ما عليه أهل السنة والجماعة. هذه الكلمات الثلاث، بالنظر إلى ما في خارج الأذهان شيءٌ واحد؛ الوجود، الماهية، الحقيقة، ليس أن هذه أشياء تتركب مع بعضها فيكون الشيء مركبًا، هناك وجود وركبنا فيه ماهية، وربما نُركِّب عليه شيئًا ثالثًا هو الحقيقة، هذا شيءٌ خياليٌّ لا حقيقة له.

الحق الذي لا شك فيه، أن الوجود، والماهية، والحقيقة شيءٌ واحد، وسنُفصل هذا إن شاء الله فيما سيأتي.

إذن، لو قلنا: بأن الخالق موجود، وإن المخلوق موجود، للزم من هذا التشبيه؛ لأن هذا موجود، وهذا موجود، فصار هذا يُشبه هذا، والله -عز وجل- ليس كمثله شيء، وللزم من هذا التركيب، تركيب الوجود والماهية، ويقولون: هذا التركيب يتنافى والقِدَم.

إذن، ماذا نصنع؟ نقول: إن الوجود مقولٌ على سبيل الاشتراك اللفظي، لا على سبيل التواطؤ؛ يعني الوجود بالنسبة للخالق معنىً، والوجود بالنسبة للمخلوق معنى آخر، ليس هناك قدرٌ مشتركٌ بين وجودٌ ووجود؛ سنتكلم بعد قليلٍ إن شاء الله عن المشترك، والمتواطئ، وضبط هذه المصطلحات.

لكن باختصار، المشترك مثل كلمة المشتري، كلمة المشتري كلمةٌ تُطلق على الذي يبتاع في السوق، وتُطلق على هذا الكوكب الذي في السماء، هل المعنى هنا وهنا واحد أو مختلف؟ اللفظ واحد، ولكن المعنى مختلف.

يقولون: إن الوجود المضاف إلى الله -عز وجل-، وإن الوجود المضاف إلى المخلوق هو من قبيل المشترك، هذه حقيقة، وهذه حقيقةٌ أخرى ومعنى آخر، ليس ثمة اشتراكٌ في قدرٍ بينهما، وهذا أيضًا مخالفةٌ للعقل، بل الوجود هو الوجود من حيث الإطلاق، لكنَّه لما يُضاف إلى من يقوم فيه هذا الوجود، ثمة افتراق.

إذن، ثمة اشتراك في قدر، وثمة افتراقٌ في قدرٍ آخر، لكن هؤلاء حتى يخرجوا من تَبِعة اللوازم التي التزمها أصحاب القول الأول، قالوا: نقول إذن بأن الوجود كلمة من قبيل

المشترك اللفظي تُطلق على معنى، وتُطلق على معنى آخر، وبالتالي وجود الله شيء، ووجود المخلوقات معنى آخر مختلف، وهذا أيضًا خروجٌ عن حدود العقل.

قال -رحمه الله-:

وطائفةٌ ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى «الوجود»، لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجودٌ مشتركٌ فيه، وزعموا أن في الخارج عن الأذهان كليات مطلقة: مثل وجودٍ مطلق، وحيوانٍ مطلق، وجسمٍ مطلق، ونحو ذلك؛ فخالفوا الحس والعقل والشرع، وجعلوا ما في الأذهان ثابتًا في الأعيان، وهذا كله من أنواع الاشتباه.

هذه مسألة سبق الكلام فيها، وتكرر بسطُها وشرحُها، وأقول باختصار: إنَّ هؤلاء حصل عندهم الاشتباه نفسه أنهم فهموا القدر المشترك، وما اهتدوا إلى القدر المميِّز، وبالتالي وقعوا بهذه المسألة الغريبة التي أضحكت العقلاء على عقولهم.

هؤلاء من أفلاطون، ومن شايعه ممن بعده، قالوا بهذه المسألة الغريبة التي أُطلق عليها "المُثُل الأفلاطونية"، زعموا أن أفلاطون، وتابعه على هذا من تابعه من الفلاسفة، أنهم يقولون: إن للكليات المجردة حقائق في الواقع في خارج الأذهان مجردةً عن الصفات، وهي قديمةٌ أزلية، هناك شيءٌ موجود اسمه الإنسانية وإن كنا ما نراه، شيءٌ موجودٌ في الواقع والحقيقة، قديمٌ أزلي، يُسمى الإنسانية، يُسمى الحيوانية، هذه القضايا الكلية التي في الأذهان، عند هؤلاء لها وجودٌ في الخارج مجردٌ عن الصفات، هذا هو الذي زعموا أنه المـُثُل الأفلاطونية التي يدَّعونها.

وهذا في الحقيقة ما هو إلا خيالٌ لا حقيقة له، خيالٌ باطل، وإلا فكل عاقلٍ يُدرك أن الجنس العام المشترك، إنما يتصوره الذهن فحسب، يتخيله تخيلًا، ويتهيأ له شيء اسمه إنسانية، أو اسمه حيوانية، أو اسمه وجود، أو ما شاكل ذلك، لكن في خارج الأذهان فالأعيان متميزة، في خارج الأذهان إنما تُوجد الأعيانُ المتميزة، إنما يوجد الأفراد، إنما توجد الجزئيات، إنما يوجد فلان، وفلان، وأنت، وغيرك.

أما أن يكون هناك شيءٌ في الواقع اسمه الرجولة، اسمه الأنوثة، اسمه الإنسانية، اسمه سمعٌ، اسمه بصرٌ، هذا شيءٌ خياليٌّ لا حقيقة له، السبب: هو هذا الاشتباه، لما وُجد قدرٌ مشترك بين أشياء، وفهموا هذا القدر المشترك، غفلوا عن أن هناك قدرًا مميِّزًا، فأتوا بهذه

الغرائب، وأتوا بهذه العجائب. ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾[النور:٤٠] نحمد الله أن هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

قال -رحمه الله-

ومن هداه الله سبحانه، فرّق بين الأمور وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعلِم ما بينها من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف، وهؤلاء لا يضلون بالمتشابه من الكلام؛ لأنهم يجمعون بينه وبين المحكِم الفارق؛ الذي يبين ما بينهما من الفصل والافتراق.

أسأل الله أن يهدينا بهداه.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾[الأنفال:٢٩] الجأ إلى الله يا عبد الله، حتى يهديك إلى أن تُميِّز بين الحق والباطل، بين الهدى والنور، بين الحقائق، بين الصواب والخطأ في الأقوال، وهذا كله ولاشك ثمرةٌ لتوحيد الله -عز وجل-، واتباع نبيه -صلى الله عليه وسلم-، وإلا فالذكاء المجرد، والنظر من حيث كونه نظرًا وعقلًا لا يكفي في الوصول إلى هذا الفرقان، وإلى هذا التمييز، وإلى هذا النور الذي يكشف هذا التشابُه.

نحن حينما نتحدث عن هؤلاء، لا نتحدث عن زمرة مجانين في مستشفى يتلقون فيه العلاجات النفسية العقلية، نحن نتحدث عن أُناس أُتوا ذكاءً، بل أوتوا ذكاءً حادًا، لكن هذا لم يكن وحده كافيًا للهداية إلى الحق، انظر كيف وقعوا في أعظم انحدار، حتى وصل الحال بشخصٍ عنده ذكاء أن يقول: إن وجود الخالق -سبحانه وتعالى- هو نفسه وجود النملة، ووجود البعوضة -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-.

إذن، المسألة مسألةٌ إيمانية، قبل أن تكون شيئًا آخر، إذا أردت التوفيق للهداية والثبات عليه، فاعلم أن ذلك إلى الله، فالهداية بيد الله -سبحانه وتعالى- يؤتيها من يشاء، والله -جل وعلا- شكور، إنْ أقبل العبد إليه، وذلَّ، وخضع، وخشع له آتاه من فضله، وفتح عليه من رحمته، ورزقه العلم الذي ينفعه، وآتاه هذا الفرقان الذي يُميِّز به في مواطن الاشتباه، ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾[الليل: ٥-٧]، الله كريم شكور -سبحانه وتعالى-.

فنسأل الله -جلَّ وعلا- أن يُثبتنا، وأن يُجيرنا من مضلات الفتن، نسأل الله أن يُعيذنا من هذه الأهواء، ومن هذه الأدواء، فإنها والله بلاءٌ عظيم.

هل تعلم -يا رعاك الله- أن مثل هذه الأمور التي تراها من أجلى الأشياء وأوضحها، يَحار فيها كثيرٌ من الناس، وتتقطع قلوبهم وصدورهم من الحيرة والألم الذي يجدونه، كيف أنهم لا يهتدون إلى وجه الصواب، مع أنك تراها -والفضل لله- من أوضح الأشياء، هذا كله إنما كان من الله -عز وجل- محض فضل على عباده من أهل السنة الذين اهتدوا إلى هذا الحق.

فإياك أن تغتر بنفسك أو بذكائك، إياك أن تغفل عن اللجوء إلى الله سبحانه وحمده، وذكره، وعبادته، إياك أن تغفل عن سؤاله الثبات على هذا الحق حتى الممات، وإلا فوالله إن هذا لمن المضائق، وإن هذا من الأمور المشكلة جدًا، نسأل الله -عز وجل- العافية والسلامة.

يقول المؤلف -رحمه الله-: إن (**من هداه الله سبحانه، فرَّق بين الأمور وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعلِم ما بينها من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف**) هؤلاء الذين هداهم الله لا يضلون بالمتشابه من الكلام، هذا المتشابه الذي تشابه وفقد الناظر فيه التمييز بسبب وجود هذا القدر المشترك، حينما يضل أولئك، ويتشابه عليهم الأمر، المهتدون يؤتيهم الله -عز وجل- الفرقان، والنور الذي تنكشف معه هذه الظُلمات، ظُلمات التشابه، فيُصبح الأمر عندهم بيِّنًا واضحًا، والفضل لله.

قال: (**لأنهم يجمعون بينه وبين المحكِم الفارق؛ الذي يبين ما بينهما من الفصل والافتراق**).

قال -رحمه الله-:

وهذا كما أن لفظ «إنّا» و «نحن» وغيرهما من صيغ الجمع، يتكلم بها الواحد الذي له شركاء في الفعل، ويتكلم بها الواحد العظيم، الذي له صفات تقوم كل صفةٍ مقام واحد، وله أعوانٌ تابعون له، لا شركاء له. فإذا تمسك النصراني بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ [الحجر:٩] ونحوه على تعدد الآلهة، كان المحكم كقوله: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة:١٦٣] ونحو ذلك مما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، يزيل ما هناك من الاشتباه، وكان ما ذكره من صيغ الجمع مبينًا لما يستحقه من العظمة والأسماء والصفات وطاعة المخلوقات من الملائكة وغيرهم.

هذا مثالٌ يضربه المؤلف -رحمه الله- للاشتباه الذي يقع عند بعض الناس، لعدم إنزاله الألفاظ والجمل منازلها، وحملها على وجهها الصحيح الذي تعرفه العرب في لغتها.

يقول المؤلف -رحمه الله-: إنَّ النصراني الضال يتمسك بدليلٍ يزعم أنه في القرآن يدل على مذهبه الباطل من التثليث، وأن الإله ثلاثة أشياء، ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ**﴾[المائدة:٧٣]؛ الأب، والابن، وروح القدس.

يقول: انظروا في كتابكم تجدون لفظ الجمع، ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ**﴾ [الحجر:٩]، ﴿**نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ**﴾[الزخرف:٣٢].

إذن هذا يدل على التعدُّد في الإله، وأنه ليس واحدًا.

المؤلف -رحمه الله- يقول: إن هذا مشتبه عند هذا الناظر فيه، وكان الواجب عليه إن كان يُريد الحق، أن يرده إلى المحكم، وهذا لا احتمال فيه البتة، وهو ﴿**إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ**﴾[الصافات:٤]، أو ﴿**وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾ [البقرة:١٦٣]، وبالتالي يتبيَّن ما المراد بهذه الألفاظ التي ذُكر فيها صيغة الجمع «**إنّا**» و «**نحن**» وما إليها.

ومعلومٌ في لغة العرب أن المعظِّم نفسه يستعمل مثل هذا اللفظ الذي هو من صيغة الجمع، وهذا كثير بل كثيرٌ جدًا في كلام العرب، في النثر، وفي المنظوم، بل في كتاب الله -

سبحانه وتعالى-، ألم ترَ إلى أن سليمان -عليه الصلاة والسلام- ﴿**قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ**﴾[النمل:٢٧] فانظر كيف استعمل صيغة الجمع.

الملك مع يوسف -عليه الصلاة والسلام- ﴿**قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ**﴾[يوسف:٥٤]، والكلام إنما كان من شخصٍ واحد، ولكن هذا **صيغةٌ تستعملها العرب، وهو أن يتكلم المعظِّم نفسه بصيغة الجمع. هذا الجواب الأول.**

والجواب الثاني -وهو مضافٌ إلى سابقه-: أن صيغة الجمع في الكلام المضاف إلى الله -سبحانه وتعالى-؛ كـ**«إنّا» و «نحن»** محمولٌ أيضًا على تعدد صفات الله -سبحانه وتعالى-، الله -عز وجل- وإن كانت ذاته ذاتًا واحدًا، وإن كان واحدًا لا شريك له -سبحانه وتعالى-، لا في ذاته، ولا في صفاته، إلا أن له صفاتٍ كثيرةً عظيمة، **فبالنظر إلى كثرة أسمائه وصفاته، ونعوت جلاله وجماله استُعملت صيغة الجمع.**

أَضِف إلى هذا أمرًا ثالثًا -كما ذكر المؤلف -رحمه الله-: أنه يُنظر ويُلاحظ في صيغة الجمع أن الله -سبحانه وتعالى- يُدبر شؤون هذا الكون بجنوده الذين يُطيعونه ولا يعصونه، ﴿**وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ**﴾[المدثر:٣١]، فبالنظر إلى أن لله -عز وجل- عبيدًا، وأن لله جنودًا، وأن لله مخلوقين يُطيعونه، ويفعلون ما يأمر من الملائكة -عليهم الصلاة والسلام- وغيرهم، لوحظ معنى هذا الجمع، وإلا فإن المتكلم بهذه الألفاظ، وبهذه الصيغ إنما هو واحدٌ هو الله -سبحانه وتعالى-.

إذن، تلخيص ما سبق أن هذا المتشابه الذي هو متشابهٌ بالنسبة لهؤلاء الضالين الذين اشتبه عليهم الأمر، فظنوا أن صيغ الجمع هذه إنما تدل على التعدد، ولا تدل على أن الله واحد، الجواب أن نقول: **إن هذا محمولٌ على أسلوب العرب في الكلام بلفظ التعظيم، أو بالنظر إلى تعدد صفات الواحد -سبحانه وتعالى-، أو لأن الله سبحانه يُدبر شئون هذا الكون بجنوده، وملائكته -سبحانه وتعالى-.**

وبالتالي يبيَّن لنا ما هو المراد، وينكشف هذا الاشتباه عند من وقع فيه، لكن ما الحيلة إذا كان هذا الناظر لا يُريد الحق، إنما يُريد أن يتشبث بما يدَّعي أو يزعم أنه دليلٌ يسنُد قوله،

وإلا فهو لا يُريد الوصول إلى الحق، وليس متجردًا في طلبه، ولذلك يقع في مثل هذا الذي يقع فيه، وهذا على كل حال له أمثلة كثيرة؛ يعني حينما يستدل المعتزليُّ مثلًا بقوله تعالى: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ**﴾[الأنعام:١٠٣] على نفي رؤية الله -عز وجل- في الآخرة، فإنه يُقال: هذا من الاستدلال بشيءٍ تشابه عليك يا أيها المعتزلي، وإلا فلو أنك رددت هذا المتشابه الذي تشابه عليك إلى المحكم، لتبيَّن لك الفرق بين الإدراك والرؤية، وأن المنفي شيءٌ، والمثبت شيءٌ آخر، المثبت في كتاب الله، وفي عشرات الأحاديث عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- شيءٌ آخر هو الرؤية، وهذا مما يقع فيه بعض الناس من التشابه، يشتبه عليه هذا بهذا.

انظر مثلًا فيما وقع فيه الحُلولية، وأهل الوحدة من الاشتباه في فهم قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الأَرْضِ**﴾[الأنعام:٣] يقولون: هذا دليلٌ على حلول الله -عز وجل- في خلقه، فهو في السموات، وهو في الأرض، ولو أن هؤلاء أنصفوا، وأنعموا النظر في النصوص مع مصاحبة التقوى لله -عز وجل-، والإنصاف في النظر، لتبيَّن لهم الحق.

لو ردُّوا هذا المتشابه إلى محكمات النصوص، لتبيَّن لهم المراد، وأن قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الأَرْضِ**﴾[الأنعام:٣] يعني أنه المألوه -سبحانه وتعالى-، فالله هذه الكلمة، هذا الاسم الجليل مشتق، وأصله الإله، و(الإله) في اللغة بمعنى: المعبود، فهو المعبود في السموات، وهو المعبود في الأرض، هو الذي تجب عبادته على أهل السموات، وعلى أهل الأرض، وهو الذي يعبده عباده الصالحون في السموات وفي الأرض.

أو يُقال: بقراءة الوقف، ﴿**وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ**﴾[الأنعام:٣] هذا دليلٌ على علو الله -عز وجل- ثم بعد ذلك تقول أو تقرأ: ﴿**وَفِي الأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ**﴾[الأنعام:٣]، فقوله ﴿**فِي الأَرْضِ**﴾[الأنعام:٣] متعلقةٌ ﴿**يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ**﴾[الأنعام:٣]، فما في الأرض معلومٌ لله -عز وجل-، وليس كونه عاليًا على خلقه يستلزم أن يخفى عليه شيءٌ من هذه الأمور التي تكون في هذه الأرض، فلا فرق في علم الله -عز وجل- بين العرش، أو ما

يكون في داخل الأرض السابعة، كل ذلك عند الله -سبحانه وتعالى- من حيث علمه ورؤيته وإحاطته شيءٌ واحد، فالله -عز وجل- لا تخفى عليه خافية.

إذن، هذا كله من هذا التشابه الذي وقع فيه هؤلاء المنحرفون، ولو أنهم -كما قلت وأُعيد- رُزقوا التقوى، والإنصاف في النظر، وسلكوا المسلك الصحيح الذي مضى عليه السلف الصالح، فردوا هذا المتشابه عندهم إلى المحكم؛ لستبان لهم وجه الحق في هذه المسائل، ﴿**وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ**﴾[النور:٤٠].

قال -رحمه الله-:

وأما حقيقة ما دل عليه ذلك من حقائق الأسماء والصفات، وما له من الجنود الذين يستعملهم في أفعاله، فلا يعلمه إلا هو ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ هُوَ﴾ [المدثر:٣١]، وهذا من تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله.

يعني الأمر في هذا عَودٌ على ما ابتدأ به البحث في هذه القاعدة، وهو أن صفات الله سبحانه معلومةٌ لنا من وجه، مجهولةٌ لنا من وجهٍ آخر، حقائق صفات الله -عز وجل-، أو الغيبيات التي استأثر الله -سبحانه وتعالى- بعلمها؛ كجنوده -جلَّ وعلا- من حيث العدد، ومن حيث الكيف، لا يعلمه إلا هو -سبحانه وتعالى-، هذا تشابهٌ حقيقي، التشابه هنا تشابهٌ حقيقي، وتأويل ذلك لا يعلمه إلا الله، حقيقته، الحقيقة التي يؤول إليها الشيء، مرجعه إلى الله -سبحانه وتعالى-.

قال -رحمه الله-:

بخلاف الملك من البشر إذا قال: قد أمرنا لك بعطاء. فقد عُلم أنه هو وأعوانه - مثل كاتبه، وحاجبه، وخادمه، ونحو ذلك- أمروا به، وقد يُعلم ما صدر عنه ذلك الفعل من اعتقاداته وإراداته ونحو ذلك.

يُريد المؤلف -رحمه الله- أن يُفرِّق بين قول ربنا سبحانه: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ**﴾[الحجر:٩]، ﴿**إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا**﴾[الفتح:١] مع ما يكون من استعمال الملوك، نحن فعلنا، وأمرنا لك بكذا، يقول المؤلف -رحمه الله-: إنه وإن كان هناك قدرٌ مشترك، فاللفظ هنا جمعٌ، واللفظ هنا جمعٌ إلا أن بين هذا الأسلوب وهذا الأسلوب قدرًا فارقًا، فالله -سبحانه وتعالى- قوله: ﴿**إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا**﴾[الفتح:١] الله -عز وجل- وإن كان يأمر جنوده فيفعلون ما يُريد -سبحانه وتعالى- وما يأمر به، وإن كان يُدبِّر -سبحانه وتعالى- هذا الكون بهؤلاء الملائكة، ولذلك وصفهم بأنهم المدبرات أمرًا، إلا أن الأمر في ذلك يختلف اختلافًا كبيرًا بين هذا، وبين ما يكون من الملوك الذين إذا استعملوا مثل هذا اللفظ، وواضحٌ أنهم أرادوا أنهم يفعلونه بأعوانهم وجنودهم، الأمر هنا مختلفٌ عن الأمر هنا.

الملك إذا قال: نحن بنينا هذه المدينة، ونحن قاتلنا أولئك الأعداء، وأمرنا لك بعطاء، معلومٌ عند كل أحدٍ، أن هذا الملك الذي يتكلم بهذا، يُريد أنه فعل هذا بأعوانه، هو وحده لا يستطيع أن يبني، ولا أن يُقاتل، ولا أن يُعطي، إنما هذا كان بأعوانٍ له؛ جنوده، كُتَّابه، حُجَّابه، وهؤلاء يُشاركونه في الفعل، وهو محتاجٌ إليهم، ولا يمكن أن تستم مملكته، ويستقر أمره إلا بهم. إذن هاهنا فاعلٌ وأعوانه، آمرٌ وشركاؤه.

أما الله -عز وجل- فالأمر في حقه مختلف، شأنٌ آخر فيما يتعلق بالله -عز وجل-، الله هو الغني -سبحانه وتعالى-، فالله -عز وجل- ليس بحاجة جنود، ولو شاء سبحانه أن يُفني هؤلاء الجنود في لحظة لفعل، إنما كونه يُدبر هذا الكون بجنوده وملائكته أمرٌ راجعٌ إلى

حكمة الله -عز وجل-، وليس راجعًا إلى حاجةٍ لله -عز وجل-، بل هو الغني -سبحانه وتعالى-.

إذن هناك فرقٌ بين الأسلوبين، ثمة قدرٌ مشترك، وثمة قدرٌ فارق، والذي يشتبه عليه الأمر، فيُدرك القدر المشترك دون القدر الفارق، فإنه سيقع في خطأٍ وأي خطأ.

يقول: (**وقد يُعلم ما صدر عنه**)؛ يعني: الملك في الدنيا قد يُعلم لماذا فعل، إما يتصريحه، إما بقرائن محيطة يُعلم أهدافه، تُعلم غاياته، هل هذا ممكن؟ لماذا فعل؟ لماذا الملك فعل هذا الفِعل؟ أو أصدر هذا الأمر؟ نعم، مخلوق يمكن بالنظر إلى حاله بقرائن الحال، ببعض الكلام الذي يقوله يُمكن أن نهتدي إلى إراداته، إلى أسباب فعله الذي يُريد، ما يُخالجه، يُمكن بلحن القوم، أو سقطة اللسان، يُمكن أن نُدرك شيئًا من ذلك.

أما بالنسبة لله -سبحانه وتعالى- فالأمر مختلف، لا يمكن للعباد أن يُحيطوا علمًا بحكمة الله -عز وجل-، فالجزم بأن الله -عز وجل- إنما فعل لأجل كذا، هذا لا سبيل إليه إلا إذا أعلمنا الله سبحانه بذلك، ﴿**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ**﴾[المائدة:١١٦].

إذن الله -عز وجل- لا يُعلم الحكمة في أفعاله -سبحانه وتعالى- على وجه الجزم والتفصيل إلا إذا أعلمنا -سبحانه وتعالى- بذلك، والسبب أن الله -عز وجل- لا يُحاط به علمًا بخلاف المخلوقين.

قال -رحمه الله-:

والله -سبحانه وتعالى- لا يعلم عباده الحقائق التي أخبر عنها من صفاته وصفات اليوم الآخر، ولا يعلمون حقائق ما أراد بخلقه وأمره من الحكمة، ولا حقائق ما صدرت عنه من المشيئة والقدرة.

إلا إذا أعلمهم.

وبهذا يتبين أن التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة، كما يكون في الألفاظ المشتركة التي ليست بمتواطئة، وإن زال الاشتباه بما يميِّز أحد المعنيين من إضافةٍ أو تعريف، كما إذا قيل: ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ﴾ [محمد:١٥] فهنا قد خص هذا الماء بالجنة، فظهر الفرق بينه وبين ماء الدنيا، لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء غير معلومٍ لنا، وهو -مع ما أعدَّ الله لعباده الصالحين مما لا عينٌ رأت، ولا أذنٌ سمعت، ولا خطر على قلب بشر- من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله.

المؤلف -رحمه الله- استعمل في هذه الجملة من الرسالة بعض المصطلحات التي تحتاج منا إلى أن نُحيط بها علمًا قبل أن نشرح هذا الكلام.

يقول: ألفاظٌ متواطئة، ويقول: ألفاظٌ مشتركة ليست بمتواطئة، هذه اصطلاحاتٌ منطقية، وقبل أن نبدأ بشرحها، لابد أن تعي -يا رعاك الله- أنك يا طالب العلم مضطرٌ إلى فَهِم هذه المصطلحات، وقد تكون مضطرًا إلى استعمالها نظرًا؛ لأنها شيءٌ قد شاع وفشا في الكتب.

والأصل -وهذ مما يُضم إلى ما سبق- أنه لا مشاحة في الاصطلاح، إلا إذا ترتب عليه محظور، فمثل هذه الاصطلاحات ينبغي أن تفهمها، وقد تكون بحاجةٍ إلى استعمالها، الأصل أنها مصطلح ولا مشاحة في هذا.

سأبدأ بك من البداية، **اللفظ عند المناطقة ينقسم إلى:**

١-مفردٍ.

٢- مركب.

المركب قد يكون مرَّكب تركيبًا اسناديًا أو غير ذلك، ولا أُريد الخوض في هذا؛ لأنه لا يعنيني، أُريد اللفظ المفرد.

اللفظ المفرد عند المناطقة ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١-اسم.

٢-كلمة.

٣-أداة.

اسم هو: ما دل على معنى بغير اقترانٍ بزمان، لا ماضٍ ولا مستقبل ولا حاضر.

وعندنا كلمة، وهذه قريبةٌ في المعني من الفعل عند اللغويين، أو النحويين، أليسوا يُقسِّمون الكلام إلى اسم، وفعل، وحرف؟ المناطقة يقولون: اسم، كلمة، أداة.

الكلمة قريبةٌ ليست هي هي الفعل عندهم، هناك فارقٌ دقيق، لكن الكلمة عندهم هي المعنى الذي يقترن بزمان.

وهناك الأداة التي نُسميها في اللغة الحرف، قريبةٌ في المعنى من الحرف، حرف وُضع لمعنى؛ كـ (في، ولم، وعن، وإلى) إلى آخره، لا نُريد كل هذا إنما نُريد الاسم، دعونا من الكلمة والأداة، نُريد الاسم.

الاسم قد يكون معناه متعددًا، وقد يكون معناه واحدًا.

الأول: ما تعدد معناه، وهذا قد يكون تعدده بأصل الوضع، وقد يكون تعدده بالنقل أو بالاستعمال؛ كالمنقول شرعًا، الصلاة لها معنى في اللغة، ولها معنى في الشرع، وقل مثل هذا في الزكاة وغيرها، أو يكون المنقول منقولًا عرفيًّا؛ كالدابة، العُرف استعمل هذا، أو نقل هذه الكلمة إلى معنى خاص وهو ذوات الأربع.

وهناك أيضًا ما تعدد معناه بالاستعمال؛ كما يُقسمون الحقيقة والمجاز، يُقسمون الكلام إلى حقيقةٍ ومجاز، لا أُريد كل ذلك، إنما أُريد **ما تعدد معناه بأصل الوضع، هذا هو اللفظ المشترك،** مثال ذلك: المشتري، هذا لفظٌ واحد، لكنه يُطلق على المشتري الذي في السماء، والمشتري الذي في السوق.

مثاله أيضًا: سُهيل، يُطلق على النَجم، ويُطلق على الرجل.

مثاله: العين، فالعين تُطلق على الباصرة، تُطلق على الجارية، وتُطلق على الجاسوس، وتُطلق على النقد؛ الذهب والفِضة.

إذن، لفظٌ واحدٌ، ولكن معناه متعدد، ويبقى البحث بعد ذلك ما هو الاشتراك الذي كان في أصل الوضع؟ وهل هناك معانٍ مجازية دخلت في مثل العين؟ لا حاجة لنا إلى الخوض في هذا.

من ذلك أيضًا: لفظ القُرء، فإنه يُطلق على الحيض، ويُطلق على الطُهر.

إذن هذه تُسمى ألفاظًا مشتركة.

هذا كله في القسم الأول: وهو ما تعدد معناه.

نأتي إلى القسم الثاني: ما كان معناه واحدًا، وهذا ينقسم إلى قسمين:

١- جزئيٍّ.

٢-كلي.

الجزئي: ما كان معناه مشخَّصًا؛ يعني جزئيًّا، يعني: **ما يمنع تعقُّله من وقوع الشركة فيه.** مثال ذلك: عبد الله، براء، هشام، هذا لفظٌ إن تَعْقلت معناه، فإنه لا يحصل في ذهنك اشتراكٌ في المراد، حينما أقول: براء، حينما أقول: أحمد، هذا لفظٌ يُطلق على من؟ على هذا المعيَّن، ومثله: هذا الكأس، ذاك الكتاب، هذا معناه واحد وهو جزئي لا كلي.

القسم الثاني: الكلي، والكليُّ هنا في هذا السياق، نُريد به **ما لا يمنع تعقُّله من وقوع الشَركة فيه.** مثال ذلك: (رجل)، هذه الكلمة تدل على معنىً واحد، لكن هل هذا المعنى جزئي مشخَّص، ينطبق على هذا فحسب؟ لا، ينطبق على كثيرين، فهذا رجل، وهذا رجل، وهذا رجل، وقل مثله في امرأة، قل مثله في إنسان، قل مثله في حيوان إلى غير ذلك. هذه ألفاظٌ كلية، نقول: هذا لفظٌ كليٌّ في مقابل الجزئي.

هذا الكليُّ قسَّمه المناطقة إلى:

١-متواطِئ.

٢-مشكِّك.

المتواطئ: ما تساوت أفراده في معناه، مثال ذلك: أنتم أو كثيرٌ منكم من طلبة الجامعة، أليس كذلك؟ أقول: هذا طالب، أو فلانٌ طالب، وطالب، وطالب، وطالب، هؤلاء متساوون في معنىً واحد، وهو كونهم طُلابًا متنسبين إلى جهةٍ معينة.

إذن هم متساوون في هذا المعنى، تساوت الأفراد في معنى هذا الكلي، هذا يُسمى متواطئًا، هذا لفظٌ متواطئٌ، هذا هو التواطؤ، حينما نقول: الإنسان، هذا ينطبق على فلان، وفلان، وفلان، هل هم متساوون في الإنسانية أم لا؟ نعم، متساوون في الإنسانية.

نقول: مواطن، فلانٌ مواطن، مواطن، مواطن، كثيرين، هؤلاء الذين أُشير إليهم، هل هم متساوون في المواطنة؟ الجواب: نعم، إذن هذا لفظٌ متواطئٌ.

ما هو اللفظ المتواطئ؟ هو الذي تساوت أفراده في معناه.

القسم الثاني: المشكِّك على زنة اسم الفاعل، يعني بالكسر، **المشكِّك: هو الذي تفاوتت أفراده في معناه قوةً وضعفًا.** مثال ذلك: البياض، ألا تقول للثلج: إنه أبيض؟ وتقول للعاج، تعرفون العاج؟ أبيض، لكن بياضه ليس بذاك في النصاعة.

إذن هذا وهذا اشتركا في البياض، ولكن هناك تفاوتٌ في المعنى قوةً وضعفًا.

مثالٌ آخر: النور، النور هذه الكلمة تُطلقها على نور الشمس، وتُطلق هذه الكلمة أيضًا على نور المصباح، وهل هم سواءٌ في المعنى؟ هم مشتركون، لكنهم أيضًا متفاوتون، فأين قوة نور الشمس من قوة نور المصباح، إذن هذا يُسمى مشكِّكًا.

سُمي مشكِّكًا؛ لأنه يُشكك الناظر فيه، أهو من قبيل المتواطئ أم من قبيل المشترك؟ يعني: هذا التفاوت قد يُصيبُ الإنسان بشيءٍ من التحيُّر، لعله معنى بسبب هذا التفاوت، لعل المعنى مختلف، وينحى شيخ الإسلام -رحمه الله- وجماعةٌ من أهل العلم إلى أن المشكِّك داخلٌ تحت المتواطئ، وبالتالي يُقسِّم المتواطئ إلى قسمين، بمعنى: يقول: المتواطئ ما اشتركت أفراده في معناه، ثم بعد ذلك هو قسمان:

- ما تساوت أفراده هذا يُسمى متواطئًا خاصًا.

- والآخر ما تفاوتت أفراده في معناه قوةً وضعفًا، هذا يُسميه مُشكِّكًا.

سأسألكم سؤالًا لأعلم هل أنتم قد فهمتم ما قلت أم لا:

صفات الله -عز وجل- وصفات المخلوقين، حينما أقول: السمع، السمع يتصف الله -عز وجل- به، أليس كذلك؟ والبصر يتصف الله -عز وجل- به. كذلك السمع يتصف به المخلوق، والبصر يتصف به المخلوق، هذا اللفظ وهو السمع من حيث كونه يُطلق مضافًا إلى الله، ومن حيث كونه يُطلق مضافًا إلى المخلوق، من أيِّ نوعٍ من هذه الأنواع؟

من المشكِّك؛ لأن هناك اشتركًا في المعنى مع تفاوتٍ فيه، فالسمع المضاف إلى الله -عز وجل- أعظم وأعظم مما يُضاف إلى المخلوق.

إذن، انتبه لهذا المثال، فإنه يحلُّ أو ينحلُّ به كثيرٌ من الإشكالات.

عودًا على ما ذكر المؤلف -رحمه الله-، يقول المؤلف: (**وبهذا يتبين أن التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة**) يعني حينما يقول إنسانٌ: يدٌ، هذا لفظٌ متواطئ، حياة، هذا لفظٌ متواطئ، أليس كذلك؟ يتساوى الأحياء فيه، هذا حي، وهذا حي، وهذا حي، وكلهم سواءٌ في هذا المعنى وهو الحياة.

إذن هذا لفظٌ متواطئ، (وجه) هذا لفظٌ متواطئ، الناس كلهم لهم وجوه.

إذن قد يُطلق هذا اللفظ، وجه، حياة، يد، فيقع اشتباه، ماذا تُريد بهذه اليد؟ أتريد يد فلان أم يد فلان؟ هل تُريد اليد المضافة إلى الله -عز وجل- أم المضافة إلى المخلوق، اللفظ هاهنا فيه اشتباه.

(**كما يكون في الألفاظ المشتركة التي ليست بمتواطئة**)؛ يعني حينما يقول أحد: فلانٌ لديه عينٌ، هذا الكلام لم يتضح لي حينما أسمعه، أتُريد أن لديه عينًا يُبصر بها، أم تُريد أن لديه عينًا نبعت في أرضه ومزرعته؟ اللفظ فيه اشتباه.

يقول: (**وإن زال الاشتباه بما يميِّز أحد المعنيين من إضافةٍ أو تعريف**) الألفاظ المتواطئة، أو الألفاظ المشتركة، وإن كان يُمكن حصول الاشتباه فيها إلا أنَّ التمييز ممكن، إما بإضافةٍ تُضاف، حينما يقول القائل: اليد ثم يُضيفها إلى الإنسان، يقول: يد الإنسان، هل

ثمة تشابهٌ الآن بين ما يُضاف إلى الله، وما يُضاف إلى المخلوق؟ الجواب: لا؛ لأن هذا الأمر قد حصل فيه التمييز بالإضافة، فزال الاشتباه.

كذلك بالنسبة إلى الألفاظ المشتركة، حينما أقول: فلانٌ لديه عينٌ سوداء واسعة جميلة، اتضح المراد أنني أُريد الباصرة، وحينما أقول: فلانٌ لديه عينٌ جارية، فإنه يتضح أنني أُريد التي نبعت في أرضه، وقد يكون ذلك بقرائن الأحوال، أو بقرائن لفظية.

يعني: حينما يتكلم مثلًا شخصٌ مختصٌ بالأرصاد، فيقول: رأيت اليوم سُهيلًا، قرينة الحال تدل على أنه يُريد الذي في السماء، وحينما يقول شخصٌ جاهل بالنجوم، لا يدري عنها شيئًا: ذهبت اليوم، فرأيت سُهيلًا، نفهم أنه يُريد الشخص وليس النجم. إذن، قرائن الأحوال أيضًا يحصل بها التمييز فيزول الاشتباه.

قال: (**كما إذا قيل: ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ﴾** [محمد:١٥] **فهنا قد خُص هذا الماء بالجنة**) أو خص هو سبحانه هذا الماء بالجنة، وبالتالي يتضح أن هذا اللفظ الذي هو أنهار، وهو لفظٌ، إذا قلنا: بالتواطؤ، وأنه ينقسم إلى: تواطؤٌ خاص، نقول: هو متواطئ، ومن المتواطئ هو مشكِّك، فأنهار الجنة لاشك أنها مختلفة عظيمة بالنسبة لأنهار الدنيا، فلما قال الله -عز وجل- عن هذه الأنهار: إنها في الجنة، تبيَّن لنا هنا التمييز الذي يزول به الاشتباه، فظهر الفرق بينه وبين ماء الدنيا.

(**لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء غير معلومٍ لنا**)، وإن تميَّز لنا المعنى وعرفنا المراد في الجملة، فإننا لا نعلم الحقيقة والكُنه، على وجه الدقة والتحديد، كيف طعم هذا اللبن؟ وكيف لون ذلك الخمر؟ هذا شيءٌ بالنسبة لنا مجهول، هذا مما لا يعلم تأويله؛ يعني حقيقته إلا الله -سبحانه وتعالى-.

بعد أن ذكر هذه الأمور بيَّن أنها من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله -سبحانه وتعالى-، (وكذلك مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها، التي هي حقيقة لا يعلمها إلا الله -سبحانه وتعالى-)، كما ذكرنا أن هذه الألفاظ تُضاف إلى الخالق، وتُضاف إلى المخلوق على سبيل

الألفاظ المشكِّكة، ما يُضاف إلى الخالق من الصفات، وما يشترك فيه المخلوقون من تلك الصفات؛ كالسمع، والبصر، والحياة، قلنا: إنه يُقال على سبيل الألفاظ المشكِّكة.

قال رحمه الله:

ولهذا كان الأئمة كالإمام أحمد وغيره يُنكرون على الجهمية وأمثالهم من الذين يحرِّفون الكلم عن مواضعه؛ تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله، كما قال الإمام أحمد في كتابه الذي صنفه: «في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله».

وإنما ذمهم لكونهم تأوّلوه على غير تأويله، وذكر في ذلك ما يشتبه عليهم معناه، وإن كان لا يشتبه على غيرهم، وذمهم على أنهم تأولوه على غير تأويله، ولم ينفِ مطلق التأويل، كما تقدم من أن لفظ «التأويل» يراد به التفسير المبيِّن لمراد الله تعالى به، فذلك لا يُعاب بل يُحمد، ويُراد بالتأويل الحقيقة التي استأثر الله بعلمها، فذاك لا يعلمه إلا هو، وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع.

إنَّ المؤلف -رحمه الله- كان قد بيَّن لنا كما مر معنا ما يتعلق بالتشابه الذي يقع عند بعض الناس بسبب وجود قدرٍ مشتركٍ بين الأشياء، وعطف المؤلف -رحمه الله- على هذا بيان أن الأئمة -رحمهم الله- كانوا يذمون الذين يُفسرون القرآن والسنة بغير التفسير الصحيح الذي مضى عليه السلف، وهو الجاري على مقتضى لسان العرب.

وضرب مثالًا على هذا بالإمام أحمد -رحمه الله- حيث ألَّف كتابه المشهور الذي هو ((الرد على الزنادقة والجهمية))، وهذا الكتاب كتابٌ صحيحُ النسبة، ثابتٌ عن الإمام أحمد -رحمه الله-، وقد ذكره كثيرٌ من أئمة مذهب الإمام أحمد، ومنهم الخلَّال الذي هو جامع علم الإمام، وكذلك ذكره القاضي أبو يعلى، وابن عقيلٍ الحنبلي، وغيرهم من علماء الحنابلة، بل لم ينفه أحدٌ من أئمة المذهب، وهم أعلم بكلام إمامهم ومؤلفاته.

وقد جانب الصواب -والعلم عند الله- من نفى صحة الكتاب عن الإمام أحمد -رحمه الله-، وهذا لم يُبنَ -أعني هذا النفي- على دليلٍ صحيح.

المقصود أنَّ الإمام أحمد -رحمه الله- ردَّ على الزنادقة والجهمية الذين تأولوا القرآن على غير تأويله، قال: (**فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله**).

قال: (**وإنما ذمهم لكونهم تأوّلوه على غير تأويله**) ومراده أنهم فسَّروه بغير معناه الصحيح، هذا الذي أراده الإمام -رحمه الله- من هذا الاصطلاح الذي هو التأويل، أو من هذه الكلمة التي هي التأويل، ولم يُرِد التأويل بالمعنى الاصطلاحي عند المتأخرين، وهو حمل اللفظ على الاحتمال المرجوح دون الراجح لدليلٍ يدل على ذلك.

الإمام أحمد -رحمه الله- ما استعمل هذه الكلمة على هذا الاصطلاح، بل ولا أحدٌ من الأئمة الأربعة ومن قبلهم استعملوا كلمة التأويل على هذا المعنى، إنما هذا اصطلاحٌ نشأ بعد ذلك، إنما الإمام أحمد -رحمه الله- يقول: (هؤلاء تأوَّلوه على غير تأويله). يعني: حملوه على غير المحمَل الصحيح، وفسَّروه بمعانٍ لا يدل القرآن عليها، وهذا ينطبق على أهل التأويل المذموم؛ لأنهم في حقيقة الحال تأوَّلوه على غير تأويله، فهو يشملهم بكل تأكيد، لكنه أعلم من ذلك، كل من تكلَّم في القرآن بغير الحق، فلا شك أنه قد تأوله على غير تأويله.

ونبَّه المؤلف -رحمه الله- أن الإمام أحمد -رحمه الله- لم ينف مطلق التأويل، إنما نفى المذموم منه، ومراده أنه لم ينفِ التأويل الذي هو التفسير هكذا بإطلاق، إنما نفى التأويل المذموم؛ يعني التفسير المذموم، وإلا فالتأويل الصحيح لاشك أنه ممدوح، وصاحبه محمود، ولا يمكن أن يُراد بكلام الإمام أحمد -رحمه الله- ردُّ التأويل بهذا المعنى.

كما نبه -رحمه الله- على ما سبقت الإشارة إليه من أن التأويل يرِد في اللغة والمراد: الحقيقة التي يؤول إليها الشيء، ومن ذلك ما استأثر الله -سبحانه وتعالى- بعلمه، ومن ذلك كيفية صفات الله -سبحانه وتعالى- وكُنهه. وقل مثل هذا في حقائق اليوم الآخر، وما يكون في الجنة والنار، وما إلى ذلك.

قال -رحمه الله-:

ومن لم يعرف هذا اضطربت أقواله، مثل طائفةٍ يقولون: إن التأويل باطلٌ، وإنه يجب إجراء اللفظ على ظاهره؛ ويحتجون بقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾[آل عمران:٧] ويحتجون بهذه الآية على إبطال التأويل.

وهذا تناقضٌ منهم؛ لأن هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلًا لا يعلمه إلا الله، وهم ينفون التأويل مطلقًا.

يقول المؤلف -رحمه الله-: (**ومن لم يعرف هذا اضطربت أقواله**)؛ يعني من لم يعرف التأويل بالمعنى اللُغوي الصحيح والذي جاء في القرآن فإنه يقع في الاضطراب والخطأ، ومن ذلك هؤلاء الذين قالوا: إنَّ تأويل الآيات والأحاديثِ باطلٌ، لكنهم يحتجون على هذا بقوله تعالى: **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾**[آل عمران:٧]**،** فالآية أثبتت تأويلًا، وهم يقولون: إنَّ التأويل باطلٌ، وهذا لاشك أنه تناقضٌ، فهم نفوا شيئًا والآية أثبتته مع أنهم يحتجون على نفيهم بهذه الآية.

هم يقولون: إن التأويل باطلٌ، والدليل على ذلك قوله تعالى: **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾**[آل عمران:٧]**،** والآية صريحةٌ في إثبات أن ثمة تأويلًا، ولكن يعلمه الله -سبحانه وتعالى-.

وهذه الآية سبق بيان المراد منها، وعرفنا أن التأويل فيها يجوز أن يُراد به: التفسير، وهذا إذا قرأنا بقراءة الوصل؛ **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾**[آل عمران:٧]، وهذه قراءةٌ قرأ بها كثيرٌ من السلف -رحمهم الله-، وهي مرويةٌ عن ابن عباس -رضي الله عنهما-، ومجاهدٍ، وغيرهما من السلف.

وتحتمل الآية أن يكون التأويل فيها إنما هو: الحقيقة التي يؤول إليها الشيء، وهذا يتوجه على قراءة الوقف، **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾**[آل عمران:٧] هذا تأويلٌ استأثر الله

-سبحانه وتعالى- به، وعرفنا محمَل ذلك -كما ذكرته لك قريبًا-، فهذا التأويل الذي هو الحقيقة التي يؤول إليها الشيء، هو فيما اختص الله -سبحانه وتعالى- بعلمه.

قال -رحمه الله-:

وجهة الغلط أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو، وأما التأويل المذموم والباطل فهو تأويل أهل التحريف والبدع، الذين يتأولونه على غير تأويله، ويدّعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليلٍ يوجب ذلك، ويدّعون أن في ظاهره من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل! ويصرفونه إلى معانٍ هي نظير المعاني التي نفوها عنه! فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه، فإن كان الثابت حقًا ممكنًا كان المنفي مثله، وإن كان المنفي باطلا ممتنعًا كان الثابت مثله.

يقول المؤلف -رحمه الله-: إن هؤلاء الذين أطلقوا بُطلان التأويل، أرادوا بهذا الردَّ على مقالة المؤولة الذين قالوا بالتأويل، والتأويل الذي قالوا به هو المعنى الاصطلاحي المتأخر حملُ اللفظ على الاحتمال المرجوح لا الراجح لدليلٍ يقترن به.

يقول: هؤلاء يرون على مذهب أهل التأويل، فيقولون: إن تأويلكم باطل غير صحيح، فاقتضى هذا أن يستطرد المؤلف -رحمه الله-، ويُبيِّن مذهب هؤلاء المؤولة، وهذا ما تكلم فيه المؤلف -رحمه الله- كثيرًا، ومضى في الدروس الماضية شرح كلامه، وأن هؤلاء يُؤولون نصوص الصفات بمعانٍ يلزمهم في هذه المعاني التي أوَّلوا إليها نظير ما فروا منه، هذا الذي أراد المؤلف -رحمه الله- أن يُشير إليه في هذه الإشارة العابرة.

هذه الجملة معترضة استطرادية، أراد فيها أن يُبيِّن ما هو هذا التأويل، يقول: هؤلاء الذين يُؤولون نصوص الصفات، ويزعمون أنهم ملجأون إلى التأويل؛ لأجل دفع شبهة التشبيه، فيقولون: نحن نؤوِّل، فأوَّلوا مثلًا قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[طه:٥] باستولى، المؤلف يقول: أنتم ما صنعتم شيئًا، إذا كان استوى هذه الكلمة تقتضي التشبيه، فاستولى تقتضي التشبيه أيضًا، وهذا لازمٌ لهم في كل المعاني التي ذكروها في تأويل نصوص الصفات.

كل معنىً أوَّلوا إليه آيات الصفات، فإنَّهم ملزمون فيه بنظير الشيء الذي فروا منه، إن كانوا فروا من إثبات نصوص الصفات لأجل أنهم يدَّعون أنها تُوهم التشبيه، فإننا نقول:

والمعنى الذي أَوَّلتم إليه يقتضي التشبيه، فإذا كان الأول باطلًا فالثاني باطل، وإذا كان الثاني حقًا فالأول حقًا. إذا كان الثاني لا يقتضي التشبيه، فالأول لا يقتضي التشبيه.

إذن تأويلكم هذا لم يزِد إلا أنه انتهاكٌ لحرمة النصوص، وقولٌ على الله بغير علم، وهذا وجهٌ إن تأملته كان كافيًا بنقض مذهب التأويل من أصله.

تأمل هذا -يا رعاك الله- في عامة ما يذكره المؤوِّلة في هذه المعاني التي يذكرونها في تأويل الصفات تجد أنها لازمةٌ لهم، هذه الجملة التي ذكرها المؤلف -رحمه الله- لازمةٌ لهم ولابد، ولا حيلة لهم معها.

قال -رحمه الله-:

وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقًا، ويحتجون بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾[آل عمران:٧] قد يظنون أنّا خُوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد، أو بما لا معنى له، أو بما لا يُفهم منه شيء.

الآن يعقد المؤلف -رحمه الله- هذه المقابلة بين مذهبي المؤوِّلة والمفوِّضة، وهذان المذهبان أشهر ما ذهب إليه المخالفون لأهل السنة والجماعة في باب الصفات، أشهر الفِرق التي فارقت السنة في باب الصفات، هما: المؤوِّلة، والمفوِّضة.

والمؤوِّلة والمفوِّضة فريقان متفقان على شيء، مختلفان في شيء، وهذه مسألةٌ سبق بيانها في دروسٍ سابقة، وأُعيدها على وجه الإيجاز.

المؤوِّلة والمفوِّضة متفقان على شيء، مختلفان في شيءٍ آخر.

كلا الفريقين يتفقوا على أن هذه النصوص الواردة في صفات الله -سبحانه وتعالى-، لا يجوز أن تُجرى على ظاهرها، بمعنى لا يجوز أن يُثبت لله -سبحانه وتعالى- ما جاء فيها من صفاتٍ لله -سبحانه وتعالى- على الظاهر المعروف في لغة العرب. بمعنى: لا يجوز أن يُقال عند الفريقين: إن الله -عز وجل- استوى حقيقةً، ويُؤخذ هذا من سبع آياتٍ في كتاب الله -عز وجل- فيها استواءه سبحانه على العرش. كِلَا الفريقين يقولون: لا يجوز إثبات صفة الاستواء لله -سبحانه وتعالى-.

والحُجة عند الفريقين واحدة، وهي أن إثبات الاستواء لله -عز وجل- يقتضي التشبيه، فالاستواء كما يزعمون من صفات الأجسام، ولذلك فإثباته لله -عز وجل- يقتضي التشبيه.

وافترقوا بعد ذلك؛ أمَّا المؤوِّلة، فقالوا: إن هذه الكلمة وهي استوى لابد أن يكون لها معنى، فالله -عز وجل- ما أنزل علينا كتابًا هو من قبيل الطلاسم، أو الألغاز والأحاجي، إنما أنزل كتابًا معلوم المعنى نتدبره، ونفقه معناه، ونعمل بمقتضاه، ونُصدِّق بأخباره.

وبالتالي فلابد أن نكدَّ أذهاننا ونجتهد حتى نصل إلى المعنى الذي أراده الله -سبحانه وتعالى-، فذهبوا إلى تأويل هذه الكلمة بـ:(استولى)، هذا مذهب المؤوِّلة، وسبق الكلام عن أنه مذهبٌ باطل، ويقتضي أن الله -سبحانه وتعالى- أخبرنا في ظاهر كلامه الذي أنزله هدىً بما يقتضي ضلالنا بل كفرنا، مع عدم البيان.

النبي -صلى الله عليه وسلم- يتلو على المؤمنين هذا القرآن، ويُبلِّغ ما أوحاه الله إليه، ومع ذلك يُؤخر البيان، بل لا يُبيِّن البتة، ولا يقول إن هذه النصوص تقتضي تشبيهًا ولها محملٌ آخر هو كذا وكذا، وهذا من ظنه في رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقد ظن أمرًا عظيمًا. هذا على كل حال الفريق الأول.

أما المفوِّضة، فإنهم قالوا: نحن لا نُثبت من هذه الآية صفةً لله -عز وجل- للشُبهة التي سبقت، لكننا مع ذلك نقول: إنَّ هذا الكلام، وهو قوله: استوى على العرش، كلامٌ غير مفهومٍ لنا، هذا متشابه؛ يعني غامض المعنى، الله أعلم بما أراد، إنما بالنسبة لنا، هذا كلامٌ لا يُفهم منه شيء، ولا يُمكن الوصول إلى معناه، إنما هو شيءٌ استأثر الله -عز وجل- بعلمه.

وكلا الفريقين ردَّ على الآخر، هؤلاء المفوِّضة لما قالوا: إن هذا الكلام لا سبيل إلى علمه، إنما هو متشابهٌ استأثر الله بعلمه، قالوا: وهذا الذي يعلمه الله، وهو الذي أراده من هذه الآية ليس هو ظاهرها قطعًا، إنما هو شيءٌ آخر خلاف الظاهر؛ يعني: أن لها تأويلًا، لكن لا يعلمه إلا الله.

أعود فأقول: إنَّ كلا الفريقين ردَّ على الآخر، المؤوِّلة قالوا للمفوِّضة: أنتم بهذا تزعمون تجهيل النبي -صلى الله عليه وسلم-، وتجهيل السلف الصالح، وأنهم كانوا يقرأون ما لا يفهمون، بل إنَّ النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يتكلم بما لا يفهم؛ لأنهم يطردون هذه القاعدة في كل نصوص الصفات، حتى التي في السنة. يعني النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يُحدِّث أصحابه بحديث النزول، نزول الله -عز وجل- إلى سماء الدنيا إذا بقي ثلث الليل الآخر، وحدَّث بهذا مرات، وحمل هذا عنه عشرات الصحابة، وهو لا يعلم ما

يقول، ولا يفهم الشيء الذي يتكلم به، وحاشا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من ذلك، فقولكم يا معشر المفوِّضة قولٌ باطل.

فرد المفوِّضة فقالوا: وأنتم حينما زعمتم أنَّ لهذا الظاهر الذي نفيتم تأويلًا ذكرتموه، أنتم بهذا قائلون على الله بغير علم، من أين لكم؟ ما الحُجة عندكم أن الله أراد بكلمة (استوى): (استولى)؟ وأنه أراد باليد: الذات أو النعمة؟ وأنه أراد بالنزول نزول أمره، أو نزول ملكٍ من ملائكته؟ أنتم مُدَّعون لا غير، هذا الذي تذكرون دعوى تدَّعونها، لا برهان عليها ولا دليل، إذن أنتم تقولون على الله بغير علم، وهذا منكر.

والحق أن كلا الفريقين أصاب، وكلاهما أخطأ؛ أخطأ المؤوِّلة حينما قالوا في كتاب الله، وفي صفات الله بغير علم، وأخطأ المفوِّضة حينما زعموا أن كتاب الله -سبحانه وتعالى- فيه متشابهٌ مطلق؛ بمعنى: أن الله -عز وجل- أنزل كلامًا هو من قبيل الكلام الأعجمي الذي لا سبيل إلى فهمه، مع أنه أمر بتدبره، وأمر بأن يُعقل، ويسره للذِكر.

وأصاب المؤوِّلة حينما ردوا على المفوِّضة، وأصاب المفوِّضة حينما ردوا على المؤوِّلة، والحق المحض كان مع أهل السنة والجماعة الذين جانبوا الفريقين، وأثبتوا لله -سبحانه وتعالى- ما أثبت الله لنفسه، وهو أعلم بنفسه، وما أثبت له رسوله -صلى الله عليه وسلم- وهو أعلم الخلق به.

وعليه، فهذه النصوص ما دلت عليه من ثبوت الصفات لله -عز وجل- حقٌّ لاشك فيه، يجب اعتقاده، ويجب تصديقه مع تنزيه الله -عز وجل- عن مشابهة المخلوقين، فيكون مذهب أهل السنة والجماعة هو الحق الذي لا لبس فيه ولا خطأ.

المقصود أن هذا المذهب الذي يُشير إليه المؤلف -رحمه الله- ويُبيِّن الآن استدلالهم عليه هو مذهب المفوِّضة، ولعلنا نبسط القول في هذا المذهب بعض البسط؛ لأنها فرصةٌ سانحةٌ لهذا، فما أكثر الذين تأثروا بمذهب التفويض، والتبس عليهم بمذهب السلف حتى ظنوه هو مذهب السلف.

والحق أن بين المذهبين كما بين المشرقين، مذهب السلف بريءٌ كل البراءة من هذا المذهب المبتدع الذي هو مذهب التفويض.

يستدل المفوِّضة على مذهبهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾[آل عمران:٧]، ما هو هذا الذي لا يعلم تأويله إلا الله؟ المتشابه في كتابه، ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[آل عمران:٧] هذه المتشابهات لا يعلمها إلا الله.

والقوم بنوا استدلالهم على مقدماتٍ ثلاث، انتبه لها:

أولًا: أنهم أوجبوا الوقف على اسم الجلالة، قالوا: لا يجوز إلا أن تقِف على اسم الجلالة فتقول: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾[آل عمران:٧] ثم تستأنف فتقول: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾[آل عمران:٧].

المقدمة الثانية: أنهم ادَّعوا أنَّ آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، ومعنى التشابه هنا الذي أرادوه هو غموض المعنى، وعدم تميزه أو إدراكه، آيات الصفات عندهم من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، هذه آياتٌ غامضة المعنى نقرأها، ولا سبيل إلى فَهْمِ معناها، نقرأها نعم للتبرُّك، نكسب الأجر.

أما أننا نجلس نتدارس كتاب الله، ومن ذلك آيات الصفات، هذا أمرٌ ممنوعٌ عند هؤلاء، تدَّبر ما شئت إلا آيات الصفات، بمعنى تدبَّر ما شئت إلا أشرف ما في القرآن، وأعظم ما في القرآن، وهو ما تعلَّق بالإخبار عن الله -سبحانه وتعالى-، هذا لا سبيل إل تدبُره، هذا متشابه.

المقدمة الثالثة: أنهم فسروا التأويل بالمعنى الاصطلاحي عند المتأخرين، وهو حمل اللفظ على الاحتمال المرجوح لا الراجح. قالوا: إذن هناك معنى خلاف الظاهر هو التأويل، وهذا مما استأثر الله -عز وجل- بعلمه.

إذن هذه مقدماتٌ ثلاث:

أولًا: وجوب الوقف على اسم الجلالة.

ثانيًا: أن آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلمه أحدٌ من البشر إنما هو إلى الله.

وظواهر النصوص -**هذه المقدمة الثالثة**- ليست على ظاهرها، بل لها تأويلٌ على خلاف ظاهرها، وهو مما استأثر الله -عز وجل- بعلمه.

كانت النتيجة بعد كل هذا آيات الصفات ليست على ظاهرها، ولا يجوز تفسير معناها، ويجب اعتقاد أن لها تأويلًا على خلاف ظاهرها، ويجب اعتقاد أن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله، هذا هو المنهج الذي سلكه المفوِّضة في الاستدلال على مذهبهم، وقد أخطأوا في المقدمات الثلاث جميعًا، وإذا سقطت المقدمة سقطت النتيجة.

أولًا: دعواهم وجوب الوقف على اسم الجلالة لا يُسلَّم، بل يجوز الوقف، ويجوز الوصل، وكلا الأمرين قد قال به السلف -رحمهم الله-.

ثانيًا: دعواهم أن آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، هذا القول فيه خطأٌ من جهتين: **أولاً:** أن هذا مبنيٌّ على أن في كتاب الله -عز وجل- ما لا سبيل إلى عِلم معناه -انتبه لهذا-، قولهم: آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، هذا فرعٌ عن القول بأن في كتاب الله -عز وجل- ما لا سبيل إلى علمه؛ يعني في كتاب الله ما هو متشابهٌ تشابهًا مطلقًا؛ يعني أنه غامضٌ على جميع العالمين، لا سبيل البتة إلى فهمه، وهذا خطأ، بل هذا خطأٌ كبير.

الله -عز وجل- أنزل هذا الكتاب، وجعله بلسانٍ عربيٍّ مبين، جعله عربيًّا ليُعقل، ﴿**قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[يوسف:٢]، الله أمر بتدبُّره، الله جعله بيانًا، ومبينًا، وتبيانًا، وذمَّ من لم يتدبره، ﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ**﴾[محمد:٢٤]، ﴿**أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ**﴾[المؤمنون:٦٨].

وأخبر أنه أحسن تفسيرًا، وأنه ميسرٌ للذِكر، ومع كل هذا يمتنع أشد الامتناع أن يُقال: إن في كتاب الله -عز وجل- ما هو من قبيل الطلاسم، ومن كلامٍ أعجمي لا يفهمه من يعرِف لغة العرب، إنما يقرأه فقط للبركة، ولاكتساب الأجر لا أكثر، هذا قولٌ في غاية البطلان، ويستلزم أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يتلو ما لا يعرِف، وهكذا أصحابه

-رضي الله عنهم-، وهذا فيه نسبة التجهيل إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، وإلى أصحابه -رضي الله عنهم-.

إذن هذا من القول الباطل.

قد يقول قائل: وماذا أنت قائلٌ في الحروف المقطعة في أوائل بعض السور؟ ﴿ألم﴾، ﴿حم﴾، ﴿كهيعص﴾، ﴿ن﴾، ﴿ق﴾، ماذا تقول؟ هل يُمكن لك أن تُفسر هذه الحروف، أو إنك قائلٌ: الله أعلم بمعناها؟ والجواب عن هذا أن يُقال:

أولًا: إن من السلف -رحمهم الله- من خاض في الكلام عن المراد بهذه الحروف، فبعضهم قال مثلًا في قوله تعالى: ﴿**الر**﴾[هود:١] أنا الله أرى، إذن لا يُسلَّم لكم أن في القرآن ما أجمع الناس على أنه لا سبيل إلى العلم به.

ثانيًا: أن يُقال لهم: هذه -يا هداكم الله- حروف، والحروف لا سبيل إلى معرفة معناها، بل لا يُطلب لها معنى عند أحدٍ من العقلاء، الحروف لا يُطلب لها معنى عند أحدٍ من العقلاء، المعنى إنما يُطلب من الكلام، والكلام -كما قال ابن مالك-:

كلامنا لفظٌ مفيدٌ كاستقِم   اسمٌ وفعلٌ ثم حرفٌ الكلِم

الحرف هنا ليس الحرف الأول، الحرف الذي سيق لمعنى كما يقول سيبويه -رحمه الله- في ((كتابه))؛ يعني (في، وعن، ولم) وما إلى ذلك، هذا ليس الذي نتكلم عنه، نحن الآن نتكلم عن الحروف الهجائية (أ، ب، ت، ث....إلى آخره) هذه الحروف ولا يطلب لها عاقلٌ معنى، لا في لغة العرب، ولا في غير لغة العرب.

ولذا إذا قال لنا قائلٌ: ما معنى هذه الحروف؟ ما معنى (ألم)؟ نقول: وما معنى (ب، ت، ث، ج، ح، ج) هذه حروف، وأنت تقرأها حروفًا، لا تقرأها (ألم، حم، كهيعص) لو كنت تقرأها بهذا الشكل على أنها كلمة، أقول لك: حُجتك قوية، لكن أنت تقرأها الآن حروفًا.

هذه الآيات البحث فيها ليس في المعنى، وإنما البحث فيها في الحِكمة -انتبه- البحث في هذه الآيات إنما هو في الحكمة من إنزالها، وليس في معناها، فهذه حروف، والحروف لا

يُطلب لها معاني، إنما البحث فيها في شأنٍ آخر، وهو ما الحكمة من إنزالها؟ والبحث في الحكمة ليس هو البحث في المعنى، هناك فرقٌ بين الأمرين.

والحكمة قد نصل إليها، وقد لا نصل إليها؛ كالشأن في بقية الأمور التي يُخبر الله -سبحانه وتعالى- بها، أو يحكم الله -عز وجل- بها، أو يخلقها، أو يُقدِّرها -سبحانه وتعالى.

إذن البحث في الحكمة شيء، والبحث في المعنى شيءٌ آخر، وهذه الآيات مجالها الحكمة، وليس مجالها المعنى.

إذن عودًا على بدأ، هذه الدعوى باطلة، أن في القرآن ما لا سبيل إلى فهم معناه، بل كل القرآن مما يُمكن فَهم معناه، كل القرآن من الفاتحة وإلى الناس، كله مما يُمكن فَهم معناه، وهذا مما أجمع عليه السلف.

ويبقى بعد ذلك أننا نقول: يمكن فهم معناه، ولسنا نقول: عن كل فردٍ من المسلمين عالمٌ بكل القرآن، فمعناه مفهومٌ للمجموع لا للجميع، معنى القرآن مفهومٌ للمجموع، مجموع المسلمين يُمكن لهم أن يفهموا القرآن، وفيهم من يفهم القرآن بالنسبة لمجموعهم، وليس لجميعهم، ليس لكل فرضٍ فرض إثبات هذا الأمر وهو فَهم القرآن، هناك عالمٌ وهناك جاهل، لكن حتى الجاهل الذي لم يفهم آيةً أو آيات، من الممكن أن يعلمها، لو سأل وبحث فيمكن أن يصل على علم ما جهل.

إذن لا يمكن أن نقول: إن في القرآن ما لا سبيل إلى فهمه البتة. هذا **الأمر الأول.**

ثانيًا: سلمنا لكم جدلًا أن في القرآن ما لا سبيل إلى العلم بمعناه، تنزلنا وقلنا: كلامكم صحيح، لكن ما دليلكم على أن آيات الصفات من هذا المتشابه؟ لماذا أدخلتم آيات الصفات في هذا الذي تذكرون وهو المتشابه المطلق؟ ما دليلكم على ذلك؟ أجاء في كتاب الله؟ أجاء في سنة رسوله -صلى الله عليه وسلم-؟ أقال هذا أبو بكرٍ، أو عمر، أو ابن مسعود، وابن عمر؟ الجواب: لا، وفتِش إن شئت، حينما تجد هذا الكلام كثيرًا في كتب المتكلمين، تطلب دليلًا واحدًا، لا تجد إلا مجرد الدعوى، يقولون: ﴿**مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾[آل عمران:٧] ومنها آيات الصفات.

تقول له: قِف، وأخبرني ما دليلك على أن آيات الصفات منها؟ لمَ لا يكون المراد آيات الصلاة، أو آيات الصيام، أو آيات الحج؟ لمَ؟ يعني حينما تأتي إلى آياتٍ متماثلة، كلها نزلت في كتاب الله، أليس كذلك؟ كلها من القرآن، فتأتي فتخص بعضها بأنها متشابهٌ لا سبيل إلى علمه، أليس من حقي أن أقول بمثل ما تقول؟ إذا كانت المسألة تحكُم، ودعوى بغير دليل، فأنا لي الحق أن أقول: لا، المتشابه إنما هو آيات الصلاة، وكل جوابٍ تُجيب به، أو ترد به عليَّ هو جوابي عليك في قولك.

إذن القوم في قولهم: إن آيات الصفات هي المتشابه الذي استأثر الله -عز وجل- بعلم تأويله، هذه دعوى لا دليل عليها، والمتقرر في فن الجدال أن الدعوى المجردة يكفي في ردها عدم التسليم بها.

المقدمة الثالثة: قالوا: إن قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾[آل عمران:٧]؛ يعني الاحتمال الذي هو على خلاف ظاهر آيات الصفات، شيءٌ استأثر الله -عز وجل- بعلمه، فنقول لهم: هذا قولٌ باطل؛ لأنه حملٌ لآيات القرآن على اصطلاحاتٍ حادثة، وهذا مسلكٌ بالاتفاق باطل.

ليس في لغة العرب وقت نزول القرآن وما قبل أن التأويل هو بهذا المعنى، ولا يستطيعون أن يُثبتوا شاهدًا واحدًا من كلام العرب الذين يُحتج بقولهم على هذا، إنما قلت لك -يا رعاك الله-: العرب تكلموا بلفظ التأويل وهو ما جاء في القرآن بالمعنين الذين ذكرناهما قبل قليل.

أما أن نقول: إن صرف اللفظ عن ظاهره إلى غيره، أو حمل الكلام على الاحتمال المرجوح دون الراجح إلى آخر ما يذكرون، هذا اصطلاحٌ اصطلحوا عليه. يعني حينما نقول: حديثٌ مرفوع، أو حديثٌ موقوف، في علم المصطلح هذا نقول اصطلاح عند المحدثين، بمعنى: هذا شيءٌ تواضع عليه المحدثون، فإذا قالوا: حديثٌ مرفوع، يُريدون به شيئًا خاصًا وهو الكلام المضاف إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

إذن لو وجدنا كلامًا للعرب، أو نفرض أننا وجدنا هذه الكلمة في النصوص، هل نحملها على هذا الاصطلاح وهو متأخر؟ الجواب: لا.

كذلك إذا قيل: موقوف، الموقوف لو جاء في النصوص كلمة موقوف، هل نقول: المراد هو الكلام المضاف إلى صحابي؟ الجواب: لا، هذا موقوفٌ باصطلاحٍ عند المحدثين، ليس هو الاصطلاح، أو ليس هو الكلام، أو من الكلام الذي نزل القرآن به، بلغته، بلغة العرب الذين يُحتج بقولهم.

إذن، كلمة التأويل التي حملوا هذه الآية عليه -أعني المفوِّضة- نقول: هذا اصطلاحٌ حادِث، ولا يجوز حمل القرآن على الاصطلاحات الحادثة، فتبيَّن لنا أن هذا المذهب إنما انبنى على ثلاث مقدماتٍ غير صحيحة، وبالتالي أصبح مذهبًا باطلًا.

ومما يُرشدك -يا رعاك الله- إلى بُطلانه، أن تتأمل معي في هذا المذهب، وهو مذهب المفوِّضة، تدري ما حقيقة هذا المذهب؟

حقيقة هذا المذهب ما يأتي:

أولًا: أن الله -سبحانه وتعالى- أنزل على المؤمنين كتابًا، أمر بتدبُره، والرد إليه، واتباعه، والعمل بما جاء فيه.

ثم ثانيًا: أنزل فيه ما لا سبيل إلى فهمه، جعله من قبيل الطلاسم والأحاجي مع أنه وصفه بأنه أحسن تفسيرًا، وأنه تبيان، وبيان، ومبين، وأنه ميسَّرٌ للذِكر، وأنه قرآنٌ عربيٌّ ليُعقل، ومع ذلك فيه بل في شطرٍ كبيرٍ منه، ليس في موضع ولا موضعين، ولا ثلاثة، ولا عشرة، ولا عشرين، ولا مئة، ولا مئتين، في مواضع كثيرة كان مجهول المعنى، بل في أشرف ما دل عليه وهو ما يعرِف العباد به ربهم -سبحانه وتعالى-، فيُحبوه، ويُقبلوا على عبادته، ويرجونه، ويخافون منه، ويتوكلون عليه، كل هذه الآيات الواردة في هذا المعنى، وهي المتعلقة بالصفات الخبرية عندهم كانت مجهولة المعنى.

بل -**وهو الأمر الثالث**- كان في ظاهر هذا القرآن ما يُؤدي إلى إضلال العباد، بل كفرهم، لو سبق إلى أذهانهم وقلوبهم اعتقادُ هذا الظاهر، لضلوا بل كفروا؛ لأنهم يعتقدون أن ظاهرها تشبيه، فمن اعتقده ضلَّ بل كفر.

وبعد هذا أُمرنا **رابعًا** بأن نعتقد أن لهذا الكلام حقيقة خلاف الظاهر، ومعنى لم يُبينه الله لنا، إنما استأثر به -سبحانه وتعالى-، الظاهر ضلال، والحق مجهول، سبحان الله العظيم!، الظاهر ضلال، والحق مجهول، والعباد مطالبون بالتدبُّر والتلاوة والاتباع، سبحان الله العظيم!. أرأيت قولًا في الفساد كهذا؟

إذن، هذا هو مذهب المفوِّضة، وهو مذهبٌ مردودٌ نقلًا وعقلًا:

أمَّا من جهة النقل:

- فيرد هذا المذهب كل آيةٍ أمرت بتدبُّر كتاب الله.
- ويردُّ هذا المذهب كل آيةٍ ذمت من لم يتدبر كتاب الله.
- ويردُّ هذا المذهب كل آيةٍ دلت على أنه بيانٌ، ومبينٌ، وتبيان.
- ويردُّ هذا المذهب كل آيةٍ دلت على أنه أحسن تفسيرًا.

ويدل على بُطلان هذا المذهب:

- كل آيةٍ دلت على أنه نزل بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ ليُعقل.
- ويردُّ هذا المذهب كل آيةٍ دلت على أنه ميسرٌ للذِكر.

ويدل على بُطلانه أدلةٍ كثيرة.

أما من جهة العقل:

- فيردُّ هذا المذهب قاعدة تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

النبي -صلى الله عليه وسلم- هو المبلِّغ، وهو المبيِّن، وقد قام عليه -عليه الصلاة والسلام- بما أُمر به حق القيام، ونشهد بهذا يا معشر المسلمين أم لا؟ إي وربي إننا لنشهد أنه بلَّغ البلاغ المبين -اللَّهم صلِ وسلِّم عليه-. وبناءً على هذا يجب أن يُعتقد أن تأخير البيان عن وقت الحاجة في حقه لا يجوز، ومذهبهم مبنيٌّ على أن البيان قد تأخر، بل عُدِم منه -صلى

الله عليه وسلم-، التحق بالرفيق الأعلى -عليه الصلاة والسلام- وما بيَّن لنا ما هو الحق في هذه النصوص مع أن ظاهرها قد يقرأه جاهلٌ، أو قليلُ علمٍ، صغير أو كبير، متعلم أو غير متعلِّم، فيضِل، ومع ذلك النبي -صلى الله عليه وسلم- لا يُبيِّن البيان المبين، وهذا في غاية البطلان، وحاشا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من ذلك.

ويرد على هذا المذهب **ثانيًا:** أنه يستلزم القدح في القرآن، فإنه إذا كان موصوفًا بتلك الصفات العظيمة، وأنه هدى، وأنه بشرى للمسلمين، وأنه كتابٌ مبين، وأنه يهدي إلى الحق، ثم بعد ذلك فيه تلك الآيات التي ظاهرها يقود ويجر إلى الكفر، هذا قدحٌ في القرآن، هذا تناقض، لا يمكن أن يكون بهذه المثابة، وهو قد أُنزل للهداية، والله -جلَّ وعلا- جعل هذا القرآن سببًا للهداية، مع شقيقته السنة ﴿**إِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي**﴾[سبأ:٥٠].

وهذا المذهب يرده أيضًا من جهة العقل **الأمر الثالث:** وهو القدح في حكمة الله -عز وجل-، حيث أنزل قرآنًا وصفه بتلك الصفات، وأخبرنا أنه يُريد ليُبيِّن لنا، وأنه يُبيِّن لنا كي لا نضِل، ﴿**يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا**﴾[النساء:١٧٦]، ومع ذلك في شطرٍ كبيرٍ منه، وآياتٍ كثيرةٍ فيه ظاهرها يقتضي التشبيه الذي هو ضلالٌ أو كفر.

كما أن هذا المذهب يرده **أمرٌ رابع** وهو أنه يستلزم الطعن في رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من جهة التجهيل، فكان يقرأُ ما لا يفهم، بل كان يتكلم هو بما لا يفهم؛ لأنهم يقولون: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾[آل عمران:٧].

إذن حتى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لا يعلمه، فكان يُخبرنا بأحاديث، ويُبلغنا آيات هو لا يعلم معناها، وأيُّ قبحٍ أعظم من هذا القبح؟!

ويلزم من هذا **أمرٌ خامس** وهو الطعن في أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من جهتين:

أولًا: من جهة أنهم كانوا لا يعلمون الكتاب إلا أمانيّ، ويتلون شيئًا لا يفهمون منه شيئًا.

أو -**وهذا الأمر الثاني**- أنهم قد خاضوا بالباطل في تفسير القرآن، فإنهم كانوا يُفسرون القرآن جميعًا، ولا يتحاشون منه شيئًا، مرَّ بنا أثر مجاهد -رحمه الله-، وأنه عرض القرآن على ابن عباسٍ -رضي الله عنهما- مرةً أو مرتين أو أكثر، وكان يقف ابن عباسٍ عند كل آية، وما كان يتحاشى آيات الصفات، وابن عباسٍ -رضي الله عنهما- يُجيب، ويُبيِّن، ويُفسِّر، وكان الذي يجب عليه ألا يقفُو ما ليس له به علم، لكنه كان يتكلم بمقتضى مذهبهم في شيءٍ لا يعلمه، بل لا يجوز له أن يتكلم فيه، وهذا طعنٌ في أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم ورضي الله تعالى عنهم-.

أخيرًا: يردُّ هذا المذهب اللوازم الباطلة التي تلزم منه، وهو:

أولًا: أنَّ ترك الناس بلا قرآن، والاكتفاء بما يهتدون إليهم بعقولهم خيرٌ من أن يُنزل عليهم قرآن يقودهم إلى الضلال، ويجرهم إلى الكفر بالله -سبحانه وتعالى-، فيعتقدون تجسيمه كما يقولون، وتشبيهه بخلقه.

إذن كان ترك الناس بلا قرآنٍ خيرًا لهم، مع أن الله -سبحانه وتعالى- يقول: ﴿**طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى**﴾[طه: ١-٢]. القرآن ما جاء شقاءً للناس، إنما جاء هدىً، وسعادةً، وبُشرى لهم.

ويستلزم هذا المذهب **أمرًا ثانيًا**: وهو فتح باب الانسلاخ من الشريعة، إن دعوى أنَّ آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله، ولا يجوز الخوض في تأويله؛ لأنه مما استأثر الله به، دعوى يُمكن أن يُقال نظيرها في غير باب الصفات.

فيُمكن لكل أحد أن يأخذ طائفةً من آيات القرآن، وأحاديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ثم يقول: يا معشر المسلمين، حذارِ من أن تفهموا من هذه النصوص ظاهرها.

إذا قرأت: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾[النور:٥٦] مثلًا، فاعلموا أن هذا من المتشابه الذي قال الله فيه: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾[آل عمران:٧].

لماذا يا معشر المفوِّضة يجوز لكم ما لا يجوز لغيركم؟ لماذا؟ إذا كانت المسألة بالدعاوى، فيُمكن لكل أحد أن يدَّعي كما تدَّعون، أليس كذلك؟ فأمسكوا، اقرأوا فقط:

﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾[النور:٥٦] واحتسبوا في ذلك الأجر وتبرَّكوا بهذه القراءة، لكن إياكم أن تفهموا لها معنى فضلًا عن أن تعملوا بها؛ لأنها متشابه، لماذا؟ هكذا أرى كما أنكم هكذا رأيتم، دعوى بدعوى.

ويأتي شخصٌ ثالث فيقول: وأنا أرى أن تُمسكوا عن فَهم وإدراك كل النصوص التي جاءت في اليوم الآخر، هذا من المتشابه، إياكم أن تظنوا أن هناك جنة ونار، أو أن في الجنة أنهارًا ولحمًا، وأشجارًا، وفاكهة، وحورًا إلى آخره، هذا يا جماعة كلام مجهول المعنى، إذا قرأتموه فأمسكوا أعينكم وأذانكم وقلوبكم عن فَهم شيءٍ منه، هذا متشابه، نقرأه للبركة فقط.

طيب هل له معنى لنا؟ ليس له معنى، طلاسم، المعنى يعلمه الله وهو خلاف الظاهر، ان يكون هناك حقيقة جنة ونار، وأنواع نعيم، وأنواع عذاب، ويوم قيامة، كل ذلك على خلاف ظاهره، ليس له حقيقة كما تفهمون، وكما تقرأون. كلا المسألة لها معاني أُخرى استأثر الله -عز وجل- بها.

أرأيت جناية هذا المذهب -مذهب المفوِّضة- ومذهب إخوانهم المؤوِّلة، كيف أنه يفتح الباب على مصراعيه إلى الانسلاخ من الشريعة بالكلية، ويكفي هذا اللازم في بيان بُطلان هذا المذهب -نسأل الله السلامة والعافية من الأهواء-.

قال -رحمه الله-:

وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقًا، ويحتجون بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾[آل عمران:٧] قد يظنون أنّا خُوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد، أو بما لا معنى له، أو بما لا يُفهم منه شيء.

والله الحقيقة هم يظنون قطعًا، فلعله أراد بـ(قد) ما يُفيد التحقيق.

وهذا مع أنه باطل فهو متناقض؛ لأنّا إذا لم نفهم منه شيئًا لم يجزْ أن نقول: له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه.

عجيبٌ والله! يقولون: هذا الكلام مجهول المعنى، كما أنك لو كنت لا تعرف لغةً من اللغات، فتكلم معك شخصٌ بهذه اللغة، لنفرض أنك لا تعلم اللغة الصينية، فحكى أمامك شخصٌ باللغة الصينية، ثم إذا بك تقول لزميلك: اعلمْ أن هذا الكلام ليس على ظاهره، هذا له تأويلٌ آخر، هل هذا الكلام مقبول؟ أيقول هذا عاقل؟ لا؛ لأن إدراك أن ثمة تأويلًا فرعٌ عن فَهم المعنى. حينما تفهم المعنى، تُدرك حينها أن الظاهر مرادٌ؛ يعني إذا قرأت أو سمعت كلامًا وفهمت معناه، تُدرك حينها، الكلام هذا يُشعرك بأنه على ظاهره، أو أن ثمة قرائن لفظية أو حالية تدل على أنه على خلاف ظاهره، لكن المهم أنك لا تقول: إنه على خلاف ظاهره إلا إذا كنت تعلم المعنى.

أما هم فيقولون: هذا الكلام لا يُفهم له معنى، ومع ذلك هو على غير ظاهره، وله تأويلٌ لا يعلمه إلا الله، هذا تناقض، والتناقض مما ينبغي أن يأباه العقلاء.

قال -رحمه الله-:

لأنّا إذا لم نفهم منه شيئًا لم يجزْ أن نقول: له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه، لإمكان أن يكون له معنىً صحيح، وذلك المعنى الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا، فإنه لا ظاهر له على قولهم، فلا تكون دلالته على ذلك المعنى دلالةً على خلاف الظاهر فلا يكون تأويلًا، ولا يجوز نفي دلالته على معانٍ لا نعرفها على هذا التقدير، فإنَّ تلك المعاني التي دلت عليها قد لا نكون عارفين بها؛ ولأنّا إذا لم نفهم اللفظ ومدلوله المراد، فلأن لا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظ أَولى؛ لأن إشعار اللفظ بما يُراد به أقوى من إشعاره بما لا يُراد به، فإذا كان اللفظ لا إشعار له بمعنى من المعاني، ولا يُفهم منه معنى أصلا، لم يكن مشعرًا بما أُريد به، فلأن لا يكون مشعرًا بما لم يرد به أَولى.

خلاصة هذا الكلام أن القوم يقولون: نصوص الصفات لها تأويلٌ -انتبه- لها تأويل، وهذا التأويل لا يعلمه إلا الله.

١- لها تأويل.

٢- هذا التأويل لا يعلمه إلا الله، وهو مخالفٌ لظاهرها.

ونقول لهم: خلاصة كلام المؤلف هاهنا:

أولًا: ما يُدريكم أن هذه الآيات مما يقبل التأويل، فضلًا عن الجزم بأن لها تأويلًا، ما يُدريكم وأنتم ما فهمتم المعنى أصلًا؟ أليس هذا فيما زعموا من المتشابه، والمتشابه هو غامض المعنى الذي لا سبيل إلى فهم معناه؟ إذن، ما دليلكم على أنَّ هذه النصوص تقبل التأويل فضلًا عن وجوب اعتقاد أن لها تأويلًا.

وأمرٌ ثانٍ: ما دليلكم على أن لها تأويلًا يُخالف الظاهر، وأنتم ما فهمتم لها معنى، لِمَ وأنتم جُهَّال؟ لِمَ لا يكون لها معنىً صحيح يُوافق الظاهر؟ أنتم تقولون: لها تأويل يُخالف الظاهر، نقول: أنتم سلمتم وحكمتم على أنفسكم بأنكم جُهَّالٌ بالمعنى، المعنى الذي يدل عليه اللفظ أنتم تجهلونه، فكيف وصلتم أن له تأويلًا بخلاف هذا الظاهر؟ لِمَ لا يكون له

معنىً صحيح موافق للظاهر؟ وهل أنتم في هذا إلا متحكمون، تدَّعون دعاوى بلا حُجة؟ والتحكُّم ممنوعٌ عند العقلاء.

قال -رحمه الله-:

فلا يجوز أن يُقال: إن هذا اللفظ متأوَّلٌ، بمعنى أنه مصروفٌ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، فضلاً عن أن يُقال: إن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله، اللَّهُمَّ إلا أن يراد بالتأويل ما يخالف الظاهر المختص بالمخلوقين، فلا ريب أن من أراد بالظاهر هذا فلا بد أن يكون له تأويل يخالف ظاهره.

هذا من إنصاف المؤلف -رحمه الله- حينما يذكر الاحتمال الذي يحتمله كلام المخالفين، وفيه شيءٌ من الحق، فإنه يُبيِّن ذلك ولا يكتمه -عليه رحمة الله-.

يقول: إن أردتم أن ظاهر النصوص هو ما يليق بالمخلوقين، ادعيتم هذه الدعوى أن ظاهر النصوص هو ما يليق بالمخلوقين، ويجب علينا حينها أن نحمل الكلام على خلاف هذا الظاهر، يجب أن نقول: إن الله -عز وجل- لا يتصف بصفاتٍ تُشابه المخلوقين، نحن ما فهمنا من هذه الظواهر في آيات الصفات إلا ما يقتضي مشابهة المخلوقين، فنحن نُريد تنزيه الله، ونقول: إنها على خلاف هذا الظاهر، ما هو هذا الظاهر؟ ما يقتضي التشبيه.

فالمؤلف -رحمه الله- يقول: نعم، هذا الذي زعمتموه أنتم ظاهرًا يجب تنزيه الله -عز وجل- عنه، ويجب ألا يُحمل هذا الكلام على هذا الظاهر الذي زعمتموه، ومع ذلك فأنتم قد أخطأتم من جهة أنكم زعمتم أن الظاهر هو ما يقتضي التشبيه، والأمر ليس كذلك، وحاشا كتاب الله أن يكون ظاهره يُفيد هذا النَجَس، أن يكون كلام الله يُفيد ظاهره هذا الرجس، وهذا الخُبث الذي هو التشبيه، حاشا كتاب الله من ذلك، حاشا كتاب الله -عز وجل- من ذلك.

أنتم لا تقبلون في أئمتكم الذين تعظمونهم أن يتكلموا بما ظاهره يقتضي الفُحش، والكلام الذي فيه الخنا، والقذارة الأخلاقية، أنتم ألستم تُنزهون كلام أئمتكم من ذلك؟ ولا يجوز بحال عندكم، أو لا تظنون أصلًا في أحدٍ من أئمتكم أنه يتكلم بكلام ظاهره الخنا والفاحشة، تقولون: هذا معليش ترى ظاهره كذا، وله باطن آخر نحمله على ما يقتضيه

حسن الظن به، أنتم لا تظنون هذا في أئمتكم، أليس كذلك؟ بل تعتقدون فيهم أن عندهم من الدين، والعقل، والعلم ما يجعلهم لا يتكلمون بهذا أصلًا، حتى ولو لم يُريدوه، مجرد كونه يُشعِر بهذا الخُبث عندكم هؤلاء الأئمة منزهون، أليس كذلك يا قوم؟ فكيف بكلام الله، فكيف بكلام رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن يكون ظاهره يُوهم ما هو أخبث وأخبث؟! وهو التشبيه الذي هو الكفر. أيُّ خبثٍ أشد من أن يُتكلم بكلام يقتضي مشابهة الله العظيم للمخلوق الحقير؟!

إذن، أنتم أصبتم في تنزيه الله -عز وجل- عن التشبيه، لكنكم أخطأتم في دعواكم أن هذا هو الظاهر، هذا ليس هو الظاهر، أنتم من أنفسكم أوتيتم، أنتم عندكم مشكلة في أنفسكم تحتاجون إلى علاج، حينما قرأتم هذه النصوص، فوقع في نفوسكم التشبيه، فأردتم دفع هذا التشبيه، عالجوا أنفسكم وإلا فلو صفت، وكانت نقية، فلا يمكن أن يقع في نفسها هذا الأمر؛ لأن الله -عز وجل- وصف نفسه بصفاتٍ أضافها إلى نفسه، ومن عظَّم الله، وقدَره حق قدره، لا يمكن مع هذا أن يقع في نفسه أن هذه النصوص تُفيد التشبيه، أو حتى تُوهم التشبيه.

قال -رحمه الله-:

لكن إذا قال هؤلاء: إنه ليس لها تأويلٌ يُخالف الظاهر، أو إنها تُجري على المعاني الظاهرة منها، كانوا متناقضين. وإن أرادوا بالظاهر هنا معنىً وهنا معنىً في سياق واحد من غير بيان كان تلبيسًا، وإن أرادوا بالظاهر مجرد اللفظ، أي تجرى على مجرَّد اللفظ الذي يظهر من غير فهم لمعناه كان إبطالهم للتأويل أو إثباته تناقضًا؛ لأن من أثبت تأويلا أو نفاه فقد فهم منه معنى من المعاني. وبهذا التقسيم يتبين تناقض كثير من الناس من نفاة الصفات ومثبتيها في هذا الباب.

يقول المؤلف -رحمه الله-: إن من هؤلاء المؤوِّلة من يقول كلامًا متناقضًا، بعضهم يقول: نصوص الصفات تُجرى على ظاهرها، ولها تأويلٌ لا يعلمه إلا الله -انتبه- تُجرى على ظاهرها، ولها تأويلٌ لا يعلمه إلا الله.

المؤلف -رحمه الله- يقول: هذا منكم تناقُض، يقول: **(لكن إذا قال هؤلاء: إنه ليس لها تأويلٌ يُخالف الظاهر)**؛ يعني عندنا، يُريد أن هذا التأويل عندنا، أو نفهمه إنما هو تأويلٌ يعلمه الله. **(أو إنها تُجري على المعاني الظاهرة منها)** الأقرب عندي -والله تعالى أعلم- ما جاء في النُسخة الأخرى كما في الهامش **(وإنها تُجري على المعاني الظاهرة منها)**. هذا الذي يتبيَّن تناقضهم، أن يقولوا: إن لها تأويلًا يعلمه الله لا نعلمه نحن، ومع ذلك تُجرى على المعاني الظاهرة منها. الأقرب أنها جملةٌ معطوفةٌ بـ(الواو)، وليس بـ(أو).

(كانوا متناقضين)؛ لأن دعواهم أن لها تأويلًا يعلمه الله لا يعلمه العباد، مع قولهم: إنها تُجرى على ظاهرها تناقضٌ واضح، إن كانت تُجرى على ظاهرها، لا يجوز أن يُقال إن لها تأويلًا، لو كانت تُجرى على ظاهرها، كيف نقول: تُجرى على ظاهرها ثم نقول: إنها على خلاف ظاهرها. يعني كأنهم قالوا: هي على ظاهرها، هي على خلاف ظاهرها، وهذا تناقض، إثباتٌ للشيء ونفيٌّ له من جهةٍ واحدة، وهذا هو التناقض.

يقول المؤلف -رحمه الله-: **(وإن أرادوا بالظاهر هنا معنىً وهنا معنىً)**؛ يعني المثبت معنى، والمنفيُّ معنىً آخر، قلنا: إن وصفكم بالتناقض أنتم بريئون منه، لكن مع ذلك أنتم

قد وقعتم في اللبس، كلامكم يُوقع في اللبس. حصل شيءٌ من اللبس في هذا الكلام، كونكم تُثبتون وتنفون، مع أنكم تقولون: إن النفي والإثبات لم يتوارد على محلٍ واحد، لكن كلامكم فيه لبسٌ للحق بالباطل.

(**وإن أرادوا بالظاهر مجرد اللفظ**)، والحق أنهم أرادوا هذا، المفوَّضة الذين ادَّعوا هذه الدعوى، ماذا أرادوا حينما قالوا: تُجرى على ظاهرها؟ أرادوا أنكم تتلونها كما جاءت، مع اعتقادكم أن المعنى على خلاف الظاهر -انتبه.

حقيقة مذهب المفوِّضة بالاتفاق فيما بينهم أنّ المعنى على خلاف الظاهر بالاتفاق؛ بمعنى كل المفوِّضة عن بَكرة أبيهم إذا جاءوا مثلًا إلى قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[طه:٥]، وقيل لهم: هل تعتقدون أن الله استوى حقيقةً؟ يقولون جميعًا: لا، الله ما استوى.

كلمة استوى على ما تقتضيه اللغة، استوى على؛ بمعنى: أنه علا وارتفع على الشيء، هذا المعنى لا يجوز أن يُضاف إلى الله -عز وجل-، المعنى في هذه الآية يجب أن يُعتقد أن الله أراد شيئًا خلاف الظاهر، هذا الظاهر لا يجوز أن يُضاف إلى الله.

لكن ما هو؟ يقولون: نُفوِّض علم ذلك إلى الله، الله أعلم، استوى ليست بمعنى علا وارتفع على الشيء، إنما يُراد بها شيءٌ آخر، ما هو؟ ما ندري، الله أعلم، هذا مذهبهم.

إذن، إذا قال منهم أحد: نُجريها على ظاهرها، ولا يجوز تأويلها، ولها تأويلٌ لا يعلمه إلا الله، يُريدون بالظاهر مجرد الألفاظ، اقرأوها كما هي، ويحملون على هذا كلام السلف: (أمرُّوها كما جاءت) والسلف ما أرادوا هذا، الإمرار في اللغة -كما تذكرون درسنا هذا في شرح الواسطية- الإمرار في اللغة هو: الإثبات، أثبتوها كما جاءت بلا كيف، أثبتوها ولا تعتقدوا لها كيفية، هكذا أراد السلف.

(أمرُّوها كما جاءت) ليس المقصود أن تُغلقوا أعينكم وقلوبكم عن فَهم المعنى الذي دلت عليه اللغة، كلا، إنما يُريدون أمرُّها يعني أثبتوها، لكن لا تُبالغوا حتى تصلوا إلى

تكيفيها، كلا هذا لا يجوز، إنما أثبتوها فقط، افهموا المعنى، وفوِّضوا العلم بالكيفية، هكذا الذي أراد السلف.

إذن، هؤلاء أرادوا هذا المعنى، حينما يقولون: (تُجرى على ظاهرها) يقول -رحمه الله-: **(أي تجرى على مجرَّد اللفظ الذي يظهر من غير فهم لمعناه)** قال -رحمه الله-: **(كان إبطالهم للتأويل أو إثباته تناقضًا؛ لأن من أثبت تأويلًا أو نفاه فقد فهم منه معنى من المعاني)**.

أنا قلت لك قبل قليل: إثبات التأويل فرعٌ عن فَهم المعنى ولابد؛ يعني الذين قالوا: إن استوى استولى، متى قالوا هذه الكلمة؟ لما فهموا معنى كلمة استوى، وأنها استوى على؛ بمعنى علا وارتفع على الشيء.

هنا قالوا: لا، هذا المعنى اسمحوا لنا ما نستطيع أن نُثبته لله -عز وجل-؛ لأنه وقع في قلبهم أصلًا شُبهة التشبيه، فيهم مرض، فأرادوا دفع ذلك بهذا النفي والتأويل.

إذن، أنتم متناقضون، لا يجوز لكم، والحال أنكم جُهَّال، لا تفهمون المعنى أن تُثبتوا تأويلًا، أو تنفوه.

أما أن يُريدوا إنها تُجرى على ظاهرها من جهة المعنى، فهم بالتأكيد لا يُريدون ذلك، تُجرى على ظاهرها لفظًا؛ يعني تُتلى، وتُقرأ كما هي ولا يُزاد على ذلك.

ولذلك أبو المعالي الجويني، وهو أحد أئمة الأشاعرة في كتابه ((الإرشاد))، وهو -عفا الله عنه- كان في أول أمره في الإرشاء مؤوِّلًا، وكان في آخر أمره في كتابه ((العقيدة النظامية)) مفوِّضًا، مع كونه أيضًا في هذا الكتاب مؤوِّلًا؛ يعني وقع في شيءٍ من التأويل حتى في هذا الكتاب.

الشاهد أنه في كتابه ((الإرشاد))، يوم أن كان ينصر التأويل نصرًا مؤزرًا قال: ولماذا لا تقولون: إن هذه النصوص في الصفات الخبرية تُجرى على ظاهرها، أليس هذا أسلم قولًا؟ فأجاب عن هذا، فقال: "هل تُسلِّمون بأن معنى هذه النصوص على ظاهرها؟ فالاستواء هو الاستواء حقيقةً؟ إن قلتم: لا، فقد عدلتم عن الظاهر" إذن أنتم مضطرون إلى

التأويل، والحقيقة أن المسافة بين المذهبين؛ مذهب المؤوِّلة والمفوِّضة كما قلنا قريبة؛ لأنهم متفقون على شيء، ومختلفون في شيء.

ولذلك في شروح الجوهرة ينصون نصًا على أن مذهب التأويل هو التأويل التفصيلي، وأن مذهب التفويض هو التأويل الإجمالي، لماذا؟ لأن الكل متفقٌ على أن الظاهر غير مراد، ولا يجوز إثباته لله -عز وجل-.

لكن ما المراد بعد ذلك؟ هذا الذي خاض فيه المؤوِّلة، وهذا الذي كف عنه المفوِّضة، وقالوا: هذا متشابهٌ لا يعلمه إلا الله -سبحانه وتعالى-.

وبهذا نُنهي الكلام عن القاعدة الخامسة.

قال رحمه الله:

القاعدة السادسة: أنّ لقائل أن يقول: لا بدَّ في هذا الباب من ضابطٍ يُعرف به ما يجوز على الله -سبحانه وتعالى- مما لا يجوز في النفي والإثبات، إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيهٍ ليس بسديد، وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدرٌ مشترك وقدرٌ مميِّز.

هذه القاعدة السادسة وهي ما قبل الأخيرة، وموضوعها موضوعٌ في غاية الأهمية في باب الأسماء والصفات، ألا وهو **الضابط الذي ينضبط به الوصف بالتشبيه**، فإن هذا الموضوع من الأهمية بمكان، ومعرفته شيءٌ لابد منه؛ لأن كلًا يدَّعي أن ما يعتقده هو الإثبات الصحيح، وأن ما يُثبته غيره هو التشبيه المذموم، وأهله هم المشبهة.

ومعلومٌ عند جمع العقلاء أن الدعاوى المجردة عن الدليل لا تُفيد شيئًا، فكلٌ يدَّعي ما يدَّعي، ويُمكن أن تُقابل الدعوى بالدعوى، ومِن ثم فلا تحصيل وراء ذلك.

إذن لابد أن نعرف ما هو الضابط الذي يُفرَّق به بين الإثبات والتشبيه، هل كل من أثبت لله -عز وجل- صفةً يكون مشبهًا؟ أو أن من أثبت لله -عز وجل- بعض الصفات يكون مشبهًا؟ وما هو ضابط هذه البعضية؟ هذا مما كثُر فيه اللجج، وكثرت فيه الخصومة، فحتى يُميَّز بين الحق والباطل، ويُفْرَق بين الصواب والخطأ لابد من ضابط ينضبط تقوم عليه الأدلة الصحيحة.

يقول المؤلف -رحمه الله-: (**أنّ لقائل أن يقول: لا بدَّ في هذا الباب**) أعني في باب الصفات (**من ضابطٍ يُعرف به ما يجوز على الله -سبحانه وتعالى- مما لا يجوز في النفي والإثبات**)؛ يعني: ما يصح أن يُثبت لله -عز وجل- من الصفات الثبوتية، وما يصحُّ أن يُنفى عن الله -عز وجل- من الصفات المنفية (**إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيهٍ ليس بسديد**)؛ لأن هذه كما أسلفت دعوى، وكلٌّ له أن يدعيَّ ما يدعي، ولكن ذلك ليس بملزمٍ لغيره. هذا أولًا، وليس دليلًا على أن ما قاله قولٌ صحيح، (**وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدرٌ مشترك وقدرٌ مميِّز**) وهذه القاعدة من

أهم القواعد التي لابد من ضبطها في باب الصفات، **ما من شيئين إلا وبينهما قدرٌ مشترك وقدرٌ مميِّز**، وهذه القاعدة قاعدة عامة لا يُخصُّ منها صورةٌ من الصور.

(ما من شيئين) كل موجودين فلابد أن يكون بينهما قدرٌ مشترك، لابد أن يتوافقا، ولابد أن يشتركا في شيءٍ واحدٍ فصاعدًا؛ يعني في شيء، أو شيئين، أو أكثر من ذلك. هذا أمرٌ لابد منه، ولو لم يكن إلا اشتراك الشيئين في الوجود، بما أن هذا موجود، وأن هذا موجود. إذن كان ثمة قدرٌ مشتركٌ بينهما في الوجود، والأشياء عامةً تشترك في أكثر من هذا، أكثر الأشياء تشترك في أكثر من الوجود.

إذن، ثمة قدرٌ مشتركٌ بين الأشياء، ولكن هذا لا يعني التماثل عند جميع العقلاء؛ لأنه إذا كان ثمة قدرٌ مميِّزٌ؛ يعني قدرٌ فارقٌ بين الأشياء، قدرٌ مختص تختص به الأشياء، فإن وجود هذا القدر يمنع حصول التماثل وهذا إذا طبقناه على صفات الله -سبحانه وتعالى- التي يُوصف بها -جلَّ وعلا-، ويُوصف بأصل الصفة المخلوق أيضًا، فثمة قدرٌ مشتركٌ هاهنا بين صفة الخالق وصفة المخلوق.

فالله -عز وجل- موصوفٌ بالحياة، وهو الحي سبحانه، والمخلوق كالإنسان والحيوان موصوفٌ بالحياة، وهو حيٌّ، وكذلك الله -عز وجل- موصوفٌ بالسمع والبصر، والمخلوق أيضًا يُوصف بالسمع والبصر، قال تعالى: ﴿**فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾[الإنسان:٢].

إذن ثمة قدرٌ مشتركٌ بين صفة الخالق وصفة المخلوق، وليس هذا بتماثُل، ليس هذا هو الذي جاء النهي عنه، ﴿**فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ**﴾[النحل:٧٤] ليس هذا، لِمَ؟ لوجود قدرٍ مميِّزٍ مختص في كل صفة لله -عز وجل-، من هذه الصفة قدرٌ مختص، وهو ما قام به -سبحانه وتعالى-، فلا يشرَكه فيه غيره.

كذلك في المخلوق من هذه الصفة قدرٌ مختصٌ به، وهو ما قام به من هذه الصفة، وعليه فليس ثمة اشتراكٌ من هذه الجهة، الصفة قبل الإضافة إلى الخالق أو المخلوق، فإن

هذا هو القدر المشترك، الصفة قبل الإضافة، أما بعد الإضافة فليس هناك اشتراك، ما ثمَّ إلا قدرٌ مميِّزٌ مختص.

إذن، هذا من الأمر المهم الذي لابد من إدراكه، وفهمه تنحل معه بسهولةٍ -بتوفيق الله- جُلُّ شُبه المعطِّلة، من فهِم هذه القاعدة سهُل عليه اعتقاد مذهب السلف الذي هو مذهب الإثبات، الذي هو وسطٌ بين ضلالتين؛ بين التشبيه، والتعطيل.

يقول -رحمه الله-: (**وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدرٌ مشترك وقدرٌ مميِّز**) مميِّز على زِنة اسم الفاعل؛ يعني بالكسر، وقد علِمنا أن نفي القدر المشترك تعطيل، وأن نفي القدر المميِّز تمثيل.

قال -رحمه الله-:

فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيهٌ، قيل له: إن أردت أنه مماثلٌ له من كل وجه فهذا باطل، وإن أردت أنه مشابهٌ له من وجه دون وجه، أو مشاركٌ له في الاسم، لزمك هذا في سائر ما تُثبته، وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل، الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له.

يقول المؤلف -رحمه الله-: (**فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيهٌ**) يُريد أن المعطِّل إذا اعتمد في تعطيله فيما ينفيه؛ يعني في الصفات الواردة التي لا يُثبتها لله -سبحانه وتعالى-، فإذا أثبت الله -عز وجل- لنفسه وجهًا، أو أثبت لنفسه يدًا، أو أثبت لنفسه استواءً، أو أثبت له رسوله -صلى الله عليه وسلم- ضحكًا، أو أثبت له -صلى الله عليه وسلم- نزولًا، فإن هذا القدر ينفيه المعطِّلة.

وعلى أي شيءٍ يعتمدون في هذا النفي؟ يعتمدون على دعوى أن هذا تشبيه، فمن أثبت لله -سبحانه وتعالى- نزولًا، أو استواءً، أو وجهًا، أو يدًا، فإنه يكون بهذا معطِّلًا.

إذن، يُريد بقوله: (**فيما ينفيه**)؛ يعني: من الصفات الواردة في الكتاب والسنة، وهي التي لا يُثبتها هؤلاء المعطِّلة، فالجواب عن هذا: إن أردت أنه مماثلٌ له من كل وجهٍ، فهذا باطل، هذه الكلمة تحتمل أمرين: الأول: أننا نُسلِّم لك بأنه إذا كان الذي أثبت هذه الصفة لله -عز وجل-، أراد أن الله -جلَّ في علاه- موصوفٌ بها على الوجه الذي يكون فيه مماثلًا للمخلوق، فهذا المذهب لاشك أنه باطل، وأن هذا حقًا هو التشبيه المذموم.

من قال: إن الله -عز وجل- يستوي على العرش كاستواء المخلوق على المخلوق، فإننا نقول: من قال هذا فكلامه باطل، وهذا حقٌ أنه تشبيه، ومن شبَّه الله -عز وجل- بخلقه فقد كفر.

ويُمكن أن تُفهم على أن البُطلان هاهنا هو في نسبة هذا التشبيه إلى قول أهل السنة والجماعة؛ بمعنى: أنك يا أيها المعطِّل إن أردت أن الله -عز وجل- إذا أُثبتت له هذه الصفة

على الوجه الذي يليق به -سبحانه وتعالى-، ولا يكون فيه مماثلًا للمخلوقين، إن أردت هذا القول الذي قال به أهل السنة والجماعة، وتصفه بعد ذلك بأنه تشبيه، فإن وصفك هذا باطل، لاشك أنه باطل، ولاشك أنه ظُلم، وحاشا مذهب السلف من أن يكون تشبيهًا.

قال -رحمه الله-: (**وإن أردت أنه مشابهٌ له من وجه دون وجه، أو مشاركٌ له في الاسم**)؛ يعني في الاسم قبل الإضافة؛ يعني أن الله -عز وجل- يُوصف بالاستواء، وأن المخلوق يوصف بالاستواء، فالاستواء من حيث هو معنىً مطلق، الاشتراك في هذا الاسم إن أسمينا هذا تشابهًا، فهذا القدر لا محذور فيه، وليس هو الذي يُنفى عن الله -سبحانه وتعالى-، وهو الذي ذكرنا أنه يُسمى القدر المشترك.

فالاشتراك في هذا القدر الذي هو الصفة قبل الإضافة، الذي هو هذا المطلق الكلي، الذي لا وجود له إلا في الأذهان، ولا وجود له في الأعيان، هذا القدر إن أردته فلا شك أن هذا ليس تمثيلًا، وليس هذا الذي يجب نفيه عن الله -سبحانه وتعالى-.

قال: (**لزمك هذا**) وهذا جوابٌ آخر

أولًا: نحن نمنع فنقول: إن هذا ليس تمثيلًا، ثم نُعارض فنقول: إذا كان هذا تمثيلًا، فأنت يا هذا ممثِّل؛ لأنك لا تنفك عن إثبات شيءٍ لله -سبحانه وتعالى- فيه قدرٌ مشتركٌ مع المخلوق. بمعنى: نقول له: أتُثبت لله -سبحانه وتعالى- علمًا؟ فإن قال: لا فقد كفر، وإن قال: نعم، أنا أُثبت لله -عز وجل- علمًا، فإننا نقول: والمخلوق أيضًا موصوفٌ بالعلم، أليس كذلك؟ ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا**﴾[النحل:٧٨]، لكن العلم يحصل بعد ذلك، ﴿**سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا**﴾[البقرة:٣٢].

إذن المخلوق عنده علم، فإذا كان ذلك كذلك، فأنت يا هذا أيضًا قائلٌ بالتمثيل، وأيُّ جوابٍ تُجيب به عن هذا الإيراد، هو جوابنا عليك في قولك.

إذن، أنت ملزمٌ، وهذا شيءٌ لا حيلة معه في كل ما تُثبته لله -سبحانه وتعالى- أن يُقال فيه: إنك أيضًا أنت ممثِّل، أو تُعطيني فارقًا، إذا قلت: إن لله -عز وجل- علمًا يختص به، علمه ليس كعلم المخلوق، فإننا نقول: وكذلك استواءه، وكذلك نزوله، وكذلك وجهه،

وكذلك يداه، لله -عز وجل- من ذلك ما يختص به، وللمخلوق من ذلك ما يختص به، ثبوت هذه الصفة، وثبوت هذه الصفة؛ يعني ثبوت الصفة التي قامت بالله -عز وجل-، وثبوت الصفة التي قامت بالمخلوق لا يعني البتة حصول التمثيل، ولو أن هذا الذي يدَّعي هذه الدعوى، ما أثبت شيئًا لله -عز وجل- إلا أنه موجود، فإن هذه الحُجة تلزمه أيضًا.

فإنك إذا قلت: إن الله -عز وجل- موجود، فإننا نقول: والمخلوق أيضًا موجود، إذن حصل الاشتراك الذي تدَّعي أنه تمثيل، إذن أنت يا هذا ممثلٌ مشبِّه.

أو تُعطينا فارق، إن قلت: وجود الله -عز وجل- مختصٌ به، ووجود المخلوق مختصٌ به، نقول: وهذا هو الذي يقوله أهل السنة في جميع الصفات.

قال -رحمه الله-: (**وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل، الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له**).

إذن على هذا الضابط إثبات القدر المشترك، هذه هي الخلاصة، إثبات القدر المشترك ليس هو التمثيل الممنوع.

قال -رحمه الله-:

ومعلومٌ أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقلٌ يتصور ما يقول، فإنه يُعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة.

يقول -رحمه الله-: (**ومعلومٌ أن إثبات التشبيه بهذا التفسير**) يُريد بها قدمه قبل قليل من أنه أدنى مشابهة، ولو من وجهٍ دون وجه، أو أنه المشاركة في الاسم، قدَّم هذا قبل قليل، أليس كذلك؟

يقول: إن كنت تلتزم بأن هذا هو التشبيه الممنوع، وأن من شبَّه الله -عز وجل- بهذا التشبيه، فإنه وقع في التشبيه المكفِّر، فإننا نقول: إن هذا لا يقوله عاقل، إذا كان أدنى تشابهٍ بين اثنين يجعلهما متماثلين، فإن هذا خروجٌ عن قول العقلاء.

هل يقول عاقل: إنَّ الإنسان والشمس متماثلان؛ لأن هذا يجري، وهذه تجري؟ ﴿**وَالشَّمْسُ تَجْرِي**﴾[يس:٣٨] أليس كذلك؟ الله -عز وجل- أثبت لها الجري، والإنسان معلومٌ بالمشاهدة والحِس أنه يجري.

هل يقول أحدٌ: إن الإنسان والشمس متماثلان لمجرد اشتراكهما في صفةٍ من الصفات؟ أيقول هذا عاقل؟ هل يقول عاقل: إن النملة مثل أو تُشبه حائطًا أسود؛ لاشتراكهما في صفة السواد؟ أيقول هذا عاقل؟ لا يقول هذا عاقل.

أيقول أحدٌ: إن الماء مثل الحجر؛ لأن هذا موجود وهذا موجود، أو هذا له جِرمٌ وهذا له جِرم، أيقول هذا عاقل؟

إذن، مجرد الاشتراك في صفةٍ من الصفات، أو وجهٍ من الوجوه، وجود هذا القدر المشترك لا يعني بالضرورة عند العقلاء حصول لا يعني حصول التمثيل، التمثيل هو الاشتراك في الخصائص.

والمؤلف -رحمه الله- سيُبيِّن هذا بعد أن يذكر شيئًا من الضوابط التي ذكرها أهل البدع لضبط التشبيه، ثم يُفنِّدها، ثم يقرر الحق بدليله، لكنني أذكرها لك مبكرةً: التشبيه،

الممنوع، **التمثيل الذي جاء نفيه والنهي عنه إنما هو الاشتراك في الخصائص**، أن يُقال: إن الصفة التي اختص الله -سبحانه وتعالى- بها هي كالصفة التي اختص بها المخلوق، فإننا نقول حينئذٍ: من قال هذا فقد قال بالتمثيل، ومن شبَّه الله بخلقه فقد كفر.

يقول -رحمه الله-: (**ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة**) نحن عرفنا أن اللفظ المتواطئ هو: ما اشترك فيه أفراده في معناه، وبالتالي فاشتراك مثلًا البعوضة والزرافة في كلمة حيوان، وكلمة حيوان هاهنا كلمةٌ متواطئة، اشتركت البعوضة أو النملة مع الزرافة أو الفيل في الحيوانية، هل هذا يعني التماثل؟ لا يعني هذا التماثل، فمجرد الاشتراك بين الأفراد في المعنى في اللفظ المتواطئ، هذا القدر ليس تماثلًا.

أو أن نقول مثلًا: اليد لفظٌ متواطئ، يشترك فيه الفيل مع الذبابة، هل هذا القدر، أو هل هذا الكلام يقتضي التماثل؟ أهذا الأمر لا يقتضي التماثُل؟

كذلك الشأن في الصفات التي يوصف الله -عز وجل- بها، ويوصف المخلوق بها، لله -عز وجل- ما يختص به من السمع، والبصر، والحياة، والعلم، والفعل، والقدرة، والسمع، والبصر، وما إلى ذلك، وكذلك للمخلوق ما يختص به، وثبوت هذه الصفة، وثبوت هذه الصفة لا يقتضي البتة التمثيل.

قال -رحمه الله-:

ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسرًا بمعنى من المعاني، ثم إن كل من أثبت ذلك المعنى قالوا: إنه مشبِّه. ومنازعهم يقول: ذلك المعنى ليس هو من التشبيه.

هذا الذي قلته قبل قليل من أنها الدَّعاوى، كلٌ يُقرر شيئًا، ويُقعِّد قاعدة، ثم إنه يزعم أن من خالف قوله، وقال بها وصمه بأنه التشبيه فإنه يكون مشبِّهًا، وأهل السنة والجماعة نالهم أعظم حظٍ من هذا الظلم، الظلم وضع الشيء في غير موضعه، فوصف أهل السنة والجماعة بما ليس فيهم، بل بما هم منه بُرءاء، لا شك أنه ظلمٌ وأي ظلم.

ولذا الشيء الذي تواطئ عليه، واتفق عليه جميع فِرق المعطِّلة على اختلاف نِحلهم، وتباين أقوالهم هو وصف أهل السنة والجماعة بالمشبهة، وأن إثبات صفات الله -سبحانه وتعالى- جميعًا تشبيه، ثم بعد ذلك هناك فروقٌ بين أقوال هؤلاء المعطِّلة، لكنهم جميعًا يتفقون على هذا القدر الذي سمعت.

وإمامهم في هذا، والذي كلٌ من فِرق المعطِّلة يغترف من إرثه، هو جهم بن صفوان، وقد ذكر الإمام أحمد -رحمه الله- في ((الرد على الجهمية والزنادقة)) أن جهم بن صفوان هو الذي قرر أن من وصف الله -سبحانه وتعالى- بشيءٍ من الصفات، فإنه يكون مشبهًا كافرًا، وهذا قدرٌ ورثه عنه أتباعه.

ونص الإمام إسحاق بن راهوية -رحمه الله- أيضًا على مثل هذا الكلام، فبيَّن أن علامة الجهمية أنهم يصفون أهل السنة بأنهم مشبهة، وإمام المعطِّلة بشر المريسي ألَّف كتابًا سماه (كُفر المشبهة)، ومراده ليس فِرقة الممثِّلة المشبِّهة المكيِّفة، كلا مراده أهل السنة والجماعة.

وهكذا يقتسم المعطِّلة هذه الفرية فيما بينهم، وكلٌ له منها حظ، فمقلٍ، ومكثرٌ، حتى إنك لا تجد عند من هو أقل شرًا ممن سبق، تجد أنَّ كتبهم مشحونة بوصف أهل السنة الذين يُثبتون لله ما أثبت لنفسه، وما أثبت له رسوله -صلى الله عليه وسلم-، وأنه قد ثبت له العلو المطلق فوق كل شيء، وأنه يفعل ما يشاء، وأنه قد قامت به الصفات الفعلية،

والصفات الخبرية على ما يليق به -سبحانه وتعالى-، تجدُ كتب هؤلاء مشحونة بوصف هؤلاء بأنهم مشبهة، وحرِّك ترَ، اقرأ في مصنفات الشهرستاني، أو مصنفات الجويني، أو مصنفات الرازي، أو من بعدهم، تجد أن هذا كثير يفوق الحصر. حتى إن منهم من كان يسخر ويستهزأ بالإمام البخاري -رحمه الله- ويلومه على أنه وضع في آخر كتابه الصحيح، الذي هو أجلُّ كتب الحديث عند هذه الأمة. يقول: "لقد شان كتابه بعقد كتاب التوحيد" في آخر كتاب الصحيح، وما السبب؟ أنه أورد أحاديث عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- هي في أعلى درجات الصحة، لكن هؤلاء لمرض قلوبهم، يرون أنها موهمةٌ للتشبيه، ولذلك في قلوبهم حزازة من إيراد هذه الأحاديث وروايتها في كتاب الصحيح.

تمنوا يقولون: أنه ما شان كتابه، يا لله العجب! هل حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يزيد أو يُشين؟ ما أعظم هذه المقالة، وما أوجب التوبة على صاحبها أن يتوب إلى الله -عز وجل- من ذلك، فإن عيب الإمام البخاري -رحمه الله- وإخوانه من أهل السنة عند هؤلاء لم يكن إلا أنهم رووا بالأسانيد الثابتة الصحيحة عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ما أوحاه الله إليه.

وهل مؤمنٌ بالله واليوم الآخر يكره ذلك، من كان في قلبه شيءٌ من هذا، إذا كان يجِد في نفسه حرجًا من كلام رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فعليه أن يُراجع إيمانه، ﴿**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾[النساء:٦٥].

والآن يذكر المؤلف -رحمه الله- ضابطًا وضعه المعتزلة وبئس ما وضعوا لهذا التشبيه.

قال -رحمه الله-:

وقد يفرَّق بين لفظ «التشبيه» و «التمثيل».

هذه الكلمة تحتمل (يُفرَّق) وقد تحتمل (يُفَرِّق)؛ يعني: من الناس من يُفرِّق بين لفظ التشبيه والتمثيل، فيقول: إن وجود مطلق التشابه ليس هو التمثيل.

وعل كل حال، من حيث اللغة العربية، فثمة فرقٌ دقيق بين التمثيل والتشبيه، وذلك أن التمثيل هو: المساواة في الخصائص، والتشبيه: المساواة في بعضها، وهذا له ما يشهد له في كتاب الله -عز وجل-، فإن الله -سبحانه وتعالى- يقول: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ لَوْلا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ**﴾[البقرة:١١٨] ثم قال: ﴿**تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾[البقرة:١١٨]. فلكون الكلمة هي الكلمة، والجملة هي الجملة، وصف الله -سبحانه وتعالى- مقالة المتأخرين بأنها مثل مقالة المتقدمين، أما في القلوب فقال: ﴿**تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾[البقرة:١١٨]؛ لأن القلوب لا تتساوى من كل وجه، لكنها تشترك من بعض الوجوه.

لكن في الاصطلاح في كتب العقائد، إذا أطلق أهل السنة والجماعة التشبيه وذمه، فإن مرادهم التمثيل، فهاتان كلمتان إذا اجتمعتا افترقتا، وإذا افترقتا اجتمعتا، وكلا الأمرين منفي، لا شيء من الخصائص البتة فيه اشتراكٌ بين صفة الخالق وصفة المخلوق.

لكن إذا أطلق أهل السنة التشبيه، أو أطلقوا التمثيل، فإنهم يُريدون بهذه الكلمة ما يُريدون بتلك، ولأجل هذا درج السلف في كلامهم على نفي التشبيه عن الله -سبحانه وتعالى- كما جاء في كلام نُعيِّم بن حماد، وإسحاق، والإمام أحمد، والشافعي، وغيرهم من علماء أهل السنة والجماعة، وإن كان اللفظ الذي جاء نفيه في النصوص، إنَّما هو: التمثيل.

قال تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[الشورى:١١]، وقال تعالى: ﴿**فَلا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الأَمْثَالَ**﴾[النحل:٧٤].

الآن نأتي إلى ضابط المعتزلة.

قال -رحمه الله-:

وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نُفاة الصفات يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبِّه ممثِّل، فمن قال: إن لله علمًا قديمًا، أو قدرة قديمة، كان عندهم مشبهًا ممثلًا؛ لأن «القِدم» عند جمهورهم هو أخص وصف الإله، فمن أثبت لله صفة قديمة فقد أثبت له مِثْلًا قديمًا، ويسمونه ممثلًا بهذا الاعتبار.

هذه شُبهة من الشُبه التي اعتمد عليها المعتزلة الذين هم من أكثر الناس تعطيلًا لصفات الله -سبحانه وتعالى-، لأجل هذه الشُبه مع أخواتٍ لها، قالوا: بنفي صفات الله -سبحانه وتعالى-.

ذلكم أنَّ **القوم يرون أن إثبات الصفات لله -عز وجل- يتنافى ووصفه بالقِدم**، القِدم الذي يوصف الله -عز وجل- به قِدمٌ متوحدٌ به؛ بمعنى: مقالة القوم -تنبه معي إلى التدريج فيها-.

يقول المعتزلة: الموجودات:

إما أن تكون قديمةً.

وإما أن تكون حادثة.

- **أمّا كونها حادثة** فهذا شيءٌ مشاهد لا يحتاج إلى استدلال.

- **وأما وجود القديم** فأمرٌ لابد منه؛ لأنَّ هذه المحدثات لابد أن تستند في وجودها إلى قديمٍ ليس بحادث، وإلا فإنه يلزم التسلسل في الفاعلين، وهذا ممتنعٌ عند العقلاء، فثبت أن في الموجود ما هو قديم، وفي الموجود ما هو حادث.

والله -عز وجل- وحده هو القديم، وكل ما سواه فهو حادث، وهذا القدر مسّلَّم، وكل أهل الإسلام عليه، فالله -عز وجل- هو القديم الذي لا أول له، (اللَّهم أنت الأول فليس قبلك شيء)، فحياة الله -عز وجل- حياةٌ أزلية، لم تُسبق بعدم كما أنها أبدية، فلا يلحقها فناء -جلَّ ربنا وعز-.

إذن، القوم يقولون: الله -عز وجل- قديم، وهو متوحدٌ بالقِدم، لا يجوز أن يكون القديم غيره، فأخصُّ -**وهذه النقطة الثالثة- فأخصُّ وصفه القِدم**.

ما معنى أخص وصفه؟ كما ذكر المؤلف -رحمه الله-؛ **(لأن «القِدم» عند جمهورهم)،** بل الاتفاق فيما بينهم على ذلك؛ كما نقل الشهرستاني وغيره عنهم، أن اتفاق المعتزلة أن القِدم أخص وصفه سبحانه، يُريدون بكونه أخص وصفه؛ يعني: الذي لا يُشاركه فيه غيره.

إذن، الله -عز وجل- قديم، والله -عز وجل- متوحدٌ في القِدم، ولذلك يُسمون أنفسهم أهل التوحيد، لماذا يقولون: نحن الموحدة، ونحن أهل التوحيد؟ والتوحيد أول أصولهم الخمسة، أليسوا يقولون بأصولٍ خمسة؟ أولها: التوحيد، ومرادهم بذلك أنه قد انفرد وتوحَّد بالقِدم.

إذن، القِدم والتوحيد عندهم شيءٌ واحد، لفظان مترادفان يدلان على شيءٍ واحد؛ لأن القديم هو المتوحد، والمتوحد أو الواحد هو القديم.

إذن الله -عز وجل- هو القديم، وأخصُّ وصفه القِدم.

هل تُريدون يا معشر المعتزلة بهذا أن الله -عز وجل- لا يشركه ذاتٌ من الذوات في القِدم، فليس ثمة ما هو أزليٌّ، أو من هو أزليٌّ إلا هو -سبحانه وتعالى-؟ يا ليتهم قالوا بهذا، فإن أهل السنة والمسلمين جميعًا معهم في هذا.

لكن المعتزلة يقولون: ليس هذا فحسب، بل نحن نقول: إن الله متوحدٌ في القِدم، بحيث لا يشركه في ذلك ذاتٌ ولا صفات، لا يشركه في ذلك ذاتٌ من الذوات، ولا صفةٌ من الصفات، فذاته هي فقط القديمة، فهو توحد في القِدم، انفرد بذلك بحيث لا يشركه في ذلك غيره.

إذن، نتيجة ذلك -**وهو الأمر الرابع**- أن إثبات الصفات لله -سبحانه وتعالى- منفي، يجب نفي الصفات عن الله -عز وجل-، لِمَ؟ لأنَّ إثباتها يتنافى وتوحدَّه، ما معنى توحده؟ كونه القديم وحده.

بمعنى: لو كان الله -عز وجل- هكذا يقولون قديمًا، وكانت قدرته قديمة، للزم من هذا وجود قديمين، والأصل أن القديم واحد، ولو قلتم: إن الله -عز وجل- يُوصف بعلمٍ قديم، لأصبح القدماء ثلاثة، وهذا يتنافى مع التوحيد.

إذن، إذا أثبتم لله -عز وجل- صفةً قديمة، فهذا يترتب عليه تعدد القدماء، هذه الشبهة تُسمى عندهم شُبهة تعدُّد القدماء، وإذا كان ذلك كذلك، لم يكن الله -عز وجل- واحدًا انتفى التوحيد، وللزم من هذا أيضًا إذا كان هو الواحد هو الإله، فإذا كان معه غيره أيضًا قديمًا، كان هذا القديم أيضًا إلهًا، فيكون الإله هو الله، ويكون الإله هو العلم القديم، ويكون الإله هو القدرة القديمة، وهلمَّ جرا.

إذن، تُصبح هناك آلهة، والأصل أنه إلهٌ واحد، ولذلك حكى الشهرستاني في ((المِلل والنِحل)) عن إمام الطائفة واصل بن عطاء، أنه قال: (إن كل من أثبت لله معنى أو صفة فقد أثبت إلهين)، ما هما؟ الله، وهذه الصفة، أو المعنى الذي يُثبته لله -عز وجل-، وهذا يتنافى والتوحيد. إذن من قال بهذا فقد أشرك، وكفر بالله -عز وجل-، حيث لم يقل بالتوحيد، هذه هي شُبهة القوم.

والكلام معهم في هذه الشُبهة يطول، ولكن أقتصر على توضيح ما ذكر المؤلف -رحمه الله- في هذه المسألة، **وأصل الشُبهة** -وأنا يُهمني أن تفهم ذلك- **هي أنهم جرَّدوا الذات عن الصفات**، هذا أساس البلاء عندهم وعند غيرهم أيضًا من طوائف المعطِّلة. الشُبهة هي أنهم جرَّدوا الذات عن الصفات، ظنوا أنه هناك ذاتٌ مجردة عن الصفات، ثم تقوم الصفات بها.

إذن هما شيئَان وبالتالي يُمكن أن تبقى الذات ذاتًا بلا صفات، ويُمكن أن تقوم بها أو تُضاف إليها الصفات، وهذا الفرض باطلٌ عقلًا، تجرُّد الذات عن الصفات خيال لا حقيقة له، كما أن تجرُّد الصفات عن الذات خيالٌ لا حقيقة له، لا يمكن البتة أن يكون هناك ذاتٌ بلا صفات، كما أنه يمتنع امتناعًا مؤكدًا ضروريًا أن يكون هناك صفةٌ أو صفاتٌ بلا ذات، الأمران متلازمان.إذن هذا أساس الشُبهة عند القوم، وهذا ما سيُبيِّنه المؤلف -رحمه الله-.

قال -رحمه الله-:

ومثبتة الصفات لا يوافقونهم على هذا، بل يقولون: أخص وصفه حقيقة ما لا يتصف به غيره، مثل كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه إله واحد، ونحو ذلك، والصفة لا توصف بشيءٍ من ذلك.

بدأ المؤلف -رحمه الله- معهم في مناقشة مقدمةٍ من مقدماتهم، هذه المقدمة هي:

أخصُّ وصفه تعالى القِدم، هذه المقدمة مما بنى عليه المعتزلة هذه الشبهة، شُبهة تعدد القدماء.

والجواب عن هذا أن يُقال: هذا الذي تقولون أن أخصَّ وصفه تعالى القِدم، إن أردتم بالقِدم يعني أنه ما لا أول له، أنه هو الأول الذي ليس قبله شيء، إن أردتم هذا؛ لأن القِدم في اللغة هو ما يتقدَّم غيره، سواءً كان مسبوقًا بعدم أو لم يكن مسبوقًا بعدم.

ضابط القديم في اللغة هو ما تقدَّم غيره زمنًا، سواءً كان مسبوقًا بعدم، أو لم يكن مسبوقًا بعدم؛ بمعنى أن الله -سبحانه وتعالى- بيَّن في كتابه أشياء أنها قديمة مع أنها مسبوقةٌ بالعدم، كما قال -جلَّ وعلا-: **﴿تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلالِكَ الْقَدِيمِ﴾**[يوسف:٩٥]، **﴿حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾**[يس:٣٩]، **﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الأَقْدَمُونَ﴾**[الشعراء: ٧٥-٧٦].

إذن هذا قِدمٌ بمعنى التقدُّم على الغير زمنًا، ومع ذلك هو هذا القديم مسبوقٌ بعدَم، إذا كان هذا الذي سُبِق بعَدم يصح وصفه بأنه قديم، فالذي لم يُسبق بعَدَم يصح الإخبار عنه بأنه قديمٌ من باب أولى.

إذن الله -عز وجل- يُخبر عنه بأنه القديم، والمراد ما دل عليه اسمه الأول، (اللّهم أنت الأول فليس قبلك شيء).

أقول: إن كان هذا مرادكم بالقديم، فإننا نقول: إن هذا مما يختص الله -عز وجل- به، وليس أنه الشيء الوحيد الذي يختص الله -عز وجل- به، فإن **الذي دل عليه النقل والعقل**

أن أخصَّ وصف الله -عز وجل- هو ما يختص به سبحانه -انتبه لهذه القاعدة- أخصُّ وصف الله تعالى ما هو؟ هو ما يختصُّ به -سبحانه وتعالى-.

إذن هذا ليس صفةً واحدة، هذا صفاتٌ كثيرة.

من أخصِّ وصفه تعالى أنه الأول الذي ليس قبله شيء؛ يعني القديم كما نقول: القِدم الذي لم يُسبق بعدَم.

ومن أخصِّ وصفه تعالى أنه الذي على كل شيءٍ قدير.

ومن أخصِّ وصفه تعالى أنه الذي وسِع كل شيءٍ رحمةً وعلمًا.

ومن أخصِّ وصفه تعالى أنه الحي القيوم الذي قام بنفسه، وأقام غيره، وهو الذي تقوم السماء والأرض بأمره.

ومن أخص وصفه تعالى؛ أنه الفعَّال لما يُريد.

ومن أخص وصفه تعالى أنه العالي على كل شيء، وأنه فوق كل شيء.

ومن أخص وصفه تعالى أنه وسِع سمعه الأصوات، وأنه لا يفوت بصره شيء.

إلى غير ذلك مما ثبت لله -سبحانه وتعالى- من الأسماء والصفات.

إذن، دعواهم أن القِدم فقط أخصُّ وصف الله -عز وجل- أمرٌ ليس بصحيح، فليس هذا هو وحده الذي يصحُّ أن يُقال: إنه أخصُّ وصفه -انتبه هنا-.

الخطأ في جملة القوم من جهتين: لما قالوا: أخص وصفه تعالى القِدم، أخطأوا من جهتين:

أولًا: أنهم خصَّوا بهذه الجملة القِدم فحسب، وهذا ليس بصحيح، بل كل ما قام بالله -عز وجل- من الصفات التي اختص بها، يصدُق عليها أنها أخص وصفه.

الأمر الثاني: أن القوم جعلوا القِدم أخصَّ وصف الله تعالى للذات المجردة عن الصفات -انتبه لهذا-.

القوم جعلوا القِدم أخص وصف الله تعالى، ماذا يُريدون بهذا؟ أنها أخصُّ وصف الذات المجردة عن الصفات، وهذا باطل، بل الله -عز وجل- هو القديم بذاته التي قامت

بها صفاته، الله -عز وجل- هو القديم وهذا أخصُّ وصفه لذاته التي قامت بها صفاته، فلا انفكاك بين الذات والصفات.

دعوى أنَّ هناك ذاتًا مجردةً عن الصفات، هذه -كما قلت- دعوى خيالية، شيء ربما يتصوره الإنسان في ذهنه، لكن لا وجود لذاتٍ مجردة عن الصفات، كما أنه لا وجود لصفاتٍ مجردة عن الذات.

إذن، نفهم أن خطأ القوم في هذه المقدمة كان من جهتين:

أولًا: أنهم خصوا بهذا القِدم فقط.

ثانيًا: أنهم جعلوا هذا القِدم أخص وصف الذات المجردة عن الصفات، وهذا فرضٌ باطل، اعتقاد أن هناك ذاتًا منفصلة ومجردة عن الصفات هذا شيءٌ باطل لا حقيقة له.

قال -رحمه الله-:

ومثبتة الصفات لا يوافقونهم على هذا، بل يقولون: أخص وصفه حقيقةً: ما لا يتصف به غيره.

أخص وصفه حقيقةً؛ يعني إذا أردتم الحقيقة، فأخصُّ وصفه حقيقة هو:(**ما لا يتصف به غيره**) ، هذا هو أخص وصف الله -عز وجل-؛ يعني كل ما يختص به سبحانه.

مثل كونه ربَّ العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه إلهٌ واحد، ونحو ذلك، والصفة لا توصف بشيءٍ من ذلك.

ثم من هؤلاء الصفاتية من لا يقول في الصفات: إنها قديمة، بل يقول: الرب بصفاته قديم.

طبعًا مصطلح الصفاتية عند شيخ الإسلام -رحمه الله- يستعمله في مقابل الجهمية والمعتزلة، أو إحدى الفرقتين، ومراده من يُثبت لله -عز وجل- شيئًا من الصفات، وهذا القدر يدخل فيه الكُلَّابية، والأشاعرة، والماتريدية.

وقد يدخل في هذا المصطلح عند شيخ الإسلام -رحمه الله- أهل السنة، وقد لا يدخلون بحسب السياق، قد يُريد بالصفاتية ما يعم كل من يُثبت لله -عز وجل- شيئًا من الصفات، فيكون في هذا أهل السنة داخلين، وقد يُريد فقط هؤلاء، أحيانًا يُقابل بين فِرق المتكلمين، فيقول: هؤلاء المعطلة التعطيل المحض؛ كالجهمية والمعتزلة، يُقابلهم الصفاتية، هؤلاء الذين أثبتوا لله -عز وجل- بعض الصفات.

الآن يأتي إلى أجوبة هؤلاء الصفاتية ولهم عدة مواقف من قول هؤلاء؛ إن القِدم أخص وصفه.

قال -رحمه الله-:

ثم من هؤلاء الصفاتية من لا يقول في الصفات: إنها قديمة، بل يقول: الربُّ بصفاته قديم؛ ومنهم من يقول: هو قديم وصفته قديمة، ولا يقول: هو وصفاته قديمان.

يعني كأنهم يرون هذه الكلمة قد تُشعر بشيءٍ من التغاير، إذا قيل: قديمان، يعني وجهة نظر هؤلاء أنها قد تُشعر هذه الكلمة بشيءٍ من التغايُر بين الصفة والذات؛ بمعنى الانفصال هناك ذاتٌ مجردة، وهناك صفة مجردة، فيقول الأحسن: ألا نقول: إنهما قديمان، هذه وجهة نظر هؤلاء.

ومنهم من يقول: هو وصفاته قديمان، ولكن يقول: ذلك لا يقتضي مشاركة الصفة له في شيء من خصائصه، فإن القِدم ليس من خصائص الذات المجردة، بل هو من خصائص الذات الموصوفة بصفات.

هذا هو الحق الذي لا شك فيه، أنه لا وجود لذاتٍ مجردة عن الصفات، ولا وجود لصفاتٍ مجردة عن الذات، الصفة لا تقوم بنفسها ولا تستقل بذاتها -انتبه لهذه القاعدة-.

الصفة لا تقوم بنفسها، ولا تستقل بذاتها، إنما تقوم بالموصوف.

إذن، كون الصفة قديمةً، فهذا إنما هو لقِدم الموصوف؛ يعني الذات، كون الصفة قديمةً إنما هو لقِدم الموصوف، وإن شئت فقل: بقِدم الموصوف، لا لأنها شيءٌ مستقلٌ عن الموصوف أو الذات.

قال -رحمه الله-:

وإلا فالذات المجردة لا وجود لها عندهم، فضلًا عن أن تختص بالقِدم.

لا وجود لها عندهم، عند جميع العقلاء، لا يوجد في الحقيقة والواقع ذاتٌ مجردة عن الصفات، هل رأى أحدًا ذاتًا؟ هكذا لا توصف بأي شيء تمشي في الشارع مثلًا؟

إذن، هذا خيال فقط يتخيلونه أن هناك ذاتًا مجردة عن الصفات، وهذا كما ذكرت ليس بصحيح.

قال -رحمه الله-:

وقد يقولون: الذات متصفةٌ بالقدِم والصفات متصفةٌ بالقدِم وليست الصفات إلهًا ولا ربًّا، كما أن النبي مُحدَث وصفاته مُحدَثة، وليست صفاته نبيًا.

وقِس على هذا، هل صفة الإنسان إنسان؟ هل صفة الحيوان حيوان؟ يعني لو كان أمامنا حيوان نقول: هذا حيوان، وهذا الحيوان متصفٌ بالسمع، إذن صار أمامنا حيوانان، وهذا الحيوان عنده قوة، فإذًا نقول: ما شاء الله كثُرت عندنا الحيوانات، صار عندنا ثلاثة حيوانات، هل هذا يقول به عاقل؟

لا يقول به عاقل، إنما الحيوان هذه الذات المتصفة بالصفات.

كذلك نقول: الإله هو الله -عز وجل-، وإذا قلنا: الله فإن هذا يعني الذات المتصفة بالصفات، فالله -عز وجل- هو الإله بذاته وصفاته، الله -عز وجل- هو الرب بذاته وصفاته، ليس إذا قلنا: إن لله -عز وجل- صفةً قديمة كالحياة، والعلم، والقدرة، وما إلى ذلك، إننا نجعل أن الحياة إله كما أن الله إله، والقدرة إلهٌ فأصبح ثلاث آلهة هذا لا يقوله عاقل، إنما الله -عز وجل- بحياته، وعلمه، وقدرته إلى غيرها من الصفات هو الإله، وهو الرب -سبحانه وتعالى-.

إذن الخلاصة، **أهل السنة والجماعة يعتقدون أن الصفات الذاتية لله -سبحانه وتعالى- قديمةٌ بقِدِم الذات، وأن جنس الفعل والكلام لله -سبحانه وتعالى- أيضًا قديمٌ بقِدم الذات -سبحانه وتعالى-.**

قال -رحمه الله-:

فهؤلاء إذا أطلقوا على الصفاتية اسم «التشبيه» و «التمثيل»، كان هذا بحسب اعتقادهم الذي ينازعهم فيه أولئك.

ولا يُسلَّم لهم، وهذا من الظلم والاعتداء، والتنابُز بالألقاب، وصفٌ في غير محله حينما يقولون: إن من أثبت لله ما أثبت لنفسه، وما أثبته له رسوله -صلى الله عليه وسلم- كان ممثلًا مشبهًا، فإنه حينئذٍ يكون ظالمًا أوقع هذا الوصف على غير موضعه.

قال -رحمه الله-:

ثم يقول لهم أولئك: هبْ أن هذا المعنى قد يسمى في اصطلاح بعض الناس تشبيهًا، فهذا المعنى لم ينفه عقل ولا سمع، وإنما الواجب نفي ما نفته الأدلة الشرعية والعقلية.

نقول لهم: ثمَّ ماذا؟ سلمنا أننا مشبهة فكان ماذا؟ هل هذا هو التشبيه الذي نفته النصوص؟ الجواب: لا.

إذن، إذا كان هذا تشبيهًا، فسمونا مشبهة، لكن هذا لا يُقدِّم في الحقيقة شيئًا.

قال -رحمه الله-:

والقرآن قد نفى مسمَّى «المثل» و «الكفء» و «النِّدِّ» ونحو ذلك، ولكن يقولون: الصفة في لغة العرب ليست مثل الموصوف ولا كفأه ولا نده، فلا تدخل في النص.

يعني الصفاتية يقولون: **(الصفة في لغة العرب ليست مثل الموصوف ولا كفأه ولا نده)** لا يقول أحدٌ يعرف لغة العرب: إن صفة الإنسان كسمعه مِثْلٌ له، أو إن قوته كفءٌ له، أو إن بصره نِدٌّ له، هل يقول أحدٌ يفهم لغة العرب ذلك؟ هل هذه الألفاظ التي جاء نفيها، وهي الكُفء، والمثل، والنِّد، هل هذه تنطبق على الصفات التي تقوم بالإنسان؟ هل صفتك نِدٌّ لك، ومثلٌ لك، وكفءٌ لك؟ الجواب: لا.

إذن، دعونا من هذه الشقشقات وحاكمونا إلى النصوص، إذا سميتم هذا الذي سميتموه تشبيهًا، إذا قلتم: إن قيام الصفة هو تشبيه، فإننا نقول: هل هذا هو الذي جاء ذمه في النصوص من نفي المثل، والكفء، والنِّد.

هل نفي هذه الصفات يتحقق به أن الإنسان نفى عن الله -عز وجل- النِّد والكفء، هل يقول أحدٌ بهذا؟ ليس بصحيح، ولا يُقال إن إثبات الصفات إثباتٌ لأكفاء، وأنداد لله -سبحانه وتعالى-، ولا لغيره، لا أحد يستعمل في لغة العرب هذا المعنى.

قال -رحمه الله-:

وأما العقل فلم ينف مسمَّى «التشبيه» في اصطلاح المعتزلة.

أيضًا العقل لا دخل له في هذا، ولا يستطيعون أن يُقيموا دليلًا واحدًا على أن الصفة شِبه الذات، فضلًا عن أن تكون نِدًّا أو كفءً.

الخلاصة أن هذا مجرد اصطلاح اصطلحوا عليه، وهذا يلزمهم ولا يلزمنا.

قال رحمه الله :

وكذلك أيضًا يقولون: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيِّز، والأجسام متماثلة، فلو قامت به الصفات للزم أن يكون مماثلًا لسائر الأجسام، وهذا هو التشبيه.

سبق في كلام المؤلف -رحمه الله- ذِكْرُ ضابطٍ للتشبيه اعتمد عليه المعطِّلة، أو بعضهم في نفي صفات الله -سبحانه وتعالى-.

هذا الباب لابد أن نفهمه بتسلسله.

الآن عندنا حكمٌ، وعندنا دليلٌ على الحكم.

أما الحكم فهو: نفي الصفات، يلزم على المؤمن أن ينفي صفات الله -سبحانه وتعالى-، هذا حكم، وجوب نفي الصفات، لِمَ؟ ما الدليل؟ ما الحُجة؟

الحُجة أن إثبات الصفات يقتضي التشبيه، والتشبيه هو ممنوعٌ ومحرَّم.

هنا بحث، وهو ما ضابط التشبيه؟ كيف نعرِف التشبيه فنحكم بأنه ثابتٌ هنا ومنفيٌّ هناك، ما الضابط لهذا؟

ذكر المؤلف -رحمه الله- أولًا ضابطًا للمعتزلة: وهو أن التشبيه هو المشاركة في أخص الأوصاف، ما التشبيه عنهم؟ المشاركة في أخص الأوصاف، وهذا ما سبق الكلام عنه.

نأتي الآن إلى ضابطٍ آخر، قال به بعض المعطِّلة، الضابط هو: التجسيم، يجب نفي الصفات؛ لأن إثباتها تشبيه، ولماذا هو تشبيه؟ لأن التشبيه هو التجسيم، فإذا ثبت أن إثبات الصفات تجسيمٌ، فقد حصل التشبيه، فوجب نفي صفات الله -سبحانه وتعالى-.

إذن هذا ضابطٌ ثانٍ بعد الضابط السابق.

مسألة التجسيم من أكثر المسائل التي حصل فيها النزاع بين أهل السنة والجماعة، وأهل البدع، الخوض فيها كثير، والبحث فيها كثير، وكلام أهل البدع في أنفسهم كثير، واختلافهم فيها كثير، ولذلك يحتاج المقام إلى شيءٍ من البسط، فإن أهل السنة والجماعة قد نالهم شيءٌ كثير من الظلم والبهتان، حيث رُموا عن بَكرة أبيهم؛ بأنهم قائلون بالتجسيم،

وأنهم مجسمة، وهذا شيءٌ يشترك فيه جميع المعطِّلة، فإنهم يرمون أهل السنة والجماعة عن قوسٍ واحدة بهذه الدعوى الباطلة، وهذا الظلم، وهذا الافتراء.

وأيُّ عيبٍ على أهل السنة أن يقولوا بما قالت به النصوص، أو يُثبتوا لله ما أثبت لنفسه، وهو أعلم بنفسه، وأن يُثبتوا له ما أثبت له رسوله -صلى الله عليه وسلم-، وهو أعلم الخلق به.

أيُّ لومٍ عليهم في هذا، وما هو السبيل الذي وجدوه عليهم حتى يقعوا فيهم هذه الوقيعة، ويفتروا عليهم هذا الافتراء.

مسألة التجسيم -كما ذكرت- مسألةٌ كُبرى، تحتاج إلى شيءٍ من التوضيح فانتبه، الحُجة عند المعطِّلة في هذا الباب فيها كلامٌ طويلٌ وعميق، لكنني سأُلخِص لك المقصود منه بما يُناسب المقام.

المعطِّلة ينفون صفات الله -سبحانه وتعالى- بحُجة التجسيم؛ لأن التجسيم تشبيه، والتشبيه كُفر، فوجب نفي التجسيم عن الله -سبحانه وتعالى-، وهذا الذي قالوه يتكون من مقدمتين ونتيجة، كلامهم في هذا الباب الذي أدلو به في هذا المقام، يتكون من مقدمتين ونتيجة.

أما **المقدمة الأولى:** فهي **أن إثبات الصفات يقتضي التجسيم.**

المقدمة الثانية: الأجسام متماثلة.

النتيجة: أنَّ إثبات الصفات يقتضي التشبيه والتمثيل؛ لأنَّ الصفات إنْ قامت به -سبحانه- كان جسمًا، والأجسام -كما علِمنا- متماثلة، فكان مثلها، فاقتضى إذن إثبات الصفات التمثيل، أن يكون الله كغيره من الأجسام المخلوقة -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-، ومن شبَّه الله ومثَّله بخلقه فقد كفر.

إذن وصلنا إلى المقصود وهو وجوب نفي الصفات عن الله -سبحانه وتعالى-، وأنا حينما أقول: الصفات، أتكلم في الصفات في الجملة، وإلا فإنهم قد يُخرجون من هذه الجملة

وهي الصفات أشياء، ويدَّعون أنها لا ينسحب عليها هذا الدليل، لكنني أتكلم الآن بصورةٍ إجمالية.

إذن، عندنا مقدمتان، وعندنا نتيجة.

المقدمة الأولى: إثباتُ الصفات يقتضي التجسيم، لماذا؟ ما الدليل على هذه المقدمة؟

قالوا: إن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام.

لماذا إثبات الصفات يقتضي التجسيم؟

الجواب: لأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام.

إذن، ثبت أنَّ إثبات الصفات يقتضي التجسيم.

ثم عطفوا على هذا، قالوا: إذا كان ذلك كذلك، فالأجسام متماثلة، إذا ثبت أن هذا جسمٌ، فإنه ينبغي أن يكون مثل الجسم الثاني، والثاني مثل الثالث، لِمَ؟ لأن الأجسام متماثلة.

إذن، لو ثبتت لله -سبحانه وتعالى- الصفات لكان جسمًا، وإذا كان جسمًا سيكون مماثلًا لبقية الأجسام، وهذا هو التمثيل والتشبيه.

الجواب عن هذا ببيان بُطلان كلا المقدمتين، المقدمتان باطلتان فالنتيجة باطلة، والردُّ سيكون في ثلاثة مقامات:

أولًا: ما هو الجسم؟

وثانيًا: هل الصفات لا تقوم إلا بالأجسام؟

وثالثًا: هل الأجسام متماثلة؟

إذن عندنا مقاماتٌ ثلاثة، نحتاج إلى الكلام فيها واحدةً واحدة.

أما المقام الأول -وهو الذي ينبني عليه فهم الموضوع برمته-، وهو: ما هو الجسم؟ أنتم تقولون: إن إثبات الصفات يقتضي التجسيم؛ لأن الصفات لا تقوم إلا في الأجسام؛ يعني لا تقوم صفةٌ إلا في جسم، ولا تقوم الصفات إلا في جسمٍ، ما هو هذا الجسم؟

اختلف المتكلمون في هذا المقام اختلافًا طويلًا جدًا، ورد بعضهم على بعض ردودًا طويلة، وما اتفقوا في هذا على كلمةٍ واحدة، لو طالعت كتبهم المصنفة في الاعتقاد، لوجدت

أن الأقوال في هذا المقام كثيرة، تارةً يقولون: إن الجسم هو الذي يُشار إليه، وتارةً يقولون: إن الجسم هو الذي تقوم به الصفات، وتارةً يقولون: إن الجسم هو المركب من المادة والصورة، وتارةً يقولون: عن الجسم هو المركب من الجواهر المنفردة، إلى أشياء أخرى كثيرة.

إذن مصطلح الجسم عندهم ليس بالأمر الواضح، وبينهم فيه اختلافٌ كثير، والسؤال: هل الحقائق العلمية تُردُّ إلى الاصطلاحات الخاصة؟ وهل هذا منهجٌ صحيح؟ يعني أن نصطلح نحن هنا في هذه الحلقة على اصطلاحٍ معين، ثم بعد ذلك نُحاكم النصوص، وكلام الناس إلى هذا الذي اصطلحنا إليه، فنقبل ونرد بناءً على هذا المصطلح الذي أحدثناه.

هل هذا مقبول هل هذا منهجٌ صحيح؟ ليس هذا منهجًا صحيحًا، والمؤلف -رحمه الله- نبه على هذه القاعدة -إن كنتم تذكرون- **الحقائق العلمية العقلية لا تؤثر فيها الاصطلاحات الحادثة**، بمعنى؛ هذا الذي قلتموه في تعريف الجسم، أهو شيءٌ دل عليه القرآن؟ أو هو شيءٌ دلت عليه السنة؟ أو هو شيءٌ قام عليه الإجماع؟ أو أجمع عليه المسلمون؟ أو هو شيءٌ توارد عليه أهل اللغة، وتعارفوه فيما بينهم؟

الجواب: أنه ليس شيءٌ من ذلك البتة، القضية وما فيها أنهم اصطلحوا على شيء، ثم بعد ذلك حاكموا النصوص، وكلام السلف كله إلى هذا الاصطلاح الذي اصطلحوه، وهذا كافٍ في نقضِ هذه القاعدة من أصلها.

لو رجعنا إلى اللغة، لوجدنا أنَّ الذي دلت عليه، وهو الذي جاء في القرآن، أنَّ الجسم هو البدن، أو الجسد المعروف الكثيف، الذي يشتمل على لحمٍ، ودمٍ، وعظمٍ إلى آخره، هذا هو المعروف في اللغة، وهذا هو الذي دل عليه القرآن، قال -جلَّ وعلا-: ﴿**وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ**﴾[المنافقون:٤].

إذن هذا هو المعروف في اللغة، فهل تُريدون إن الصفات لا تقوم إلا بهذا الجسم؟

أولًا: هذا ليس من تعريفاتهم للجسم، لكننا نقول: هذا الذي تكلمتم عنه، وقلتم إن هذا هو الذي تقوم به الصفات، ونحن نقطع بأن الصفات تقوم بهذه الأجسام، وتقوم بغيرها، فهذه السارية، وهذا الكأس ليس جسمًا على الاصطلاح اللُغوي، والذي جاء في القرآن، ومع ذلك فإنه يتصف بالصفات، أليس هذا الكأس له لون، واللون صفةٌ له، أليست هذه السارية قائمة، وقوية، ومتصفة بلون، وملساء إلى آخره؟

إذن الصفات على هذا، لا تقتصر على الجسم الذي دلت اللغة، ودل الشرع عليه.

إذن كلامكم ليس ثابتًا من أصله.

ثم نقول **ثانيًا**: حينما تقولون عن الله -سبحانه وتعالى-: إنه ليس جسمًا، فإننا نقول: هذا اصطلاحٌ اصطلحتموه، ولفظٌ أحدثتموه على معنىً تُريدون، والذي يجب ألا يُقال في حق الله -سبحانه وتعالى- لا في جانب الإثبات، ولا في جانب النفي إلا بتوقيف، لا نُثبت لله إلا ما أثبت لنفسه، ولا ننفي عنه إلا ما نفى عن نفسه.

ولذا، حينما تُقررون نفي الجسم عن الله -عز وجل-، فتقولون: إن الله -عز وجل- ليس جسمًا، فإن أهل السنة والجماعة، وأهل الحق يتوقفون في هذا النفي، ولا يُطلقون ما تُطلقون، لا إثباتًا ولا نفيًا، وهذا هو المسلك الحق، عملًا بقول الله -جلَّ وعلا-: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾[الإسراء:٣٦]، ﴿**وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾[البقرة:١٦٩].

لا يجوز لنا أن نقول على الله -عز وجل- بغير علم، ثم بعد ذلك نستفصل عن الشيء الذي أرادوا.

إذن، أهل السنة والجماعة لا يستعملون هذا اللفظ البتة، لا في مقام الإثبات، ولا في مقام النفي، لا يقولون: إن الله جسمٌ، ولا يقولون: إن الله ليس بجسم، ومن استعمل هذا اللفظ، فإننا نستفصل عن مراده؛ لأن كلمة الجسم أضحت كلمةً فيها من الاشتراك والاشتباه ما لا يخفى.

قد يُنفى شيءٌ حق، وقد يُثبت شيءٌ باطل، وبالتالي لما كان هذا اللفظ فيه من هذا الاشتباه والاشتراك ما فيه، فإن أهل السنة والجماعة **أولًا:** ما استعملوه. **وثانيًا:** استفصلوا عن مراد من استعمله من المخالفين.

أنتم يا معشر المعطِّلة عن بَكرة أبيكم تقولون: إن الله -عز وجل- ليس جسمًا، فنقول: ما هذا الذي أردتم نفيه عن الله -عز وجل-، ما هو الجسم الذي تقولون: إن الله -عز وجل- لا يُوصف به، ولا يُطلق هذا الأمر عليه؟

فإن قالوا ما هو حق، قبلنا المعنى مع التوقف في إطلاق اللفظ نفيًّا أو إثباتًا، وإن قالوا ما هو باطل، فإننا نرد هذا الباطل، إن أردتم بالجسم ما دلت عليه اللغة، فحاشا وكلا أن يكون الله -عز وجل- جسمًا، بهذا المعنى؛ لأن هذا يقتضي مماثلته للمخلوقين.

والله: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[الشورى:١١].﴿**هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا**﴾[مريم:٦٥]. ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾[الإخلاص:٤]. ﴿**فَلا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الأَمْثَالَ**﴾[النحل:٧٤].

لا يجوز أن يُثْبَتَ لله -سبحانه وتعالى- هذا المعنى، فنفيكم إذًا بهذا المعنى حق.

وإن أردتم أن الجسم هو ما يُشار إليه، وبالتالي فالله ليس جسمًا في زعمكم بهذا المعنى، فإننا نقول: عن هذا الذي نفيتم باطل، لا يجوز لنا أن نُوافقكم عليه، فإن أعلم الخلق بالله قد أشار إلى ربه -سبحانه وتعالى- في أعظم موقفٍ كان فيه المؤمنون في حجة الوداع، وفي خطبة عرفة في ذلك المقام العظيم، فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- رفع يديه مشيرًا إلى ربه؛ لأن ربه في العلو المطلق -سبحانه وتعالى-، فقال: «**اللّهم فاشهد، اللّهم فاشهد**» ينكتها عليهم.

وبالتالي صار هذا الذي نفيتموه كلامًا باطلًا، إنْ قلتم: إنَّ الجسم الذي ننفيه عن الله -سبحانه وتعالى- هو المركب من هذه الجواهر المفردة أو المنفردة -كما تقولون-، أو من الهيُولى والصورة، أو ما شاكل ذلك مما تذكرون.

فإننا نقول: هذا إن سلمنا بأن الأجسام المخلوقة تتكون منه، فالله -عز وجل- شأنه أعظم من ذلك، الله -عز وجل- ليس كهذه الأجسام، ولا يجوز أن يُثبت له هذا المعنى؛ لاقتضائه التشبيه.

إن قلتم: إن الجسم هو الذي يقوم بنفسه، أو يكون موصوفًا بالصفات، فإننا نقول: إن الله -عز وجل- قائمٌ بنفسه، مقيمٌ لغيره، والله -عز وجل- قد قامت به الصفات، وعليه فهذا النفي باطل.

إذن الأمر لا يجوز أن يُطلق فيه قبولٌ أو رد إلا بالاستفصال والاستفسار، ثم بعد ذلك يُوزن ما يُذكر بميزان الشرع، ثم يُحكم بعد ذلك عليه.

إذن هذا هو منهج أهل السنة والجماعة في مسألة التجسيم، وبه يظهر لك أن أهل السنة والجماعة بُرءاء أعظم البراءة مما يصمهم به المخالفون الذين يدأبون ليل نهار في وصفهم بأنهم مجسمة، وقائلون بالتجسيم، ويقولون: إن الله -عز وجل- جسمٌ كالأجسام، وربما نسبوا هذا إلى أئمة المسلمين؛ كابن خزيمة، أو الدارمي، أو ابن تيمية، أو ابن القيم، أو محمد بن عبد الوهاب، أو غيرهم من أهل العلم.

وهذا على كل حال ظلم، والله -عز وجل- قد حرَّم الظلم بين عبادة، كما جعله على نفسه محرمًا، وهؤلاء جميعًا سيختصمون عند الله -عز وجل-، والظالمون سيعلمون أي منقلبٍ ينقلبون.

إذن هذا والله محض الافتراء، حاشا وكلا أن يكون أحدٌ من أئمة أهل السنة قائلًا بأن الله -عز وجل- جسم، سواءً قال: إنه جسمٌ كالأجسام، أو إنه ليس جسمًا كالأجسام، هذا كله لا يقول به أهل السنة والجماعة البتة.

وعليه، فهذا الذي يذكرون ما هو إلا محض باطلٍ، ولا يجوز أن يُضاف إلى أهل السنة والجماعة.

المقام الذي يلي هذا هو: هل كل ما قامت به الصفات يكون جسمًا؟ لأنهم يقولون: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم.

هذه المقدمة غير مسلَّمة، على أي اصطلاحٍ اصطلحوا عليه في تعريف الجسم، فإن الناس والعرب تقول: اشتد البرد، أو يقولون: هذا بردٌ شديد، ويقولون: جاء الليل، ويقولون: صبحٌ جميلٌ في كلماتٍ كثيرة، يصفون بها ما لا يُعتبر اصطلاحًا جسمًا، فانخرم قولهم: إن الأجسام هي التي تقوم بها الصفات، أو إن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، هذا ليس بمسلَّم، وثبت أن الصفات تقوم بغير الأجسام، ولذلك نصف الليل بالسواد وهو ليس بجسم، نصف المرض بالشدة وهو ليس بجسم، إنما هو عرضٌ من الأعراض في أمثلة كثيرة، فانتقض إذًا زعمهم أن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام.

ثم إننا نسألهم **ثانيًا** على أي شيءٍ اعتمدتم في دعواكم أن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام؟ على أي شيءٍ اعتمدتم في هذه المسألة؟ هل بناءً على دليلٍ من القرآن؟ أم على دليلٍ من السنة؟ أم على إجماعٍ بين المسلمين؟ أم على تنصيصٍ لأئمة اللغة؟ أم على قضيةٍ عقلية؟ على أي شيءٍ من هذه الأمور الخمسة بنيتم أن الصفات لا تقوم إلا بجسم؟

والجواب بالتأكيد ليس على شيءٍ من هذا، ولو خالفوا في هذا لانكشف للناس ألاعيبهم، لو قالوا: إنه قد القرآن على أنَّ الصفات لا تقوم إلا بجسم، لقلنا: هاتوا الآية، وإن قالوا في السنة، لقلنا: هاتوا الحديث، وإن قالوا: تنصيص أهل اللغة، قلنا: هاتوا النص، وإن قالوا الإجماع، قلنا: من نقله، وإن قالوا بالعقل، قلنا: أثبتوا.

إذن الأمر لا يعدو أن يكون دعوى يدَّعونها.

بقي أمرٌ سادس يمكن أن يقولوه، يقولون: دلنا على هذا الاستقراء، بمعنى إننا تصفحنا الصفات، وتتبعناها، فما وجدناها تقوم إلا بجسم، يمكن أن يقولوا هذا، أليس كذلك؟

فنقول حينها، الجواب عن هذا من جهتين:

أولًا: قد انتقض هذا الذي ذكرتموه بما ذكرناه، فإن الصفات قد قامت بغير ما هو جسمٌ.

وثانيًا: هل استقراؤكم هذا كان استقراءً تامًا؟ هل تتبعتم كل صفةٍ وُجدت على الإطلاق، بحيث لم يفتكم صفةٌ من الصفات، وبالتالي جزمتم بأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام؟ هل عاقلٌ يُمكن أن يدَّعي هذه الدعوى؟ بل لا أقول في الصفات، هل أنتم قد استقريتم استقراءً تامًا الأجسام فضلًا عن الصفات؟ ما الذي شاهدتموه؟ وما الذي رأيتموه حتى تحكموا هذا الحكم؟

وبالتالي قفزتكم هذه من الجزئي إلى الكلي قفزةٌ غير صحيحة، إذا كنتم رأيتم جزئيات معدودة، فإنه لا يصح لكم أن تحكموا من خلالها بحكمٍ كلي، فتقولون: إن الصفات جميعًا لا يمكن أن تقوم إلا بما هو جسمٌ، أنتم ما أحطتم علمًا بكل الصفات، بالصفات التي تكون للحيوانات، وللجن، وللملائكة، وللأسماك في البحار، ولكل شيء، ثم بعد ذلك قلتم: إن الصفات لا تقوم إلا بأجسام، أنتم ما أحطتم علمًا بكل الصفات.

هل أحطتم علمًا بصفات الجن؟ هل أحطتم علمًا بصفات الملائكة؟ هل أحطتم علمًا بغير ذلك حتى تُطلقوا هذا الحكم، وهو أن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام؟

ثم يُقال بعد ذلك: إن كان استقراؤكم صحيحًا وتامًا تسليمًا جدليًا، سنُسلِّم جدليًا أن استقراءهم صحيح، وأنه استقراءٌ مُسلَّم، وأنه كان استقراءً تامًا.

فإننا نقول لهم حينها: كان الواجب والإنصاف أن تقولوا: إن الصفات المخلوقة، لا تقوم إلا في أجسامٍ مخلوقة، أليس كذلك؟ كان الإنصاف منهم يقتضي أن يقولوا: إن الصفات المخلوقة لا تقوم إلا في أجسامٍ مخلوقة، لماذا؟ لأن هذا هو الذي استقريتموه، أليس كذلك؟ فوصلتم إليه، ونحن سنسلِّم لكم جدلًا بهذا، ونقول: لا يمكن أن تقوم صفةٌ إلا بجسم، ولكن إن كان هذا بناءً على استقراء، فالصياغة الصحيحة تقتضي الصفات المخلوقة لا تقوم إلا في أجسامٍ مخلوقة.

والسؤال بعد هذا:

هل يصح أن تجعلوا الله -سبحانه وتعالى- جزءً داخلًا في هذا الكلي؟

هل يصح أن تشملوه بقياس شمول، فتقولون: إنه يدخل في هذا الحكم الكلي؟

هل الله -عز وجل- جسمٌ مخلوق؟

وهل صفاته مخلوقة حتى تقولوا: إنه داخلٌ تحت الكلية التي تقول: الصفات لا تقوم إلا بأجسام؟

تعالى الله عن ذلك، فالله ليس كمثله شيء، الله -عز وجل- له شأنٌ آخر، الله -عز وجل- خالق، الله ليس له سميّ، وليس له كفو، وليس له نِد -سبحانه وتعالى-.

وعليه، فإنكم إن قررتم هذه القاعدة، وسلمتم بها، وسلمنا لكم بها، أو لم نُسلِّم بها، فالنتيجة على كل حال لا تؤثر شيئًا فيما يتعلق بصفات الله -سبحانه وتعالى-؛ لأنه ليس داخلًا أصلًا في هذه القاعدة التي تدعون.

وبذا تَعْلَمُوا أن أساسا الإشكال عند القوم راجعٌ إلى أنهم مشبهة، التشبيه متغلغلٌ في قلوبهم، لا ينفكون عنه، ولذلك تأمل في عامة ما يحتجون به، وما يذكرونه من القواعد والأصول والضوابط والكليات، تجد أنهم يدورون على التشبيه، هذا هو أساس البلاء عنهم، القوم مشبهة، والعجيب أنهم ينفون صفات الله -سبحانه وتعالى- لأجل دفع التشبيه، وهو واقعون في حمأته، والمشتكى إلى الله.

إذن، اتضح لنا أن هذا الأصل، أو هذه المقدمة التي قدموها، وهي: أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم؛ لأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام مقدمةٌ غير صحيحة.

• **نتتقل الآن إلى المقدمة الثانية**: الأجسام متماثلة، وهذه مقدمةٌ لا تقل بطلانًا عن سابقتها. القوم يقولون الأجسام متماثلة، والسؤال: **أولًا:** هذا منكم حكم، أليس كذلك؟ حكمتم بأن الأجسام متماثلة، والسؤال: ما الدليل على أن الأجسام متماثلة؟ لأنه يُمكن لغيركم ومخالفكم أن يحكم بعكس هذا الحكم، فيقول: الأجسام غير متماثلة، إذن أنتم مضطرون إلى إثبات الحُجة، وإلا فالدَّعاوى لا تُقدِّم ولا تؤخر، دعاوى كاسمها لا عبرة بها، ولا يُؤبَهُ بها، ولا يُبنى عليها شيء، العبرة بالدليل.

والسؤال: أقام دليلٌ من القرآن؟ أم من السنة؟ أم من الإجماع؟ أم من العقل؟ أم من اللغة أن الأجسام متماثلة؟

والجواب في كل ذلك عندهم وعندنا: ليس هناك شيءٌ من ذلك، لا دليل من القرآن، ولا من السنة، ولا من الإجماع، ولا من العقل، ولا من اللغة أن الأجسام متماثلة.

إذن ما بقي عندهم الآن إلا دعواهم الاستقراء.

والسؤال مرةً أخرى: هل استقريتم استقراءً تامًا، فمررتم على جميع ما يُسمى جسمًا؟ تصفحتم تلك الأجسام جسمًا جسمًا، فوصلتم إلى أنها متماثلة؟ هل يدَّعون هذا؟ لا أحد يستطيع أن يدَّعي هذا، ولو ادَّعاه فإنه قد أبان عن عورة عقله.

إذن، هذا استقراء غير صحيح، وما يُدريكم أن الأجزاء التي فاتتكم وما استقريتموها ينطبق عليها ما انطبق على ما رأيتموه، هذا كله على تسليم أنَّ الجزء الذي استقروه متماثل. وهذا غير مسلَّم، لكن سنُسلِّم فنقول: أنتم استقريتم وتصفحتم جمعًا من الجزئيات، لكن فاتكم أشياءٌ كثيرة، والله -عز وجل- يخلق ما لا تعلمون، ﴿**وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾[النحل:٨].

إذن هناك أجسامٌ كثيرة، ما يُدريكم أن هذا الذي فاتكم تصفحه وتتبعه ينطبق عليه ما انطبق على ما رأيتموه؟

إذن هذا هو **الأمر الأول** أنتم تتكلمون في شيءٍ عظيم، أنتم تتكلمون في صفات الله -سبحانه وتعالى-.

إذن يجب أن تكون الأُسس التي تبنون عليها أسسًا قطعيةً يقينية، أنتم تقولون: هذا الباب قطعي، فلا يُتكلم فيه إلا بقطعي، أليس هذا كلامهم؟ لو استدلينا بحديثٍ في الصحيحين، قالوا: المعذرة لا نقبله؛ لأنه آحاد، والآحاد ظنيٌّ، وهذا الباب قطعيٌّ، فلا يُقبل فيه إلا بالقطعي، ثم بعد ذلك تحتجون بهذه الحُجة! هل هذا من الإنصاف.

ثم يُقال لهم **ثانيًا:** هذا الذي تصفحتموه، بل هذا الذي تُشاهدون ونُشاهد، أيصح أن يُقال فيه: إنها أجسامٌ متماثلة؟ بأي عقل، وبأي شرع، وبأي لغة يُطلق هذا الحكم العجيب؟ الأجسام متماثلة؟!

إذن، بناءً على هذا نقول: إنَّ الشمس مثل القملة، ما رأيكم؟ الشمس مثل القملة؛ لأن الشمس جسمٌ، والقملة جسمٌ، فهما إذًا ما شاء الله، تبارك الله متماثلان، أيقول هذا عاقل؟ أيقول عاقل إن الجبال مثل الماء؟! أيقول عاقل إن القمر مثل الفاكهة؟! أيقول عاقلٌ إن الحيوان مثل النجوم والكواكب؟! أيقول هذا عاقل؟

أنا أعجب والله من أن عقلاء وأذكياء يصلون إلى هذا الحد، فيدَّعون هذه الدعوى العجيبة وهي أن الأجسام متماثلة، سبحان الله! كيف لكم أن تقولوا هذا؟ وإن تعجب فعجبٌ حالهم والله. ولذا صدق ابن القيم -رحمه الله- حينما قال: (**ما عصى الله أحدٌ بشيء إلا أفسده عليه**) هؤلاء تجاوزوا النصوص، وتعدَّوا حدودها، وانتهكوا حرمتها بعقولهم، ادَّعوا أن عقولهم كفيلة وكافية بالوصول إلى الحق والصواب في هذه المطالب الإلهية، وإذا بعقولهم تفسد عليهم فيأتون بما يُضحك العقلاء على عقولهم.

إذن، هذه الجملة غير صحيحة، ونحن نقول: الأمر ليس بهذا فقط، بل إن الأجسام التي تشترك في الجسمية لا يُسلَّم بأنها جميعًا متماثلة، وهذا قد قاله الله -عز وجل- ﴿**وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا**﴾[النساء:١٢٢]، أليس الله -عز وجل- يقول: ﴿**وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ**﴾[محمد:٣٨]. هذا والكل بشر، وإنس، وأجسام، وأحياء، ونامين، وشاعرين، وناطقين، وضاحكين، جميع الصفات الذاتية والعرضية متوفرة فيهم، ومع ذلك نفى الله -عز وجل- التماثُل بين المتقدمين والمتأخرين، وهذا قاله الله سبحانه.

وقل مثل هذا في غير ذلك؛ ﴿**إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ * الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلادِ**﴾[الفجر: ٧-٨] مع أنها من حيث النظر مشتركة في صفاتٍ كثيرة، ومع ذلك ما حصل التماثل، فإذا كان إنسانٌ ليس مثل إنسانٍ، فكيف تُطلقون هذه الدعوى العريضة وهي أن الأجسام متماثلة؟ إذن هذا من القول الباطل.

ثم إننا نقول لكم أيضًا: إنه بناءً على استقرائكم، ودعواكم أنكم استقريتم فوصلتم إلى أن الأجسام متماثلة، كان الحق والإنصاف أن تقولوا: الأجسام المخلوقة متماثلة.

سنُسلِّم لكم جدلًا بأن النتيجة التي وصلتم إليها صحيحة، وهي أن كل الأجسام التي رأيتموها متماثلة، ما اختلف جسمٌ عن جسم، سنُلغي عقولنا مؤقتًا ونقول: كلامكم صحيح، ولكن كان ينبغي أن تقولوا: الاستقراء قد دل على أن الأجسام المخلوقة متماثلة.

وبالتالي، أيصح أن تجعلوا صفات الله -سبحانه وتعالى- مشمولةً في هذا الحكم الكلي؟ هل الله -عز وجل- ينطبق عليه أنه داخلٌ في الأجسام المخلوقة؟ -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا- عجيبٌ والله هذا الأمر، أنتم تحكمون على شيءٍ رأيتموه، وتعلمون أنه مخلوق، فإننا نقول لكم حينها: ﴿**أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ**﴾[النحل:١٧]، ﴿**مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**﴾[الصافات:١٥٤].

عجيبٌ والله هذه الأحوال التي يترددون فيها، تجعلون هذا الحكم الذي بنيتموه على استقراءٍ للمخلوقات ينطبق على صفات الله -سبحانه وتعالى-! إن هذا والله لمن أبطل الباطل.

وعليه، فلا شك ولا ريب أن هذا الذي زعموا أن الأجسام متماثلة، لا شك أنه من أبطل الباطل، وهم في أنفسهم والله لا يقبلون ذلك، لو قيل لأحدهم: بما أن لك وجهًا وللقرد وجه، فوجهك مثل وجه القرد، ما شاء الله، وجهك مثل وجه القرد سواءً بسواء، هل يقبل؟ أو يقول: هذا خروجٌ عن حدود الأدب، وقولٌ باطل، ووجه القرد يليق به، ووجهي يليق بي.

وبالتالي لا يصح هذا الحكم، كيف لكم بعد ذلك أن تقولوا: إن الله -عز وجل- إذا كان موصوفًا بالوجه، فإن هذا يستلزم التجسيم؛ لأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، والأجسام متماثلة، سبحان الله العظيم!

أين وجدتم، وأين رأيتم حتى توهمتم هذا التشبيه؟ وجهًا موصوفًا بالجلال والإكرام، أين هذا يا عباد الله؟ أين وجدتم وجهًا يصدُق عليه أنه وجهٌ يبقى ولا يفنى، ﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ**﴾[الرحمن:٢٧].

أين وجدتم ذاك الوجه الذي حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سُبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه؟ هل وجدتم شيئًا من هذا فيما رأيتكم، وفيما أدخلتموه تحت هذه القاعدة الكلية حتى تقولوا: إن إثبات الوجه لله -عز وجل- يقتضي التشبيه؟ سبحان الله العظيم -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

إذن ثبت لنا -يا رعاكم الله- أن هذه القاعدة التي ذكروها وهي أن الأجسام متماثلة قاعدةٌ باطلة، وأدنى نظر فيها كفيلٌ ببيان بُطلانها.

وبهذا يتضح لك -يا رعاك الله- أن أساس البلاء عند القوم، أنهم جعلوا الاشتراك في قدرٍ كلي، أو معنى كلي هو التمثيل الممنوع، وقد علمت -يا رعاك الله- أن حصول الاتفاق في القدر المشترك ليس تمثيلًا، كما أن نفي التمثيل لا يستلزم الاشتراك في القدر المشترك، كلا الأمرين ليس ثابتًا.

الإشكالية عندهم كلها من هذا الأمر، وهو أنهم جعلوا أن حصول قدرٍ مشترك بين صفة الخالق والمخلوق هو التمثيل، أو إنه داخلٌ في معنى التمثيل، ولا شك في بطلان ذلك، وإنه لو طردنا قولهم لنتج من هذا قولٌ عظيم.

إذا كان الاشتراك في أي قدرٍ يكون بين شيئين يقتضي المماثلة بينهما، وهذا هو حقيقة قولهم، نحن والله ما ظلمناهم، هذا حقيقة قولهم، حصول الاشتراك في شيءٍ بين اثنين يجعلهما متماثلين. لو كان ذلك كذلك، للزِم أن يكون الله -سبحانه وتعالى- مماثلًا لكل شيء، لمَ؟ لأنه إذا كان له ذاتٌ، وكل شيءٌ له ذاتٌ، إذن حصل التماثل، ولأنه إذا كانت له حقيقة سبحانه، وللأشياء حقيقة، حصل التماثل؛ لأنه لابد من وجود قدرٍ مشترك ولابد، ولو لم يكن إلا الوجود، فإذا كان الله موجودًا، وكانت جميع الأشياء موجودةً، حصل التماثل؛ لأنكم تزعمون أن الاشتراك في هذا القدر المشترك تمثيل.

فيلزم من هذا لو طردنا قولكم، لكان الله -عز وجل- مماثلًا لجميع الأشياء، فصارت الحُجة التي أرادوا بها نفي التمثيل مقتضيةً حصول أقبح تمثيل. -انتبهتم لهذه؟- تدبرها فإنها نافعة.

أقول: هذه الحُجة التي أرادوا بها نفي التمثيل مقتضيةً لإثبات أقبح تمثيل، إذا كان تمثيل صفات الله -عز وجل- بصفات إنسانٍ قبيحًا، وشيئًا مذمومًا بل كفرًا، فكيف بأن يُمثل سبحانه، أو تُمثل صفاته بكل شيء حسنٍ وقبيح، هل تمثيلٌ أعظم من هذا التمثيل؟ وهل كفرٌ أعظم من هذا الكفر؟

وعليه، فإننا قد قلنا سابقًا: إن القوم قد فروا من التشبيه فوقعوا في التشبيه، وقلنا: إنهم فروا من تشبيه الله -عز وجل- بالإنسان أو بالحيوان، فوقعوا في تشبيهه بالناقصات، أو الجامدات، أو المعدومات، أو الممتنعات، والآن أقول: أو كل شيء.

وعليه، فاتضح لنا أن هذا الذي قرروه باطل، وغير صحيح، ومبنيٌّ على أساسٍ باطل، القوم داء التشبيه قد صار مرضًا مزمنًا في نفوسهم، وما استطاعوا الانفكاك عنه، ووقعوا في مغالطاتٍ عقلية كثيرة. ومنها:

- أنهم جعلوا الاشتراك في قدرٍ مشترك هو مطلقٌ كلي، لا وجود له إلا في الأذهان، مقتضيًا للتمثيل، ويلزم عليه ما يلزم مما ذكرت لك.

بل من عجيب أمرهم أنهم وقعوا في مغالطة، وشيءٍ ممنوع وقبيح عند جميع العقلاء، وهو ما يُسمى في فن المناظرة المصادرة على المطلوب.

بمعنى حقيقة قولهم هي: الله -عز وجل- لا يتصف بالصفات؛ لأن الاتصاف بالصفات تجسيم، وإذا قلنا لهم: ما التجسيم؟ قالوا: هو الاتصاف بالصفات؛ يعني ليس عندهم شيء يُبينون به حقيقة التجسيم إلا أن يقولوا: إن التجسيم هو الاتصاف بالصفات.

بمعنى حقيقة قولهم هي: أنه يجب نفي الصفات عن الله؛ لأن قيامها به يقتضي قيامها به.

أُعيد. القوم يقولون: يجب نفي الصفات عن الله -عز وجل-؛ لأن قيامها به يقتضي التجسيم، ويقتضي التشبيه، وحينها نسألهم ما هو التجسيم و التشبيه؟ يقولون: قيام الصفات به، هذا هو التجسيم والتشبيه.

إذن دعونا نُعيد الصياغة بطريقة صحيحة فنقول: يجب نفي الصفات عن الله -عز وجل-؛ لأن قيامها به يقتضي قيامها به. فصار الدليل أو المقدمة هي نفس النتيجة، وصارت النتيجة هي نفس المقدمة، ولكنهم صاغوها بعبارة أخرى لأجل التلبيس، وهذه مصادرة على المطلوب.

وبالتالي اتضح لنا بطلان قولهم، وأن حجتهم التي أسموها بالتجسيم حجةٌ باطلة، وأن الحق الذي لاشك فيه أن الله -سبحانه وتعالى- متصفٌ بالصفات التي أخبر بها عن نفسه، وأخبر بها رسوله -صلى الله عليه وسلم- على ما يليق به -سبحانه وتعالى-، لا كصفات المخلوقين، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[الشورى:١١].

قال رحمه الله:

وكذلك يقول هذا كثير من الصفاتية الذين يثبتون الصفات وينفون علوه على العرش وقيام الأفعال الاختيارية به ونحو ذلك، ويقولون: الصفات قد تقوم بما ليس بجسم، وأما العلو على العالم فلا يصح إلا إذا كان جسمًا، فلو أثبتنا علوه للزم أن يكون جسمًا، وحينئذ فالأجسام متماثلة فيلزم التشبيه.

فلهذا تجِد هؤلاء يسمُّون من أثبت العلو ونحوه مشبِّهًا، ولا يسمُّون من أثبت السمع والبصر والكلام ونحوه مشبِّهًا، كما يقوله صاحب «الإرشاد» وأمثاله.

هذه الجملة التي سمعت يا طالب العلم أوردها المؤلف -رحمه الله- تذيلًا على ما سبق ذِكره، وهو الأصل الذي انطلق منه كثيرٌ من المعطِّلة في تعطيل صفات الله -سبحانه وتعالى-، ألا وهو أن الصفات لا تقوم إلا في الأجسام، والأجسام متماثلة، ومن أثبت الصفات فإنه يكون مجسمًا، وهذا هو التشبيه.

وعطف المؤلف -رحمه الله- على هذا قوله: **(وكذلك يقول هذا كثير من الصفاتية)** مراده: الكلَّابية، والأشاعرة، ومن جرى مُجرى هؤلاء.

قال: **(الذين يثبتون الصفات وينفون علوه على العرش وقيام الأفعال الاختيارية به ونحو ذلك)** يُريد أن هؤلاء الذين سماهم الصفاتية في مقابل الجهمية والمعتزلة، هؤلاء يُثبتون صفات المعاني التي يقولون: إنها الصفات العقلية، وهي عند الأشاعرة الصفات السبع:

له الحياة والكلام والبصر سمعٌ إرادةٌ وعلمٌ واقتدر

هؤلاء يقولون: إنَّ قيام هذه الصفات العقلية بالله -سبحانه وتعالى- أمرٌ صحيحٌ بل واجب، واجبٌ إثبات هذه الصفات لله -عز وجل-، ولكنهم يقولون: إن الصفات العقلية قد تقوم بغير جسم.

وبناءً على هذا يقولون: إن إثباتها لله -عز وجل- ليس تجسيمًا، بخلاف إثبات العلو، أو الصفات الاختيارية، الصفات الفعلية؛ كالاستواء، والنزول، والمجيء، والإتيان، وما إلى

ذلك، يقولون: هذه لا تقوم إلا بالأجسام، فهم يُفرِّقون بين ما يُثبَتُ لله -عز وجل- عندهم، وما لا يُثبت بناءً على شيءٍ يتوهمونه في نفوسهم، هذا يُمكن أن يتصف به غير جسمٍ، وبالتالي فيصح وصف الله -عز وجل- به، وهذا لا يقوم إلا بجسمٍ، فلا يصح وصف الله -عز وجل- به.

والحق كما يأتي في آخر كلام الشيخ في هذا السياق، أنه لا فرق بين ما أثبتوا وما نفوا، فإذا كان إثبات الصفات العقلية ليس تجسيمًا، فإثبات العلو والصفات الاختيارية ليس تجسيمًا، وإذا كان إثبات الصفات الفعلية الاختيارية، وإثبات العلو تجسيمًا، فإن إثبات الصفات العقلية تجسيمًا. **الباب بابٌ واحد؛ القول في بعض الصفات كالقول في بعض.**

لكن المؤلف على كل حال، إنما أراد هنا أن يُبيِّن هذه الطرائق التي سار عليها المعطِّلة، وبنوا عليها تعطيلهم للصفات، وكل ذلك راجعٌ إلى شُبهة التجسيم التي قد علمت، شبهة التجسيم هي أن الصفات لا تقوم إلا بجسم.

لكن ما هو الحد الذي يحدُّ هذه الصفات، وما الذي يخرج عنها؟ هذا مقلٌّ هم فيه ومكثِر، مقلٌّ ومكثر. عند الجهمية والمعتزلة لا فرق، كل هذه الصفات سواءٌ كانت عقلية؛ كالسمع، والبصر، والكلام، وما إلى ذلك، كل ذلك عندهم لا يقوم إلا بجسم، ولذلك طردوا القول بعدم اتصاف الله -سبحانه وتعالى- بها.

قال -رحمه الله-: (**وأما العلو على العالم**)؛ يعني: كون الله -عز وجل- فوق كل شيء، يقولون: إنه لا يصح إلا إذا كان جسمًا، يقولون: لأن هذا تحيُّز، العلو علو الله -سبحانه وتعالى- لا يكون إلا من جسم؛ لأنه تحيُّز، والتحيُّز لا يكون إلا من الأجسام، ومسألة التحيُّز قد سبقت معنا في هذه الرسالة فيما مضى.

المقصود أن القاعدة عندهم: أنه لو كان فوق العالَم لكان جسمًا، وبالتالي فهم لا يُثبتون علو الله -سبحانه وتعالى- على كل شيء.

قالوا: (**فلو أثبتنا علوه للزم أن يكون جسمًا، وحينئذ فالأجسام متماثلة فيلزم التشبيه**) هذه هي القاعدة التي انطلقوا منها.

قالوا: (**فلهذا تجِد هؤلاء يسمُّون من أثبت العلو ونحوه مشبِّهًا**) لما سلف، الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، (**ولا يسمُّون من أثبت السمع والبصر والكلام ونحوه مشبِّهًا**) هذه الصفات العقلية، هذه إثباتها عندهم لله -عز وجل- ليس تجسيمًا، وبالتالي خرج إثباتها عن كونها من قبيل التشبيه. يُفرِّقون بين هذه الصفات، يُثبتون بعضًا، وينفون بعضًا، والحق أن هذا كله بابٌ واحد.

قال: (**كما يقوله صاحب «الإرشاد» وأمثاله**) يُريد أبا المعالِي الجويني، وأبو المعالي في كتابه ((الإرشاد)) قرر هذا المعنى، وأوجب تأويل ما عدا هذه الصفات العقلية، يقول: يجب وجوبًا تأويل ما عدا هذه الصفات؛ لأنها موهمةٌ للتشبيه، يجب تنزيه الله -عز وجل- من كل ما يُوهم التجسيم والتشبيه.

فأول أمره: كان التأويل كما في ((الإرشاد))، ثم إنه عدل عن ذلك إلى مذهب التفويض، وكان آخر أمره كما في كتابه ((العقيدة النظامية)).

إذن، الجويني -رحمه الله- أول أمره كان التأويل كما في ((الإرشاد))، وآخره التفويض كما كان في ((العقيدة النظامية)) وإن كان أيضًا في ((العقيدة النظامية)) مع كونه قرر أن التأويل لا يجوز؛ للقطع بأن الصحابة -رضي الله عنهم- ما سلكوا هذا المسلك، لكنه عاد بعد صفحاتٍ قليلة من تقرير هذا الكلام، فأوَّل صفة المحبة لله -سبحانه وتعالى- ، بل قال بتأويلها من الجهتين. لا يُثبت قيام المحبة من الله -عز وجل- لخلقه، ولا محبة العباد لربهم، وهذا هو الذي كان يذهب إليه الجهمية، ومن وافقهم من غيرهم.

قال -رحمه الله-:

وكذلك قد يوافقهم على القول بتماثل الأجسام القاضي أبو يعلى، وأمثاله من مثبتة الصفات والعلو، لكن هؤلاء قد يجعلون العلو صفةً خبرية، كما هو أول قولي القاضي أبي يعلى، فيكون الكلام فيه كالكلام في الوجه، وقد يقولون: إن ما يثبتونه لا ينافي الجسم، كما يقولونه في سائر الصفات. والعاقل إذا تأمل وجد الأمر فيما نفوه كالأمر فيما أثبتوه لا فرق.

هذا استطرادٌ من المؤلف -رحمه الله- بيَّن فيه أنه (**قد يوافقهم على القول بتماثل الأجسام القاضي أبو يعلى، وأمثاله**). القاضي أبو يعلى الفرَّاء أحدُ كبار أتباع مذهب الإمام أحمد -رحمه الله-، وتُوفي سنة ثماني وخمسين وأربعمائة للهجرة، وهو ممن نصروا مذهب الإمام أحمد -رحمه الله-، وممن ألَّفوا في هذا المذهب، سواءً كان ذلك في المسائل الفقهية، وكذلك ألَّف بعَضا من الكتب في أصول الدين.

أبو يعلى -رحمه الله- شابته شائبة علم الكلام، ولذلك وقع في بعض ما وقع فيه المتكلمون من التعطيل، وتحقيق مذهب أبي يعلى -رحمه الله- فيه شيءٌ من الصعوبة نظرًا للاضطراب الذي وقع فيه -رحمه الله- في باب الصفات، شأنه في ذلك شأن ابن عقيل، وابن الجوزي، وأمثالهما من علماء الحنابلة.

لكن الذي يُهمنا هنا أن أبا يعلى -رحمه الله- كان يقول بالقول الذي قال به هؤلاء المتكلمون؛ ألا وهو تماثل الأجسام، وهذا مبنيٌّ كما سيأتي على القول بتماثل الجواهر الفردة، والمنقول عنه -عفا الله عنا وعنه- كما في كلام شيخ الإسلام -رحمه الله- أنه يرى أن الجسم ما كان مركبًا من جوهرٍ واحدٍ إذا ضُمَّ إليه غيره. هكذا كان يرى.

وبالتالي هو وافقهم على هذا الأصل ألا هو تماثل الأجسام، بناءً على القول بالجواهر الفردة التي ذكرتها لك، وسيأتي تفصيلها إن شاء.

قال: (**وأمثاله من مثبتة الصفات والعلو**) هؤلاء أحسن حالًا، أبو يعلى وأمثاله أحسن حالًا ممن قبلهم؛ كأبي المعالي وغيره من الذين كثُر فيهم التعطيل، وما أثبتوا إلا القليل من

الصفات، وهم أحسن حالًا من الجهمية والمعتزلة من باب حنانيك بعض الشر أهون من بعضٍ.

إذا جئنا إلى مثل أبي يعلى -كما سيأتي بعد قليل فيما ينقله -رحمه الله- عنهم- لاشك أنهم أحسن حالًا من طبقة أبي المعالي، وأحسن حالًا بكل تأكيد من طبقة الفخر الرازي، وأبو المعالي أحسن حالًا على كل حال من طبقة الفخر، وطبقة الآمدي وأمثال هؤلاء.

المقصود أن هؤلاء أن أبا يعلى كان يقول: بالجواهر الفردة، وتماثل الأجسام كالقاعدة السابقة، ومع ذلك فإنه كان يُثبت أكثر مما كان يُثبته من قبله، ومن ذلك إثبات العلو، وما رأى أن إثبات العلو يتعارض والقول بأن الأجسام متماثلة، يقول: ليس هناك تعارضٌ بين هذا وهذا.

قال: (**ولكن هؤلاء قد يجعلون العلو صفةً خبرية، كما هو أول قولي القاضي أبى يعلى**)

أبو يعلى -رحمه الله- له قولان في صفة العلو: أهي صفةٌ خبرية أم هي صفةٌ عقلية؟

وأول قوليه: أنها صفةٌ خبرية.

وآخر قوليه: أنها صفةٌ عقلية.

يعني توارد على إثباتها النقل والعقل، وعلى كل حال سواءً كانت صفةً خبرية، أو صفةً عقلية عند أبي يعلى، فهو يُثبتها بكل حال.

قال: (**فيكون الكلام فيه**)؛ يعني: في العلو؛ (**كالكلام في الوجه**) أبو يعلى وبعض متقدمي الأشاعرة؛ كالبيهقي وأمثاله، وكذلك كان يميل إلى هذا المذهب ابن حبان البستي، وكذلك القلانسي، وكذلك ابن الزاغوني وأمثال هؤلاء، هؤلاء طبقة أحسن من غيرهم.

هؤلاء مسلكهم هو أنهم يُثبتون الصفات الخبرية الواردة في القرآن، ومن ذلك العلو، والوجه، واليد، وما إلى هذه الصفات، الكلام أيضًا، هذه الصفات يُثبتونها لله -سبحانه وتعالى-، وبالتالي هم أحسن حالًا كما ذكرت لك من صاحب الإرشاد ومن كان في طبقته، أو من كان دونه في الإثبات.

قال: (**وقد يقولون: إن ما يثبتونه لا ينافي الجسم، كما يقولونه في سائر الصفات**)؛ يعني يقولون: إن إثبات الصفات الخبرية لا يقتضي التجسيم، لاحظ معي أنهم يُسلِّمون بأصل القاعدة، كل هؤلاء المتأثرين بعلم الكلام، يُسلِّمون بأصل القاعدة، ما هي؟ **الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، ثم الأجسام متماثلة.**

هذه المقدمة الأولى مسلَّمة عند الجميع، ولكن ما الذي يدخل في الصفات التي لا تقوم إلا بالأجسام، وما الذي لا يدخل؟ هذا هم فيه بين مقلٍّ ومكثِرٍ.

نأتي إلى الجهمية والمعتزلة نجد أنهم طردوا القول، فقالوا: كل الصفات على الإطلاق لا تقوم إلا بجسم.

جاء طبقةٌ أحسن من هؤلاء، وهم الطبقة التي بعد متقدمي الأشاعرة، ويبدؤون تقريبًا بأبي المعالي فمن دون، والرازي كان أكثر إغراقًا في هذا، يقولون: لا، الصفات العقلية كالصفات السبع لا تدخل تحت هذه القاعدة، أما ما عداها فنعم لا تقوم الصفات إلا بالأجسام.

جاء من بعدهم -لا أعني في الرتبة الزمنية، ولكن من حيث التدرُّج من الأسوأ إلى الأحسن- **جاءت طبقة أحسن من هؤلاء وهي أبو يعلى، والبيهقي**، ومن ذكرت لك، هؤلاء يرون أن إثبات الصفات الخبرية الواردة في القرآن لا يقتضي التجسيم، مع تسليمهم بالأصل السابق.

لكن أن تأتي إلى مثل النزول، وإلى مثل الضحك، وإلى أمثال هذه الصفات الاختيارية، ولاسيما ما ورد منها في السنة، هذه يقولون: لا تقوم إلا بالأجسام، ثم بعد ذلك هم فيها بين تأويلٍ وتفويض.

إذن هذا هو المسلك الذي تدرجوا فيه، ويقول المؤلف -رحمه الله- وهذه خلاصة مهمة: (**والعاقل إذا تأمل وجد الأمر فيما نفوه كالأمر فيما أثبتوه لا فرق**) أو كما في نسخة (ولا فرق) ولعلها أقرب.

لا فرق، الحقيقة أنه لا فرق بين ما أثبتوا وما لم يُثبتوا، ما الفرق بين قيام السمع والبصر لله -عز وجل-، وقد أثبته طوائف من هؤلاء المتقدمين، وإثبات الاستواء لله -عز وجل-، أو النزول، أو المجيء، أو الإتيان؟ ما الفرق بين هذه وهذه؟ ما الذي جعل السمع والبصر إثباته لا يقتضي التجسيم؟ وإثبات الاستواء والنزول والضحك يقتضي التجسيم؟ من أنصف وجد أن الحق الذي لا شك فيه أنه ليس هناك فرقٌ بين هذه الصفات، إما أن تكون جميعًا مقتضيةً للتجسيم، فإثباتها تشبيه، وإما ألا تكون جميعًا كذلك، أما هذا الذي قالوا به، فلا شك أنه من التناقض.

ولذلك عابوا على -يعني بعض الحنابلة الذين جاءوا بعد أبي يعلى- عابوا على أبي يعلى هذا المسلك، وقالوا: أنت متناقض، أنت تُسلِّم بقاعدة الصفات والأجسام، ثم تأتي بعد ذلك وتُثبت العلو، وتُثبت الوجه، وتُثبت اليد، وتُثبت الكلام، هذا في الحقيقة تناقض.

وإذا ما قارنا قوله بقول من هو أشدُّ تعطيلًا، فلا شك أنه أخف تناقضًا، وأولئك أشنع، لكن إذا ما قارنا قوله بقول السلف والأئمة، فلاشك أنه حقًا متناقضًا، والحق الذي لاشك فيه هو مذهب السلف الصالح -رحمهم الله- وهو أنهم يُثبتون لله -سبحانه وتعالى- كل ما جاء في كتاب الله، وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- من الصفات مع تنزيه الله -عز وجل- عن مماثلة المخلوقين.

فكما أن سمعه -سبحانه وتعالى- لائقٌ به لا كسمع المخلوقين، وكما أن بصره سبحانه لائقٌ به لا كبصر المخلوقين، كذلك الشأن في استواءه، كذلك الشأن في وجهه، كذلك الشأن في نزوله، كذلك الشأن في بقية الصفات جميعًا لا فرق، القول في بعض الصفات كالقول في بعض، والله تعالى أعلم.

قال -رحمه الله-:

وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، والأجسام متماثلة. والمثبتون يجيبون عن هذا تارةً بمنع المقدمة الأولى، وتارةً بمنع المقدمة الثانية، وتارةً بمنع كلتا المقدمتين، وتارةً بالاستفصال.

يقول المؤلف -رحمه الله-: أصل كل من سبق سواءً كان مفحشًا في التعطيل، أو كان أخف من غيره، كلهم ينبني مذهبهم على هذه القاعدة، وهي: أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، لِمَ؟ لأنهم يقولون: إن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، ثم يقولون: والأجسام متماثلة.

وما الذي ينبني على هذا أن الأجسام متماثلة؟ أننا لو أضفنا هذه الصفات لله -عز وجل- لكان جسمًا، ولماذا لا يكون جسمًا مختلفًا؟ يقولون: لا، الأجسام متماثلة.

إذن سيكون جسمًا كالأجسام، وهذا حقيقة التشبيه والتمثيل، وهذا ما نهى الشرع عنه وهو تمثيل الله -عز وجل- بالمخلوقين، بل هذا كفرٌ بالله -سبحانه وتعالى-.

يقول المؤلف -رحمه الله-: **(والمثبتون)**؛ يعني للصفات، **(يجيبون عن هذا)** عن هاتين المقدمتين **(تارةً بمنع المقدمة الأولى، وتارةً بمنع المقدمة الثانية، وتارةً بمنع كلتا المقدمتين، وتارةً بالاستفصال)**. يقول: إن أهل الإثبات الذين سلَّموا لله، وسلَّموا لرسوله -صلى الله عليه وسلم-، ونطقوا بما نطق القرآن والسنة، وما خاضوا بعقولهم العاجزة الضعيفة بمعزلٍ عن الوحي، هؤلاء أثبتوا لله -عز وجل- جميع الصفات.

لمَّا أتى هؤلاء إلى مناقشة هؤلاء، سلكوا معهم، أو سلك بعضهم معهم:

أولًا: مسلك منع المقدمة الأولى؛ يعني أنهم لم يُسلِّموا بالمقدمة الأولى، وطالبوا بالدليل عليها. هذا مسلك المنع، ما سلَّموا بهذه الدعوى التي ادَّعاها هؤلاء، وطالبوا بالدليل عليها، لا نُسلِّم لكم أن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، وما دليلكم يا ترى على هذه المقدمة؟ وقد علِمنا أنه إن كان الدليل يرجع إلى نقل، فالنقل معدوم هنا، إن كان الدليل

يرجع إلى عقل، فالعقل هنا معدوم، إن كان الدليل يرجع إلى عُرفٍ، فهذا معدوم، إن كان الدليل يرجع إلى لغةٍ، فهذا معدوم، وما بقي إلا أن يقولوا: إن دليلنا الاستقراء.

ونقول لهم: هل كان استقراؤكم تامًا؟ هذا واحد.

ثانيًا: سلَّمنا أنه تام، كان يجب عليكم أن تقولوا حينئذٍ: إن الصفات المخلوقة لا تقوم إلا بالأجسام المخلوقة، وبالتالي ينكشف خطؤكم، ويُدرك الكل أنكم جانبتم الصواب؛ لأن هذا الدليل الذي جعلتموه العمدة والأساس على مذهبكم في الصفات، الحقيقة أنه لا تدخل صفات الله تعالى فيه، كلامكم عن صفاتٍ مخلوقة، وأجسامٍ مخلوقة، والله -عز وجل- يُنزه عن أن يكون مخلوقًا ذاتًا، وصفاتٍ، أليس كذلك؟ وبالتالي فإننا نمنع المقدمة الأولى وهي: أن إثبات الصفات يقتضي التجسيم؛ لأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، دعوى يدَّعونها لا حقيقة لها.

ثم إنهم أجابوا بجوابٍ آخر وهو بالنقض، قالوا: إن دعواكم هذه تنتقض بأن الصفات قامت بغير الأجسام، فالكل يعلم، واللغة العربية تشهد، والناس يتكلمون بدون نكير من قديم الزمن، فيقولون: نزل البردُ، وجاء الحرُ، واشتدَّ المرض، يقولون: هذه محبةٌ ضعيفة، وذاك بياضٌ شديد.

والسؤال: أليست هذه صفات قامت بأعراض؟ هذه صفاتٌ قامت بأعراض، فانتقض قولهم: الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، يُمكن أن تقوم بغير الأجسام، والأمثلة كثيرة.

إذن، ردُّوا على المقدمة الأولى بمسلكين:

المنع.

والنقض.

قال: (**وتارةً بمنع المقدمة الثاني**) وهي: الأجسام متماثلة، ويا لله العجب! من أين لكم؟ قال أهل الإثبات أيضًا: بالمنع، لا نُسلِّم لكم أن الأجسام متماثلة، ومن أين كان ذلك؟ أكان أيضًا عن استقراءٍ للأجسام المخلوقة؟ هبوا أن الأمر كذلك فكان ماذا؟ أتقولون: إن

ذات الله -سبحانه وتعالى- كأجسام المخلوقين؟ لا أحد ينتسب إلى الإسلام، واتباع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول بذلك.

إذن، ماذا كان هذا الأمر؟ وبالتالي كان يجب عليكم إنصافًا أن تقولوا: والأجسام المخلوقة متماثلة، وحينئذٍ لا علاقة لهذه القاعدة بصفات الله -سبحانه وتعالى-.

ثم إننا نقول لهم أيضًا: إنَّ هذا الذي قلتموه كلامٌ يُخالفكم فيه عامة العقلاء، يا لله العجب! أيكون الماء كالحديد؟! أيكون الثلج كالنار؟! أتكون الشمس كالنملة؟! كيف تقولون: إن الأجسام متماثلة؟

ولذلك هذه المقدمة ردَّها حتى بعض عقلائهم، الآمدي وهو إمامٌ مقدَّم لا يُشق غباره في علم الكلام، كان يُقرر في كتابه ((أبكار الأفكار)) أن المتكلمين يقولون: إن الأجسام متماثلة، ولا دليل لهم على ذلك إلا قولهم: إن الجواهر الفردة متماثلة، ولا دليل على هذا.

هم يبنون -كما سيأتي- يقولون: الأجسام متماثلة، لماذا؟ يقولون: لأن هذه الأجسام مركبة من شيءٍ يُسمونه الجواهر الفردة، أو المفردة، أو المنفردة، عبِّر بما شئت، يقولون: وهذه الجواهر التي هي أصل الأجسام، منها تركبت الأجسام متماثلة.

وإذا قيل لهم: ما الدليل على ذلك؟ ما عندهم دليل، لا تأتي بمحصَّلٍ من كلامهم، ولذلك اعترف الآمدي بأن هذا الذي ذكروه لا دليل عليه، الأجسام متماثلة لا دليل عليه إلا قولهم: الجواهر الفردة متماثلة، وهذه لا دليل عليها.

إذن، نحن رددنا على هذه الجملة بعدة أجوبة في الدرس الماضي، ولا حاجة إلى أن نُعيد.

المقصود أن أهل الإثبات منعوا هذه المقدمة، والذين ناقشوا يقول المؤلف -رحمه الله-: تارةً يُناقشون في المقدمة الأولى فيمنعونها، تارةً يُناقشون في المقدمة الثانية فيمنعونها، تارةً يمنعون المقدمتين، والحق أن كلا المقدمتين تستحق ذلك.

يقول: (**وتارةً بالاستفصال**) تارةً يقول: بالاستفصال، وهذا في الحقيقة لا يختلف، إنما هي في أسلوب الرد قبل أن يبدأوا من منع المقدمة يقولون: ماذا تُريدون بالجسم؟ وماذا تُريدون بتماثله؟ ثم يبنون على ذلك المنع.

والأولون يقولون: مرادهم أضحى عندنا واضحًا، عرفناه من خلال كلامهم، فلا نحتاج إلى الاستفصال، والنتيجة في كل حال أنهم يمنعون المقدمتين، لكن قد يُقدِّمون بين يدي ذلك الاستفصال، وقد يقولون: إننا نستغني عنه بوضوح كلامهم، والله تعالى أعلم.

قال -رحمه الله-:

ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل، سواء فسروا الجسم بما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه، أو بالموجود، أو بالمركب من الهَيُولى[٩] والصورة ونحو ذلك. فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة، فهذا يُبنى على صحة ذلك، وعلى إثبات الجواهر المفردة وعلى أنها متماثلة. وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك.

يقول المؤلف -رحمه الله-: **(ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قولٌ باطل، سواء فسروا الجسم بما يشار إليه)** لو قالوا: إنَّ الجسم ما يُشار إليه، والحق أنهم كما يقول المؤلف -رحمه الله- في موضعٍ آخر من كتبه: عامتهم أو يكادون أن يتفقوا على أنَّ الجسم يُشار إليه، ومع ذلك قد يذكرون حدًا آخر أدق من هذا.

لو قلنا: بأنَّ الجسم ما يُشار إليه، فهل يقول عاقل: إن كل ما يُشار إليه متماثل؟ لو اشترك اثنان في الجنس، وفي الفصل، وحتى تشابها حتى في التوأمين اللذين يصعُب التمييز بينهما، هل يُقال: إنهما متماثلان؟ هذا نسخة طبق الأصل من هذا مثل قالبين، ولا بينهما فروق؟ بينهما فروق، وفروقٌ كبيرة من نواحٍ عدة، مادية، شكلية، معنوية.

إذن، فما بالك بما هو أبعد من ذلك، كما قلنا: الشمس يُشار إليها، والقملة يُشار إليها، وعلى قاعدتهم هما متماثلان، أفيقول عاقلٌ بذلك؟ ينبغي على من يقول هذا أن يُراجع عقله.

أو أنه القائم بنفسه، نحن إلى الآن نُنازعهم في المخلوقات، فضلًا على أن ينسحب هذا الحكم الذي يذكرونه على صفات الخالق -تعالى الله عن ذلك-، نحن نقول: دعونا فقط في المخلوقات، هذه الضوابط التي تذكرون لا تستقيم، حينما تقولون: الأجسام متماثلة، وتُفسرون الجسم بأنه ما يُشار إليه، غير صحيح، أو أنه القائم بنفسه، نفس الأمر. هل كل ما كان قائمًا بنفسه مماثلٌ لشيءٍ آخر قام بنفسه أيضًا؟ من يقول بهذا ؟!

---

(٩) من الهَيُولى، أو الهَيُّولى، فتح الهاء، وضم الياء إما بتشديد أو بتخفيف.

يقول: (**أو بالموجود**) وهذا أوضح وأوضح بطلانًا، قال: (**أو بالمركب من الهيولي والصورة**) انتبه لهذه الجملة، الهيولى كلمة أعجمية ليست عربيةً، إنها استعملها العلماء، ومدار معناها عندهم على الأصل والمادة، أو المحل.

والهيولى عندهم لها أقسام أوصلوها إلى أربعة أقسام، أُقرِّب لك المراد بالقسم الواضح المسلَّم الصحيح، وهو الهيولى الصناعية، يقولون: مادة الشيء التي منها صُنع، أو منها كان، يقولون: الخشب هيولى الكرسي، والفِضة هيولى الخاتم؛ يعني : المادة التي منها صُنع، وهذا واضح لا إشكال فيه.

نحن هنا حينها يقولون: إن الجسم هو المركب من الهيولى والصورة، لا يُريدون هذا، يُريدون الهيولى الأولى، وإن شئت فقل: الأوليَّة، ما هي هذه؟ يقولون: هذه جوهرٌ عقليٌّ، في الهيولى الصناعية الخشب أو الفِضة أو القماش بالنسبة لهذا، هذه الجواهر حسية ولا عقلية؟ حسية.

أما الهيولى التي تحدثون عنها كونها هي أصل المادة، وأصل الأجسام، هذه يقولون جوهرٌ عقلي، يعني :يقولون: إنها شيءٌ أزلي، وهذه أول مصيبة، -طبعًا هذا الذي قالوا هو قول الفلاسفة، هذا المذهب مذهب الفلاسفة-يقولون: إنها جوهرٌ أزلي؛ يعني: قديم قِدم الصانع، وهذه أول كارثة عندهم، هذا أول الكفر، هذه المادة أو هذا الجوهر يقولون: إنه ليس جسمًا، وليس عَرضًا، وليس له أيُّ صفةٍ من الصفات، وهو أصل جميع الأجسام، فجميع الأجسام تشترك في كون أصلها من هذا الجوهر؛ الإنس، والكواكب، والحيوانات، والهواء، والتراب، والأشجار، كل شيء يقولون: هذا أصله شيء، إنما نقول بأنه موجود، ولكنه ليس جسمًا، وليس عَرَضًا، ولا يتصف بأي صفة، ولكنه موجود، وكلُّ الأجسام مرجعها إلى هذا الشيء الذي أسموه الهيولى. **هذه الهيولى.**

ما هي الصورة؟ يقولون: الهيولى تقبل التشكُّل والتحيُّز، تشكُّلها وتحيُّزها هو الصورة، فالصورة محلها الهيولى، ومنهما تتركب الأجسام. هكذا قالوا.

والحق أنَّ هذا الذي ذكروا ما هو إلا شيءٌ خيالي، تخيلوه في أذهانهم، وهم -وأظن أنني تكلمت في هذه المسألة سابقًا- المشكلة عندهم هي أنهم يُثبتون هذه المجردات خارج الأذهان، الكليات عندهم موجودة خارج الأذهان، يوجد خارجَ الأذهان شيءٌ موجود هو الإنسانية، أو الحيوانية، أو أي شيء كلي، ذكورة، أنوثة، هذه الكليات التي محلها في الأذهان لا في الأعيان هم يقولون: بوجودها خارج الأذهان، وهذا هو من فلسفة أرسطو الذي يقول بهذا، وقبله أفلاطون، وعنده ما يُسميه بالمُثُل الأفلاطونية، هذه مشكلة عندهم وهي تجسيد هذه المجردات خارج الذهن، وجودها خارج الذهن من هذه الكليات، ومن ذلك قولهم بهذه التي أسميناها الهيولى، والصورة التي في الهيولى، وكلُّ هذا خيال لا حقيقة له.

قال: (**فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة، فهذا يُبنى على صحة ذلك، وعلى إثبات الجواهر المفردة، وعلى أنها متماثلة، وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك**).

مسألة الجواهر الفردة مسألة تتكرر يعني: ربما تكون أكثر اشتهارًا، وربما تسمعها أكثر من كلمة الهيولى، والسبب أنَّ هذه النظرية تبناها أكثر المتكلمين، والسابقة تبناها أكثر الفلاسفة، وإن كانت هذه النظرية نظرية الجواهر المفردة أصلها فلسفي، فأصلها -كما يذكرون- هو مقالة قالها ديموقريطوس، فيلسوفٌ يوناني كان قبل المسيح -عليه السلام- بنحوٍ من أربعمائة وخمسين سنة، ونُسبت هذه المقالة إلى من قبله أيضًا.

المقصود أن هذه مقالة تبناها المتكلمون، وغلوا فيها، وعظَّموها، حتى إنهم جعلوا الإيمان بالله، وإثبات الصانع، والإيمان بالمعاد مبنيًّا على إثبات الجواهر المفردة، بل نص بعضهم على وجوب إثبات ذلك؛ لأن الإيمان ينبني على ذلك، وما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب.

خلاصة هذه النظرية:

أولًا: يقولون: الجواهر الفردة، وقد يقولون: المفردة، وقد يقولون: المنفردة، والمعنى واحد، يقولون: الجواهر الفردة مفردها جوهر؛ الجوهر الفرد، هذا الجوهر الفرد يقولون:

هو الجزء الذي لا يتجزأ، طبعًا هم من خلال هذا وكون الأجسام لابد أن تنتهي إلى حد لا تنقسم فيه خلافًا للفلاسفة الذين يقولون: إن الأجسام تنقسم إلى ما لا نهاية.

يعني الآن هذا الشيء، هذا جسم، نقسمه نصفين، ثم النصف نقسمه إلى قسمين، ثم الربع نقسمه إلى قسمين، إلى متى سنستمر في التقسيم؟ المتكلمون سنصل إلى جزء فرد لا يقبل القسمة؛ لأنه يستحيل أن يكون الانقسام إلى ما لا نهاية؛ لأنه هو أصلًا متناهي ولا غير متناهي، هذا الجسم متناهي ولا غير متناهي؟ كيف يحتوي المتناهي على غير متناهي؟ هذا خارج المعقول.

الفلاسفة يقولون: لا، أكثرهم يقول: لا، إن هذه الأجسام سنقسِّم إلى متى؟ إلى ما لا نهاية؛ كالأعداد، الأعداد لها نهاية؟ ليس لها نهاية.

طبعًا الحق أن هذا وهذا غلط، والصواب أن هذا الجسم سينقسم ويتجزأ حتى يتناهى إلى أصغر جزء لا ينقسم، لكنه يستحيل، ما معنى يستحيل؟ يعني يتحول إلى شيءٍ آخر، يعني يبلغ من الصِغر إلى درجة لا يقبل معها الانقسام، لكنه يتحول إلى شيءٍ آخر، وهذا هو الحق، وقرر هذا الشيخ تقي الدين -رحمه الله- في مواضع من كتبه.

المقصود أن القوم يقولون: الجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزأ، فمهما قسمنا الجسم وجزأناه، فنصل إلى فردٍ لا يقبل التقسيم، وهذه الجواهر متماثلة في كل الأجسام، الجواهر الفردة متماثلة، والاختلاف إنما هو في الأعراض، ما هي الأعراض؟ يقولون: الأعراض هنا الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، تجتمع وتفترق، تتشكل بأشكال مختلفة، تكون إنسانًا، تكون شمسًا، تكون قمرً، تكون عصى، تكون بحرًا، وإلا هي كلها هذا الجزء الصغير جدًا مثل بعض. هذا الجزء الصغير مماثلٌ لغيره، الجواهر المفردة متماثلة.

طيب كيف حصل الاختلاف؟ توجد أجسام مختلفة في الكون يقولون بالاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، تتنوع وتختلف حتى تصل إلى هذا الاختلاف.

هذه النظرية نظرية خاطئة غير صحيحة، وعلى كل حال، وقبل أن نبدأ في نقضها، وأنا سأنقضها من ثلاثة أوجه فقط مختصرة لضيق الوقت، لكني أقول:

صحَّ أن الأجسام تنتهي إلى جزءٍ لا يتجزأ، أو لم يصِح، لم تُبنَ مسألةٌ شرعيةٌ علميةٌ أو عملية في ديننا على إثبات الجوهر الفرد أو نفيه، فضلًا عن أن يكون الإيمان بالله والمعاد مبنيًّ على ذلك.

أتتخيلون -يا رعاكم الله- أن مسألةً بهذا الحجم وهذه الأهمية يُغفل عن ذكرها في كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم-، والنبي -صلى الله عليه وسلم- ما ترك شيئًا ينفعنا إلا بيَّنه لنا، حتى الطير الذي يطير في السماء، فصَّل لنا فيه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حتى صرنا نعرف ما يحِل منه وما يحرُم، لا يوجد طير إلا ونحن نعرف حكمه.

علمنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أدق ما يحتاجه المسلم حتى في نومه، حتى في تخليه، حتى في أكله وشربه، ثم بعد لك لا يُذكر ولا مرةً واحدة ما يذكرونه من هذا الجوهر الفرد، ولا يتكلم بهذا أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-، ولا يعرفه السلف الصالح، يا لله العجب!

ثم اسمع هذه المقدمة الثانية، وهي: أن هذه النظرية نفسها يُخالفهم أكثر العقلاء فيها، بل إن من أئمتهم، بل إن من الذين كانوا يقولون بها من رجع وتوقف فيها، الرازي الذي قررها في بعض كتبه، رجع في كتابه ((نهاية العقول)) إلى الوقف فيها، كونه وجد شيء اسمه جواهر فردة، والأجسام متكونة منها، يقول: أنا أميل إلى التوقف فيها.

وبهذا -أعني إلى التوقف- صار أيضًا أبو المعالي الجويني في كتابه ((التلخيص))، وصار أيضًا بعض المعتزلة الذين شاركوا الأشاعرة في إثبات الجوهر الفرد، ومنهم أبو الحسين البصري، وغير هؤلاء.

إذن حتى من أئمتهم من توقف فيها، إذًا هذا الغلو مع هذا التفخيم، مع هذه المبالغة تتأتى في قضية بهذا الحجم؟ الجواب: بالتأكيد لا.

وعلى كل حال هذه النظرية -كما ذكرت لكم- إنما هي شيءٌ تخيلوه، والحق أن نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، أو ما أسموه بالجوهر الفرد غير صحيحة.

أولًا: قولهم: إن الأجسام تتناهى وتتجزأ حتى تصير إلى جزءٍ لا ينقسم غير صحيح، الصحيح: أن الأجسام إذا تناهت، فإنها تتناهى إلى جزءٍ لا ينقسم لكنه يستحيل إلى شيءٍ آخر.

وهذا الذي كان يُنازعهم فيه الأئمة؛ كشيخ الإسلام -رحمه الله- من سنواتٍ وعقودٍ بل وقرونٍ عديدة، أثبته العلم الحديث، أليس في هذا العصر قد حولوا الذرة التي هي الجزء الذي لا ينقسم عندهم هي أصغر شيء في المادة، حولوها إلى طاقة، فجروا الذرة.

إذن ليس بصحيح أنهم يقولون: إنها الجزء الذي لا يتجزأ، هذا **أولًا**.

وثانيًا: دعواهم أن هذه الجواهر الفردة متماثلة، هي الأساس التي بنوا عليه أن الأجسام متماثلة، يقولون: إثبات الصفات يقتضي التجسيم، لمَ؟ لأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام. **مقدمة أولى.**

مقدمة ثانية: الأجسام متماثلة، وهذه مقدمة بنوا عليها شيئًا كثيرًا وعظيمًا، لماذا؟ يقولون: لأنها مبنيةٌ من الجواهر الفردة، وهذه الجواهر متماثلة، فلتكن الأجسام متماثلة، وهذا غير صحيح، ولا دليل عليه، ويُخالفهم فيه عامة العقلاء، فلا يصح.

وكما ذكرت لكم، أن هذه دعوى ذكروها، حتى الآمدي في كتابه ((الأبكار)) ناقشهم فيها، وقال: إنه لا دليل على قولهم: إن هذه المخلوقات جميعًا ترجع إلى جزءٍ مماثلٍ لغيره، فكل هذه ترجع إلى شيءٍ واحدٍ متساوٍ. حتى في العلم الحديث لا يُسلَّم بهذا.

ثم يُقال لهم **ثالثًا:** القوم من أخطائهم في هذه النظرية يقولون: إن الله -عز وجل- في القِدم أحدث الجواهر الفردة جميعًا، ثم من ذاك الوقت وإلى المعاد لا يُحدِث الله شيئًا؛ يعني إيجادٌ من عدم، هذا غير موجود.

ما هو التأثير في الإيجاد؟ يقولون: التأثير في الإيجاد إنما هو في تشكيل هذه الجواهر الفردة، فالله -عز وجل- يجمعها، ويُفرقها، ويُحركها، ويُسكنها، ثم بذلك توجد المخلوقات والأشياء المتنوعة، يعني الجواهر الفردة خُلقت وانتُهي من أمرها، هذه هو الإحداث من العدم.

طيب بعد ذلك، هذه الجواهر الموجودة هي التي يُعاد تشكيلها، فينبت نبات، يوجد إنسان، كل ذلك من شيءٍ موجود أصلًا وهو الجواهر، إنما الله -عز وجل- يُعيد تشكيلها لا أقل ولا أكثر، فليس هناك شيءٌ اسمه الإيجاد من العدم بعد أن أوجد الجواهر الفردة قديمًا.

وهذا لاشك أنه قولٌ مصادمٌ للنقل، والعقل، والحس، بل الله -عز وجل- لم يزل يُحدِث ما لم يكن، والله -جلَّ وعلا- يقول: ﴿**وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا**﴾[مريم:٩]، فالله -عز وجل- يُوجد الأشياء -سبحانه وتعالى-، فهذا من الأخطاء الفادحة التي قال بها كثيرٌ من المتكلمين الذين قالوا بنظرية الجواهر الفردة.

وعلى كل الحال الكلام في هذا الموضوع يطول، لكن أحببت أن أُشير إليه إشارة؛ لأن هذه الكلمة تتكرر كثيرًا، فأصبحت الآن بالنسبة لك واضحة، وليس المقصود هنا تفصيل القول في كل ما يُورِد المؤلف -رحمه الله-، إنما التعليق الذي ينكشف لك به المراد، وإلا فالتفصيل يحتاج إلى شيءٍ أكثر.

قال -رحمه الله-:

فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة، فهذا يُبنى على صحة ذلك، وعلى إثبات الجواهر المفردة، وعلى أنها متماثلة. وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك.

إذن، تفسيرهم للجسم بأنه مركبٌ من الجواهر الفردة، هذا ينبني على مقدمتين كلتاهما غير صحيحة، فالمثبتون للصفات يمنعون المقدمتين:

المقدمة الأولى: ثبوت أصلًا الجواهر الفردة بهذا التفسير الذي ذكروه، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، وبنوا عليه ما بنوا عليه في نظريتهم، فلا نُسلِّم بهذا، بل جمهور العقلاء كما يقول المؤلف -رحمه الله- يُخالفونهم في ذلك.

والأمر الثاني: كون الجواهر الفردة متماثلة.

وعلى كل حال أقول في ختام هذا البحث قولًا جامعًا: إنه ثبت أن الأجسام مكونةٌ من هذه الجواهر الفردة التي يذكرون، أو لم يكن ذلك كذلك، فإن الله -سبحانه وتعالى- له شأنٌ آخر، الله -عز وجل- ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾، ولا يجوز لأحدٍ أن يقول: إن ذاته تعالى، أو إن صفاته ينطبق عليها إنها مؤلفة أو مكونة من هذه الجواهر الفردة؛ يعني كان شيئًا مفرقًا ثم جُمع -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-. ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[الشورى:١١]

قولوا ما شئتم في الأجسام المخلوقة تركبت من هذا أو لم تتركب، لكن شأن الله -عز وجل- عظيم، فلا تقولوا على الله بغير علم، القول على الله بغير علمٍ عظيم.

إذا كان القول في المخلوقات بغير علمٍ منكرًا، فكيف بالقول في الخالق، الله -جلَّ وعلا- يقول: ﴿**مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ**﴾[الكهف:٥١].

هؤلاء حينما زعموا أن الملائكة بنات الله، أنكر الله -سبحانه وتعالى- عليهم ذلك ﴿**أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ**﴾[الزخرف:١٩] الله -عز وجل- ما أشهدهم خلق الملائكة وهم عبادٌ مخلوقون، وأنكر عليهم ذلك أن يقولوا على الله بغير علم. ﴿**وَجَعَلُوا الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ**﴾[الزخرف:١٩].

إذن كيف بالذي يتكلم في الله -سبحانه وتعالى-، فيقول: هذا يليق بالله، وهذا لا يليق بالله، هكذا تحكمًا من عند أنفسهم، أسماءٌ سموها هم وآبائهم ما أنزل الله بها من سلطان، جعلوها عيارًا لما يجوز، وما يجب، وما يمتنع على الله تعالى -تعالى عن قولهم علوًا كبيرًا-.

الواجب أن يعرف الإنسان قدره، وأن يلزم حده، وأن يسلك مسلك الأدب مع الله -سبحانه وتعالى-، وقلت وقررت وأُعيد **المسألة قبل أن تكون مسألةً جدلية، مسألةٌ إيمانية.**

قال رحمه الله:

والمقصود أنَّهم يُطلقون التشبيه على ما يعتقدونه تجسيمًا بناءُ على تماثل الأجسام، والمثبتون ينازعونهم في اعتقادهم، كإطلاق الرافضة «للنَصب» على من تولى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، بناءً على أن من أحبهما فقد أبغض عليًّا رضي الله عنه، ومن أبغضه فهو ناصبي؛ وأهل السنة ينازعونهم في المقدمة الأولى.

يقول المؤلف -رحمه الله- تكميلًا لما وصلنا إليه من الكلام عن منهج المعطِّلة في نفي التشبيه، وأنَّهم يُدخلون فيه ما ليس منه عند التحقيق، بل يجعلونه ذريعةً لنفي ما أثبت الله ورسوله صلى الله عليه وسلم.

يقول المؤلف -رحمه الله-: (**والمقصود أنهم يُطلقون التشبيه على ما يعتقدونه تجسيمًا، بناءُ على تماثل الأجسام، والمثبتون ينازعونهم في اعتقادهم**) إشكالية هؤلاء المعطِّلة أنَّهم يجعلون حصول الاشتراك في المعنى الكلي هو التشبيه؛ لأنَّ الأجسامَ متماثلة، وحصول هذا المعنى الكلي في الأجسام مع ثبوتِ هذا الوصف لله -سبحانه وتعالى-، يقولون: هذا تشبيه بناءً على قاعدة تماثل الأجسام، ثبوتُ الصفة لا يكون إلا في جسم، والأجسام -كما زعموا- متماثلة. فهذا في الحقيقة شيءٌ خيالي هم اخترعوه، والحق لا شك أنه في خلافه، فأهل السنة والجماعة يمنعون أن يكون الاشتراك في أصل المعنى، أو في المعنى الكلي، أو في المطلق الكلي؛ يعني في المسمى قبل الإضافة، يمنعون أن يكون هذا هو التشبيه المذموم، لكن القوم يُقعِّدون قواعد ويبنون عليها هذه الأحكام.

قال: (**والمثبتون ينازعونهم في اعتقادهم**) بل يقولون: إن هذا محض افتراء، هذا الذي تقولونه: إنَّ الاشتراك في المعنى الكلي هو التشبيه، أهل السنة يُنازعونهم في ذلك، بل يقولون: هذا محض افتراء ليس هذه من التشبيه في شيء، ولو كان ذلك كذلك، لكنتم أنتم أعظم المشبهة؛ لأنه ما من شيئين إلا وبينهما شيءٌ من التشابه، ولو كان حصول أدنى تشابهٍ يقتضي حصول ما أسميتموه بالتشبيه، إذن يكون الله -عز وجل- مشابهًا لكل شيء، وهذا أفحش ما يكون في التشبيه.

ثم مثَّل المؤلف رحمه الله حالهم بحال الرافضة الذين ادَّعوا دعوى كاذبة، لا رصيد لها من الحقيقة وهي إطلاق وصفِ النصب على كل من تولى أبا بكرٍ وعمر -رضي الله عنهما، النصب هذا الاصطلاح معناه بغض عليٍّ -رضي الله عنه- والقدح فيه، هذا هو النصب، والموصوف بذلك يُقال له: ناصبي.

القوم قالوا: إن من تولى أبا بكرٍ وعمر وإخوانهما من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين فإنه ناصبي، وإذا قيل لهم: ما السبب؟ قالوا: لأن ثمة ملازمة، وهي أن حبهما يقتضي أو يستلزم بغض علي رضي الله عنه، فهما أمران متضادان، حب أبو بكرٍ وعمر، وحب عليٍّ -رضي الله عنه- هذا ضدٌ لهذا، والضدان لا يجتمعان، فإما محبة أبي بكرٍ وعمر وعثمان، وبقية الصحابة، وإما محبة علي، أما أن يجتمع الأمران فلا.

إذن، من أحب أبا بكرٍ وعمر -رضي الله عنهما- فإنه يكون مبغضًا لعليٍّ -رضي الله عنه- في زعمهم، وهذا راجعٌ إلى قاعدةٍ مشهورٍ عندهم، وهي: لا ولاء إلا ببراء، لا ولاء لعليٍّ -رضي الله عنه- وأهل البيت إلا بالبراءة من أبي بكرٍ وعمر وإخوانهما من الصحابة -رضي الله عنهم أجمعين-.

ولا شك أنَّ هذا الذي ذكروا قولٌ باطل لا حقيقة له، هذه الملازمة التي ادَّعوها محضُ افتراءٍ من عندهم، وأهل السنة والجماعة يمنعون هذه **المقدمة الأولى**، وهي: أنَّ من أحبهما فقد أبعض عليَّ، ومن أبغضه فهو ناصبي.

هذه **المقدمة الأولى**، وهي: أن من أحبهما فقد أبعض علي، أهل السنة يمنعونها، وكلهم عن بَكرة أبيهم يتولون الصحابة والقرابة أجمعين، ولا يرون في ذلك أدنى تضادٍ أو معارضة، كلهم لسان حالهم، بل ولسان مقالهم يصدح قائلًا:

حب الصحابة كلهم لي مذهب ومودة القربى بها أتوسل

كلهم قد وسعت صدورهم محبة الفريقين، محبة أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم-، وعلى رأسهم الشيخان اللذان هما شيخا الإسلام، والإمامان

المقدَّمان، وهما اللذان ما طلعت الشمس ولا غربت بعد الأنبياء والمرسلين على أفضل منهما -رضي الله عنهما-.

قلوب وصدور أهل السنة اتسعت لمحبتهما، ومحبة بقية الصحابة، مع محبة عليٍّ -رضي الله عنه-، ومحبة آل بيت النبي -صلى الله عليه وسلم- أجمعين، والحمد لله الذي هدانا لهذا.

وأهل السنة يقولون: إن كان مرادكم أن من أحبهما وتولاهما فهو ناصبي؛ يعني: أنه مبغضٌ لعليٍّ -رضي الله عنه-، فهذا شيءٌ افتريتموه من عند أنفسكم، ولا يُسلَّم لكم به، وإن كان النصب لا ينتفي عن أهل السنة إلا إذا أعلنوا بغض وسبَّ ولعن الشيخين، فإن تهمة النصب عندهم شرف، تهمة النصب على هذا شرفٌ لهم.

إذا كان حب أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- هو النصب، فحيَّ هلًا به، وأنعِم وأكرِم به.

إن كان نصبًا حب صحب محمدٍ   فليشهد الثقلان أني ناصبي

هكذا يقول كل من كان من أهل السنة والجماعة، المقصود أن هذا أيضًا -هذا الموقف- شبيهٌ بموقف المعطِّلة الذين يقولون: إن ثبوت الاشتراك في هذا المعنى الكلي يقتضي ولابد حصول التشبيه المذموم، أهل السنة والجماعة يقولون: هذا غير صحيح، كما أن الذين قالوا: إن إثبات أو ثبوت المحبة في القلب، والولاء للشيخين يقتضي النصب ولابد، كلا هذان أمران ممنوعان، والله تعالى أعلم.

قال رحمه الله:

وهذا يقول هؤلاء: إنَّ الشيئين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه. وأكثر العقلاء على خلاف ذلك، وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبينَّا فيه حُجج من يقول بتماثل الأجسام، وحُجج من نفى ذلك، وبينَّا فساد قول من يقول بتماثلها.

هذه المسألة مضى الحديث فيها، وأن المقدمة التي ادَّعوها، وهي: أن الأجسام متماثلة ما هي إلا دعوى عريَّة عن البرهان، وشيءٌ خياليٌّ توهمه هؤلاء المعطِّلة.

وقولهم: (**إنَّ الشيئين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه**) قلنا إن هذا لاشك في بطلانه ومخالفته للعقل، فما من شيئين إلا وهما يتفقان من وجه، ويختلفان من وجه، وهؤلاء ذهبوا إلى إبطال هذه القاعدة العقلية المسلَّمة، والمؤلف -رحمه الله- سيُعيد الكلام في هذه المسألة.

قال رحمه الله:

وأيضًا، فالاعتماد بهذا الطريق على نفي التشبيه اعتمادٌ باطل، وذلك أنه إذا أثبت تماثل الأجسام فهم لا ينفون ذلك إلا بالحُجة التي ينفون بها الجسم، وإذا ثبت أن هذا يستلزم الجسم، وثبت امتناع الجسم، كان هذا وحده كافيًا في نفي ذلك، لا يحتاج نفي ذلك إلى نفي مسمى «التشبيه»، لكن نفي الجسم يكون مبنيًا على نفي هذا التشبيه، بأن يُقال: لو ثبت له كذا وكذا لكان جسمًا، ثم يُقال: والأجسام متماثلة، فيجب اشتراكها فيما يجب ويجوز ويمتنع، وهذا ممتنعٌ عليه. لكن حينئذ يكون من سلك هذا المسلك معتمدًا في نفي التشبيه على نفي التجسيم، فيكون أصل نفيه نفي الجسم، وهذا مسلك آخر سنتكلم عليه إن شاء الله تعالى.

هذه الجملة من أصعب الجمل الموجودة في هذه الرسالة، وتحتاج إلى قدرٍ من التأمُّل حتى يُفهم المراد منها.

والمؤلف -رحمه الله- يقول: (**فالاعتماد بهذا الطريق**) كلمة الطريق تُذكَّر وتؤنث، بعض اللغوين يقولون: إن الأشهر التأنيث، وبعضهم يعكسون. على كل حال، بهذا الطريق أو بهذه الطريق، كما في نسخةٍ أخرى كل ذلك صحيح.

قال: (**فالاعتماد بهذا الطريق على نفي التشبيه اعتمادٌ باطل، وذلك أنه إذا أثبت تماثل الأجسام فهم لا ينفون ذلك إلا بالحُجة التي ينفون بها الجسم، وإذا ثبت أن هذا يستلزم الجسم، وثبت امتناع الجسم، كان هذا وحده كافيًا في نفي ذلك**). هذه جملةٌ مستقلة وهي واضحة.

مراد المؤلف -رحمه الله- أن يُبيِّن أن الضابط الذي وضعه هؤلاء للتشبيه لا يُحتاج فيه إلى هذه القاعدة التي ذكروها، أو هذه المقدمة التي يعتمدونها وهي تماثل الأجسام. بدأ الكلام في هذه القاعدة، على أنه لابد من وضع ضابطٍ للتشبيه.

يقول: (**الاعتماد بهذا الطريق**)؛ يعني كونه يُعتمد هذا الطريق في ضبط التشبيه، ومن ثم يُنفى المعنى أو لا يُنفى، يقول: إن هذا لا يُحتاج فيه في ضوء ما ذكروا إلى هذه المقدمة وهي تماثل الأجسام، فإن إثبات كون اتصاف الصفات تجسيمًا كافٍ في نفي الصفات.

يعني إذا كنتم تقولون: إن إثبات الصفات يقتضي التجسيم؛ لأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، هذا القدر كافٍ في نفي الصفات التي لا ترغبون إثباتها، ولا تحتاجون إلى المقدمة الثانية التي هي: والأجسام متماثلة، لماذا؟ لأنه إذا كان إثبات الصفات تجسيمًا، باعتبار أن إثبات الصفات يقتضي التركيب، والتركيب يستلزم الافتقار والحدوث، وهذا ممتنعٌ عن الله -عز وجل-، اتضح بهذا أن التجسيم ممتنعٌ عن الله، وبالتالي إثبات الصفات ممتنعٌ عن الله.

أُعيد؛ القوم يقولون: إثبات الصفات تجسيم؛ لأن إثبات الصفات يقتضي أن الصفات رُكِّبت في الذات، هذا التركيب يستلزم الافتقار؛ لأن التركيب يفتقر إلى مركِّبٍ، وهذا الافتقار ممتنعٌ على الله -عز وجل-، ثم هذا التركيب يستلزم الحدوث، والله -عز وجل- قديم.

إذن، صار التركيب مستلزمًا لأمرين ممتنعين على الله -عز وجل- هما:

الافتقار.

والحدوث.

وهذا القدر يكفي في أن نقول: إن الصفات لا تثبت لله -سبحانه وتعالى-، فلسنا بحاجة إلى ماذا؟ إلى أن نقول: والأجسام متماثلة، هذه الجملة هي التي تُرشد وتدل على نفي التشبيه؛ لأن الأجسام متماثلة، والله لا يُماثل أحدًا، ولا يُشابه أحدًا.

يقول: لستم بحاجة إلى هذه المقدمة الثانية، يكفي أن تقولوا: إثبات الصفات يقتضي التجسيم، وبالتالي يجب نفي هذه الصفات عن الله عز وجل.

طبعًا هذا الذي ذكروا، وهو أن الصفات رُكبَّت في الذات، ناتجٌ عن خللٍ كبيرٍ عندهم، وهو أنهم تصوروا ذاتًا مجردةً عن الصفات، ثم رُكبِّت فيها الصفات، وهذا تصورٌ خياليٌّ باطل، تجريد الذات، بل تجريد أيِّ ذات عن كل الصفات أمرٌ باطل، وبالتالي لا وجود

لها، لا وجود لهذه الذات أصلًا، لا يمكن أن تُوجد ذاتٌ إلا ولها صفات، فالتلازم حاصلٌ بين الذات والصفات، فالله -عز وجل- هو الأول الذي ليس قبله شيء بذاته وصفاته -سبحانه وتعالى-.

إذن سقط أصلًا المعنى الذي بنوا عليه هذه القاعدة الباطلة، وهي شبهة التركيب، وهذا القول الذي ذكروا فيه من مخالفة النقل والعقل، وسوء الأدب مع الله -سبحانه وتعالى- ما فيه.

المقصود أنه ليس بحثنا الآن مناقشة مسألة التركيب الذي يدَّعون، لكن فقط المؤلف يقول: مسألة التجسيم لا تصلح ضابطًا لمسألة التشبيه، التجسيم على مبدئكم وقواعدكم كافٍ، لا حاجة لكم إلى أن تدخلوا إلى موضوع التشبيه من خلال قولكم: والأجسام متماثلة.

الإشكال هو في الجملة التي بعد ذلك، قال: (**وثبت امتناع الجسم**)؛ لاقتضائه الحدوث والتركيب، يقول: هذا وحده كافٍ في نفي ما جاء في الصفات.

قال: (**لا يحتاج نفي ذلك إلى نفي مسمى «التشبيه»، لكن نفي الجسم يكون مبنيًا على نفي هذا التشبيه**) الحقيقة هذه تُناقض بظاهرها الجملة السابقة؛ لأن المؤلف -رحمه الله- يُريد أن يقول: إن نفي التشبيه لا ينبني على نفي التجسيم.

شيخ الإسلام يقول: نفي التشبيه لا ينبني على نفي التجسيم، بل نفي التجسيم كافٍ في نفي الصفات، لكن كلامه الذي بعد ذلك قد يُوهِم خلاف هذا، وقد رجعت إلى ما أورده المحقق من النُسخ ما أسعفنا بشيء يحُل الإشكال.

ورجعت إلى ما نقل ابن الوزير -رحمه الله- في ((العواصم والقواصم))، فإنه في المجلد الرابع من هذا الكتاب أورد القواعد الستة التي ذكرها شيخ الإسلام هنا كاملةً، ساقها كلها في كتابه ((العواصم والقواصم)).

الإمام الشيخ محمد بن الوزير اليماني -رحمه الله-، ولكنه جاء إلى كلمة واحدة فقط اختلفت، أما عندنا فقال: "لكن نفي الجسم عنده التحيُّز" نفي التحيُّز بدل كلمة الجسم، ولكن هذه أيضًا لا أرى أنها تحُل الإشكال.

والذي يبدو -والله تعالى أعلم- بعد تأمُّل هذه الجملة، أن المؤلف -رحمه الله- يُريد أن يقول: لكن قولهم، مسلكهم، طريقتهم: هي أن نفي الجسم يكون مبنيًّ على نفي هذا التشبيه إلى آخره.

لما بيَّن المؤلف -رحمه الله- أنه لا يُحتاج إلى نفي التشبيه من خلال جملة (والأجسام متماثلة) عطف على هذا بأن يُبيِّن، لكن هم لا، الأمر عندهم مختلف، عندهم أن نفي الجسم يكون مبنيًّ على نفي هذا التشبيه بأن يُقال: لو ثبت له وكذا وكذا وكذا لكان جسمًا، ثم يُقال: والأجسام متماثلة، فيجب اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع، وهذا ممتنعٌ عليه.

يعني هو الآن يحكي طريقتهم، ومسلكهم، ونهجهم بعد أن بيَّن هو أنه لا يُحتاج إلى هذا، هذا الذي ظهر لي من هذه الجملة، والعلم عند الله -سبحانه وتعالى-.

قال رحمه الله:

وإنما المقصود هنا أن مجرد الاعتماد في نفي ما يُنفى على مجرد نفي التشبيه لا يفيد، إذ ما من شيئين إلا ويشتبهان من وجهٍ ويفترقان من وجه، بخلاف الاعتماد على نفي النقص والعيب، ونحو ذلك مما هو -سبحانه وتعالى- مقدَّسٌ عنه، فإن هذه طريقةٌ صحيحة.

وكذلك إذا أُثبت له صفات الكمال، ونُفي مماثلة غيره له فيها، فإن هذا نفي المماثلة فيما هو مستحق له، وهذا حقيقة التوحيد، وهو ألا يشرَكه شيءٌ من الأشياء فيما هو من خصائصه. وكل صفةٍ من صفات الكمال فهو متصفٌ بها على وجهٍ لا يُماثله فيه أحد، ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها؛ إثبات ما وصف به نفسه من الصفات، ونفي مماثلته لشيءٍ من المخلوقات.

يقول المؤلف -رحمه الله-: (**إنما المقصود هنا أن مجرد الاعتماد في نفي ما يُنفى على مجرد نفي التشبيه لا يفيد**) مراده -رحمه الله- بنفي التشبيه؛ يعني: نفي مطلق التشبيه، وليس مراده التشبيه المطلق الذي هو التمثيل، إنما مراده أيَّ قدرٍ من التشبيه هذا ممنوع، ولا يجوز أن يُثبت، يقول: هذا القدر لا يُفيد، لماذا؟ قال: (**إذ ما من شيئين إلا ويشتبهان من وجهٍ ويفترقان من وجه**) وهذا حق، ما من شيئين إلا وهما متشابهان من وجهٍ مختلفان من وجه.

خذْ مثلًا: السواد والبياض، أليس هذان ضدين؟ بينهما اختلاف واضح، يعني تضاد، **ومع ذلك فإن بينهما تشابهًا من وجهٍ بل من وجوه:**

أولًا: كلاهما يُقال له لون.

يُمكن أن نقول: كلاهما عَرَض.

يُمكن أن نقول: كلاهما يُوصف بالحدوث.

كلاهما يُوصف بالوجود.

الآن اتفقا من كم وجه؟ من أربعة أوجه، مع أنهما ضدان، فدل هذا على أنه ما من شيئين إلا وهما يشتركان أو يتفقان في شيء، ويختلفان في شيءٍ.

حتى ما يتعلق بصفات الخالق وصفات المخلوق، الله -عز وجل- متصفٌ بالعلم، والمخلوق متصفٌ بالعلم، فبينهما اشتراكٌ في هذا المسمى الذي هو العلم قبل الإضافة؛ يعني المعنى الكلي، وثبوت هذا القدر المشترك ليس هو التمثيل أو التشبيه الممنوع، هذا أمرٌ لابد منه، لابد من إثبات ما لابد من إثباته، بل نفي هذا تعطيل.

قلنا نفي القدر المشترك تعطيل؛ لأنه نفيٌّ لأصل الصفة، كما أن نفي القدر المميِّز المختص تمثيل.

إذن لابد من أن نُثبت ما لابد من إثباته، ولابد من أن نُنفي ما لابد من نفيه، وهذا هو المسلك الحق الذي مضى عليه السلف الصالح -رحمهم الله-.

قال: (**بخلاف الاعتماد على نفي النقص والعيب، ونحو ذلك مما هو -سبحانه وتعالى- مقدَّسٌ عنه، فإن هذه طريقةٌ صحيحة**). إذن القوم عندهم مسلك، وهو: أن الذي يُنفى مطلق التشبيه.

أما أهل السنة والجماعة فباب النفي عندهم قائمٌ على شيئين، أو يدور على محورين:

الأول: نفي النقائص.

والثاني: ما ذكر المؤلف -رحمه الله-؛ (**نفي مماثلة غيره له فيها**)؛ يعني في صفات الكمال.

إذن، ما يُنفى عن الله -عز وجل- كل نقصٍ وعيب، والله -عز وجل- أجلُّ وأعظم من ذلك.

والثاني: مماثلة المخلوق له في شيءٍ من خصائصه، أو مماثلة الله -عز وجل- لشيءٍ من خصائص المخلوقين.

هذان الأمران ضابطُ ما يُنفى عن الله -سبحانه وتعالى-، تستطيع أن تُعبر عن هذا بجملةٍ منضبطة، فتقول: **ما يُنفى عن الله -عز وجل- هو النقائص والخصائص**، مرادنا بالخصائص -خصائص المخلوقين-؛ ، **ما يُنفى عن الله -عز وجل- هذه قاعدة هو: النقائص والخصائص؛ يعني: خصائص المخلوقين. هذا هو الضابط.**

طبعًا حينما نتكلم عن باب النفي أعمُّ من مسألة التمثيل، فالتمثيل يرجع إلى هذا الأمر الثاني، على أن الثاني راجعٌ إلى الأول، نحن قلنا: النفي ضابطه أن يُنفى عن الله النقائص والخصائص، أقول: الثاني في الحقيقة راجعٌ إلى الأول؛ لأن خصائص المخلوقين لا تخلو من نقص؛ لأن المخلوق ناقص، فقير، محتاج، وبالتالي خصائصه والقدر المميِّز له مثله، لائقٌ به، لابد أن يكون فيه نقص.

لكن على وجه التوضيح نذكر هذين الأمرين: النقائص والخصائص، ما مرادنا بالخصائص؟ -و(أل) هنا عهدية- خصائص المخلوقين. هذا الثاني هو التمثيل الممنوع، وهذا الذي قلت لكم وقدمت الضابط الصحيح في أول هذه القاعدة.

قلت: إن المؤلف -رحمه الله- يذكر شيئًا من الضوابط التي ذكر هؤلاء المعطِّلة، ثم يُبيِّن الضابط الصحيح، هذا أوان بيان الضابط الصحيح.

الضابط الصحيح للتمثيل الممنوع؛ هو ما ذكر المؤلف -رحمه الله- ها هنا. قال: **(وكذلك إذا أُثبت له صفات الكمال، ونُفي مماثلة غيره له فيها، فإن هذا نفي المماثلة فيما هو مستحق له، وهذا حقيقة التوحيد، وهو ألا يشركه شيءٌ من الأشياء فيما هو من خصائصه. وكل صفةٍ من صفات الكمال فهو متصفٌ بها على وجهٍ لا يُماثله فيه أحدٌ)**. وهذا هو التمثيل المنفي، أن يُنفى عن الله -سبحانه وتعالى- كل ما كان من خصائص المخلوقين، كما أنه يجب أن يُنفى عن المخلوق كل ما هو من خصائص الخالق -سبحانه وتعالى-، فالثاني يتعلق بما يُضاد توحيد القصد والطلب، والأول يتعارض مع توحيد المعرفة والإثبات.

بمعنى: أنَّ مشاركة الخالق للمخلوق في خصائص المخلوق، هذا يُضاد توحيد المعرفة والإثبات، وهذا الذي نتحدث عنه هنا في مسألة التمثيل والتشبيه، هذا هو الضابط الصحيح، أن يُجعل ما يُضاف إلى الله -عز وجل- من الصفات مشاركًا أو مشابهًا لما هو من خصائص المخلوقين.

والتمثيل الآخر يُضاد توحيد القصد والطلب؛ يعني: توحيد الألوهية، توحيد العبادة، وهو أن يُجعل شيءٌ من خصائص الله -سبحانه وتعالى- للمخلوق، يُجعل المخلوق مشاركًا

لله -سبحانه وتعالى- في شيءٍ من خصائصه سبحانه، هذا هو المضاد لتوحيد القصد والطلب الذي هو توحيد العبادة.

إذن الخلاصة أن التمثيل الممنوع المشاركة في الخصائص، التمثيل الممنوع الذي جاء نفيه، وجاء النهي عنه، إنما هو في الخصائص، التمثيل؛ يعني الاشتراك في الخصائص، هذا هو الضابط الصحيح لما جاء نفيه والنهي عنه من التمثيل.

يقول المؤلف -رحمه الله-: (**ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها إثبات ما وصف به نفسه من الصفات، ونفي مماثلته لشيء من المخلوقات**).

قال رحمه الله:

فإن قيل: إن الشيء إذا شابه غيره من وجه جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه.

قيل: هبْ أن الأمر كذلك، ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب -سبحانه وتعالى-، ولا نفي ما يستحقه لم يكن ممتنعًا؛ كما إذا قيل: إنه موجودُ حيٌّ عليمٌ سميعٌ بصيرٌ، وقد سمى بعض المخلوقات حيًا عليمًا سميعًا بصيرًا، فإذا قيل: يلزم أن يجوز عليه ما يجوز على ذلك من جهة كونه موجودًا حيًا عليمًا سميعًا بصيرًا. قيل: لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعًا على الرب تعالى؛ فإن ذلك لا يقتضي حدوثًا، ولا إمكانًا، ولا نقصًا، ولا شيئًا مما ينافي صفات الربوبية.

خلاصة هذه الجملة هي أن لوازم القدر المشترك -خذها قاعده- **لوازم القدر المشترك لا محذور فيها، المحذور جعل صفات الله -سبحانه وتعالى- يلزمها ما يلزم القدر المختص بالمخلوق**، المحذور جعل صفات الله -سبحانه وتعالى- يلزمها ما يلزم القدر المختص بالمخلوق.

خذ مثلًا: الله -سبحانه وتعالى- موصوفٌ بالعلم، في عشرات أو مئات الأدلة كتابًا وسنة، والمخلوق موصوفٌ بالعلم، إذا نظرنا إلى المعنى الكلي الذي هو قدرٌ مشتركٌ بين صفة الخالق وصفة المخلوق، فنقول: هو العلم قبل أن يكون مضافًا إلى الخالق، أو أن يكون مضافًا إلى المخلوق.

وهذا العلم يقتضي عدم الجهل، أليس هذا معنى العلم؟ كون العلم يعني عدم الجهل إذا أُضيف هذا إلى الخالق -سبحانه وتعالى-، هل هذا يستلزم محذورًا؟ **الجواب:** لا يستلزم محذورًا، ولا نقص فيه ولا عيب ولا أي إشكال، وإن كان هذا المعنى أيضًا يصدُق على علم المخلوق، وهو أنه مضادٌ للجهل، إذا كان عالِمًا فهو لا يجهل.

ولكن ثمة ما يلزم القدر المختص بالمخلوق، وهو أنَّ علمه عدم الجهل مع كونه علمًا ناقصًا، ويلحقه أو قد يلحقه نسيان، أو خلل، لا يُطابق العلم المعلوم، قد يعلم أشياء ويظنها

في نفسه، بل يتحققها في نفسه، والواقع أنها خلاف ذلك، يُخطئ في العلم، هذه كلها لوازم للقدر المختص بالمخلوق؛ بمعنى هذا هو علم المخلوق، كونه مضادًا للجهل مع أشياء أخرى، وهي كونه مسبوقًا بجهل، كونه يفنى، كونه يلحقه خلل، يطرأ عليه نسيان إلى آخره.

من قال: إن علم الله -سبحانه وتعالى- مثل علم المخلوق، يلزمه ما يلزم خصائص علم المخلوق، قلنا: هذا هو التمثيل الممنوع، ومن شبَّه الله بخلقه فقد كفر.

إذن، أنت حينما تتكلم عن علم المخلوق، تذكر ما هو المعنى الكلي قبل الإضافة، وهو القدر المشترك، وهو أن العلم عدم الجهل، ثم تُضيف إليه خصائص المخلوق، الذي يُضاف إلى الله -سبحانه وتعالى- هو المعنى الكلي، وهو أن الله -عز وجل- لا يجهل، كونه يعلم؛ يعني الله -عز وجل- يتنزه عن الجهل، مع كون علمه علمًا قديمًا.

الله -عز وجل- ما طرأ عليه العلم من حيث هو علم؛ يعني ما كان يجهل الأشياء ثم علِمها -تعالى الله عن ذلك-، وعلمه علمٌ باقٍ لا يفنى، وعلمه منزهٌ عن الزلل والخطأ والنسيان ﴿**لا يَضِلُّ رَبِّي وَلا يَنسَى**﴾[طه:٥٢].

إذن، هذه خصائص الخالق -سبحانه وتعالى- فإثبات المعنى الكلي لكلمة علم لا محذور فيها، واضح الذي نُريد؟ إذن أعود إلى القاعدة؛ إثبات لوازم القدر المشترك لا محذور فيه، أين هو المحذور؟ إثبات لوازم القدر المختص بالمخلوقين.

قال -رحمه الله تعالى-:

وذلك أن القدر المشترك هو مسمى «الوجود» أو «الموجود»، أو «الحياة» أو «الحي»، أو «العلم» أو «العليم»، أو «السمع» أو «البصر» أو «السميع» و «البصير»، أو «القدرة» أو «القدير»، والقدر المشترك مطلقٌ كليٌّ لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدَث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه.

ولذلك الإمام أحمد -رحمه الله- قال: التشبيه أن يقول: يدُ الله كيدي، لاحظ كيف أن الإمام -رحمه الله- جعل التشبيه هو الاشتراك ليس في أصل الصفة، إنما هو الاشتراك في خصائص المخلوقين، فهذا هو التشبيه الذي يجب نفيه عن الله -عز وجل-.

قال -رحمه الله تعالى-:

فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال: كالوجود والحياة والقدرة، ولم يكن في ذلك ما يدل على شيءٍ من خصائص المخلوقين، كما لا يدل على شيءٍ من خصائص الخالق، لم يكن في إثبات هذا محذورٌ أصلًا، بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فكل موجودَين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفى هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود.

كما ذكرنا نفي القدر المشترك تعطيل، ونفي القدر المميِّز تمثيل.

ولهذا لما اطَّلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطِّلة، وكان جهم يُنكر أن يُسمَّى الله شيئًا، وربما قالت الجهمية: هو شيء لا كالأشياء، فإذا نُفيَّ القدر المشترك مطلقًا لزم التعطيل التام.

يقول المؤلف -رحمه الله-: (**ولهذا لما اطَّلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطِّلة**) الأئمة الذين خبروا حال هؤلاء الجهمية، وعرفوا خبايا أقوالهم وناظروهم؛ كالإمام أحمد -رحمه الله-، عرفوا أن القوم معطِّلة، وأنهم يدورون على التعطيل، وأنهم يدورون على أنه ليس فوق العرش إله. حقيقة قولهم: نفي وجود الله -سبحانه وتعالى-، ولكنهم يدفعون الشناعة عن أنفسهم.

قال: (**وكان جهم يُنكر أن يُسمَّى الله شيئًا**)؛ يعني لا يُقال: إن الله شيءٌ، يقول: إن الله لا يُقال إنه شيءٌ، ليس المراد بهذه الجملة أنه لا يُسمى بشيءٍ، المراد أنه لا يُقال عنه: إنه شيءٌ.

ومعلومٌ عندك يا طالب العلم أن كلمة (شيء) يُخبر بها عن الله -سبحانه وتعالى-، ﴿**قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ**﴾[الأنعام:١٩]. إذن، الله -عز وجل- يُخبر عنه بأنه شيء، ويُخبر عنه بأنه موجود -سبحانه وتعالى-.

أما جهمٌ، وهذا هو المشهور الذي نقله عنه عامة أصحاب المقالات، يقول: "لا أُسمي الله -عز وجل- شيئًا، ويقول: لا أُسميه موجودًا" نقل هذا عنه كونه لا يُسمى شيئًا الأئمة

والعلماء الذين صنفوا في المقالات والفِرق، ونص على هذا أبو الحسن الأشعري في كتابه ((المقالات)) لما ذكر الأشياء التي انفرد بها جهمٌ من البِدع والضلالات.

منها: قال: أنه لا يقول: إن الله شيءٌ؛ لأنه إذا كان شيئًا كان شبيهًا بالأشياء، كذلك يقول جهمٌ: إن الله -عز وجل- لا يُقال: إنه موجود؛ لأنه لو كان موجودًا لكان شبيهًا بالموجودات، فضلًا عن أن يُقال: إنه الحي، أو العليم، أو السميع، أو البصير.

إذا كان لا يُقال له شيء أو موجود، فمن باب أولى ألا يُقال عنه: إنه الحي، أو العليم، أو السميع، أو البصير إلى آخر ذلك.

وحُكي عنه أنه يقول -طبعًا ما الشُبهة عنده؟- يقول: لو سميناه بهذه الأسماء، فإنه يكون مشابهًا للمخلوق؛ لأن المخلوق يُسمى سميعًا وبصيرًا وعليمًا وحيًّا وموجودًا، فأنا دفعًا للتشبيه أقول: إنه لا يُسمى بهذه الأسماء.

لكن رُوي عنه أنه سمى الله -عز وجل- باسمين:

سمى الله بالقادر.

وسمى الله بالفاعِل.

يقول: السبب في ذلك؛ أن جهمًا جبريٌّ بل هو من غُلاة الجبرية الذين ينفون أيَّ قدرةٍ أو فعلٍ عن العبد، وبالتالي فالمخلوق عنده لا يمكن أن يكون قادرًا، ولا يمكن أن يكون فاعلًا، يقول: هذان الاسمان يُمكن أن يُسمى الله -عز وجل- بهما؛ لأنَّ المخلوق لا يُقال عنه: إنه قادر، ولا يُقال عنه: إنه فاعِل.

طيب ما جاء في النصوص من تسمية الله -عز وجل- بهذه الأسماء، يقول: هذه من قبيل المجاز، إذا سُمي الله في النصوص بأنه الحيُّ، والعليم، والجبار إلى آخره، يقول: هذه مجاز لا حقيقة، الله -عز وجل- لا يُسمى بشيء؛ لأن هذا يقتضي المشابهة بالمخلوقين.

قال: (**وربما قالت الجهمية: هو شيء لا كالأشياء**) هذه مقالةٌ ثانية منقولةٌ عن جهمٍ وأصحابه، وإن كانت المقالة الأولى أشهر. المقالة الأولى: أنه ليس شيئًا، وهذه يقول: هو شيء، ولكن لا كالأشياء، ليس مراد جهمٍ -وإياك أن تُحسن الظن به؛ لأنه ليس أهلًا لذلك-

ليس مراده نفي التمثيل الممنوع الذي تعرفه، ليس مراده إذا قال: إنه شيءٌ لا كالأشياء أنه شيء، ولكنه لا يُماثل المخلوقين على ما يعرفه أهل السنة والجماعة. الرجل لم يكن يُريد ذلك، إنما كان في قوله: هو شيءٌ لا كالأشياء أراد نفي التشابُه من كل وجه، فحقيقة ذلك أنه ليس بشيء.

ولذا الإمام أحمد -رحمه الله- في كتابه ((الرد على الجهمية والزنادقة)) ذكر مناظرته للجهمية في هذه المسألة، وسألهم هل تقولون: إن الله شيءٌ؟ يقول الشيخ: قالوا: هو شيءٌ لا كالأشياء، فقال الإمام أحمد -رحمه الله-: قد علِم أهل العقل أن الشيء الذي لا كالأشياء لا شيء، قال: فتبيَّن للناس أن القوم لا يُثبتون شيئًا، ولكن أرادوا دفع الشُّنعة عن أنفسهم.

هذه خبرة أهل العلم الراسخين بالمقالات، عرفوا حقيقة قولهم، وأنهم إنما يذرون -كما يقولون-: الرماد في العيون حينما يقولون: إنه شيءٌ لا كالأشياء، الحقيقة أنهم يقولون: إنه لا شيء، عدَم لا وجود له؛ لأن الذي انتفى كل مشابهةٍ من أيِّ وجهٍ له مع غيره، الحقيقة أنه سيكون عدمًا؛ لأنه لو لم يكن إلا الاشتراك في الوجود، والفرض عندهم أنهم يقولون: لا اشتراك البتة في أي شيء، بينه وبين أي شيء، فيدخل في ذلك حتى الوجود. إذن هو شيءٌ معدوم.

وأهل العقل يُدركون أن الشيء الذي لا كالأشياء -كما قال الإمام أحمد- لا شيء.

قال رحمه الله :

والمعاني التي يوصف بها الرب -سبحانه وتعالى-؛ كالحياة والعلم والقدرة، بل الوجود والثبوت والحقيقة ونحو ذلك، تجِب له لوازمها؛ فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الرب عنها ليست من لوازم ذلك أصلًا، بل تلك من لوازم ما يختص بالمخلوق من وجودٍ وحياةٍ وعلمٍ ونحو ذلك، والله -سبحانه وتعالى- منزه عن خصائص المخلوق وملزومات خصائصه.

وهذا الموضع من فهمه فهمًا جيدًا وتدبره، زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام.

إي والله، ما زلَّ كثيرٌ من هؤلاء إن أُحسِن الظن فيهم إلا لأنه حصل عندهم اختلال في فهم هذه المسألة، القوم ما سبق إلى أذهانهم من الصفات المضافة إلى الله -سبحانه وتعالى- إلا خصائص المخلوقين.

أُعيد لك، وافهم هذا يا طالب العلم، واعتبره في جميع مقالاتهم، في كل الصفات التي نفوها عن الله، فلجأوا فيها إما إلى تأويلٍ أو تفويض، اعتبر هذه القاعدة وتأملها، تجدها صحيحةً مطردة. وهي: أن **القوم إذا نظروا فيما يُضاف إلى الله -عز وجل- من الصفات، لا يسبِق إلى أذهانهم إلا القدر المختص بالمخلوق**.

وقد ذكرت لك أمثلةً لهذا من كلام بعض أئمتهم، يقولون: مثلًا لو قلنا: إن الله سبحانه مستوٍ على العرش، لكان هذا لو حُمِل على الحقيقة يقتضي أن الله -سبحانه وتعالى- يجلس عليه كجلوس الملك على السرير.

انظر ودعنا نُحلل هذا الكلام، انظر إلى سبب الإشكال عندهم، لماذا ينفرون من إثبات الاستواء على الحقيقة لله -عز وجل-؟

الجواب: لأنهم يظنون أن إضافة الاستواء إلى الله -سبحانه وتعالى- تقتضي إضافة خصائص المخلوقين إليه، والحق أن الاستواء الذي اشترك فيه الخالق والمخلوق هو مسمى الاستواء؛ يعني: المعنى الكلي قبل الإضافة، وهذا كما قلنا: مطلقٌ كليٌّ لا وجود له في

الأعيان، وإنما يُوجد في الأذهان، العلو والارتفاع على الشيء هو القدر المشترك بين صفة الخالق وصفة المخلوق لا غير.

أمَّا استواء الملك على السرير هذا قدرٌ مختصٌ بالمخلوق، يجب أن يُنزه استواء الله -سبحانه وتعالى- عنه؛ لأن الله ليس كمثله شيء.

إذن الإشكال إنَّما جاء من هذه الجهة، ما سبق إلى أذهانهم إلا القدر المختص بالمخلوق، الذي يجب أن يُعتقد أنَّ الله -عز وجل- إنما تُضاف له الصفات المختصة به، القوم ما اكتفوا بأن يُضيفوا إليه المعنى الكلي فقط، لا بل أضافوا إليه المعنى المختص بالمخلوق، والواجب أن يُضاف إلى الله -عز وجل- المعنى الذي اختص به -سبحانه وتعالى-، وهو اللائق به -سبحانه وتعالى-.

فنحن نعلم من حيث المعنى هذا القدر المشترك، لكننا نجهل كيفية اتصاف الله -سبحانه وتعالى- بالقدر المختص.

هذا هو الحق الوسط الذي هو هدى بين ضلالتين، الذي هو فضيلةٌ بين رذيلتين، إثباتٌ ليس فيه تعطيل، وليس فيه تمثيل.

قال رحمه الله :

وهذا الموضع من فهمه فهمًا جيدًا وتدبره، زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام، وقد بُسط هذا في مواضع كثيرة، وبُيِّن فيها أن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معيَّنًا مقيَّدًا، وأن معنى اشتراك الموجودات في أمرٍ من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه.

ما هو هذا الوجه؟ المعنى الكلي، أو هو المطلق الكلي، أو هو الاسم قبل الإضافة.

وأن ذلك المعنى العام يُطلق على هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يُشارك أحدهما الآخر في شيءٍ موجودٍ فيه، بل كل موجود متميّز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله.

وهذا حق، القدر المختص بكل موصوفٍ في صفته مستقلٌ عن الآخر، حتى في المخلوقين، إن جئنا إلى مسألة الاشتراك لا إلى مسألة التماثل والتشابه، مسألة التماثل والتشابه أدق، لكن إذا تكلمنا عن الاشتراك، حتى المخلوقون لا يشترك الاثنان منهما في الصفة إلا في هذا المعنى الكلي. أما في خارج الذهن في الحقيقة والواقع، فلكلٍ صفته المختصة.

سؤال: أنت يا زكريا متصفٌ بالسمع؟

نعم، أنت متصفٌ بالسمع، وزميلك متصفٌ بالسمع، هل سمعكما في الواقع والحقيقة واحد؟ أو أنت لك سمعٌ مختصٌ بك، وأنت لك سمعٌ مختصٌ بك؟ نعم هما متشبهان، لكنهما ليسا مشتركين في السمع، إنما حصل الاشتراك في المعنى الكلي.

ما هو المعنى الكلي؟ أن السمع هو إدراك الأصوات، هذا شيءٌ في الذهن.

قلنا سابقًا: الكليات وجودها في الأذهان، خارج الذهن؛ يعني في الحقيقة والواقع لا توجد الأشياء إلا جزئية، لا توجد المطلقات، الكليات في الأذهان، والجزئيات في الأعيان.

في الذهن توجد المطلقات.

في خارج الذهن توجد المقيدات، أشياء مقيدة.

يوجد سمعي وسمعك، وسمع فلان، ومع ذلك ونحن كلنا مخلوقون، ومع ذلك لم نشترك في ماذا؟ لم تكن صفتي وصفتك واحدة، بل لكلٍ صفةٌ مختصةٌ به، لكن بالنسبة للمخلوقين، ثمة تشابهٌ وتماثل.

أما الله -سبحانه وتعالى- فلا اشتراك ولا تشابه، ولا تماثل بين صفته سبحانه وصفة المخلوق. إنما يحصل -كما قلنا- اشتراكٌ في شيءٍ في الذهن يتصوره، يتصور أن السمع إدراك الأصوات، وهذا الاشتراك بين صفة الخالق وصفة المخلوق فيه لا محذور فيه، وليس هو التمثيل الممنوع.

قال رحمه الله:

> ولما كان الأمر كذلك كان كثير من الناس يتناقض في هذا المقام، فتارة يظن أن إثبات القدْر المشترك يوجب التشبيه الباطل، فيجعل ذلك له حجة فيما يظن نفيه من الصفات، حذرًا من ملزومات التشبيه؛ وتارة يتفطن أنه لا بد من إثبات هذا على كل تقدير، فيجيب به فيما يثبته من الصفات لمن احتج به من النفاة.

يؤكد المؤلف -رحمه الله- في هذه الجملة التي سمعت على أن إثبات القدْر المشترك في معنى كلّي بين صفة الخالق وصفة المخلوق أن هذا لا يلزمه محذور، ولا يدخل في حد التشبيه الممنوع، وهذا ما تكرر الكلام عنه في الدروس الماضية.

والمؤلف هنا يذكر مَلْحَظًا حريًا بالتأمل وهو أنَّ إثبات القدر المشترك أمرٌ لا بد منه، والمتكلمون الذين ظنَّ كثير منهم أنَّ إثبات هذا القدر من التشبيه الممنوع، أقول هؤلاء اضطروا إلى الرجوع إلى هذه القاعدة فيما أثبتوه من الصفات حينما كانوا في مقام المناظرة والرد على النفاة الذين نفوا تلك الصفات، خذ مثلًا لهذا: أولئك الذين كانوا ينفون ثبوت الاستواء والنزول والضحك والمحبة، ونحوها من الصفات التي جاءت في الكتاب والسنة، ويزعمون أن هذه الصفات ملازمة للمخلوق، وأنه ليس ثمة إلا القدر المختص بالمخلوق فحسب، هم أنفسهم الذين رجعوا مضطرين إلى قاعدة القدر المشترك والقدر المميِّز في الصفات التي أثبتوها، حينما أثبتوا لله -عز وجل- مثلا صفة السمع وصفة البصر، واجههم الجهمية وكثيرٌ من المعتزلة: **كيف تثبتون هذه الصفات وهي ملازمة للمخلوقين؟ إذًا أنتم وقعتم في التشبيه!**

هنا ما وجد هؤلاء مندوحة عن اللجوء إلى قاعدة القدر المشترك والقدر المميز، فقالوا: لا، السمع والبصر الذي في المخلوق قدرٌ يختص به، يلائمه، يناسبه، وليس ذلك هو الذي يضاف إلى الله -سبحانه وتعالى-، فذاك سمعٌ وبصر لائقٌ بالله -عز وجل-، وإن كان السمع في اللغة وفيما يفهم من هذه الكلمة أنه إدراك الأصوات، وأنَّ البصر إدراك المبصرات، لكن الذي يضاف إلى الله -عز وجل- شيء لا يماثل فيه المخلوقين.

انظر كيف أنهم اضطروا إلى الرجوع إلى قاعدة القدر المشترك والقدر المميز، وها هنا صاح بهم أهل السنة قائلين: ما الفرق بين صفة السمع وصفة البصر، وبين صفة الاستواء وصفة المحبة؟ لم لا تجعلون الباب بابًا واحدًا وتطردون القول، وتحفظون حرمة النصوص، وتقرون بأن الله سبحانه أعلم بنفسه، وأن رسوله -صلى الله عليه وسلم- أعلم الخلق به، تسلمون للنصوص، ولا تخوضون بعقولكم هذا الخوض الذي يرديكم.

إذًا هذه الجملة مهمة، وينبغي التفطن لها، (**وتارة يتفطن أنه لا بد من إثبات هذا على كل تقدير، فيجيب به فيما يثبته من الصفات لمن احتج به من النفاة**).

قال -رحمه الله-:

ولكثرة الاشتباه في هذا المقام وقعت الشبهة في أن وجود الرب هل هو عين ماهيته، أو زائد على ماهيته؛ وهل لفظ «الوجود» مقولٌ بالاشتراك اللفظي، أو بالتواطؤ، أو التشكيك، كما وقع الاشتباه في إثبات الأحوال ونفيها، وفي أن المعدوم هل هو شيء أم لا؟ وفي وجود الموجودات هل هو زائد على ماهيتها أم لا؟

هذه مسائل خمسٌ أورد المؤلف -رحمه الله- أن المتكلمين والفلاسفة قد كثر عندهم فيها الاشتباه، خاضوا فيها خوضًا طويلا، لو نظرت في الكتب المؤلفة في علم الكلام والفلسفة لوجدت أن صفحاتٍ كثيرة سُوِّدت في هذه المسائل، مع أنها واضحةٌ لا تستحق هذا القدر كله، ولكن التوفيق بيد الله -سبحانه وتعالى-.

والمؤلف -رحمه الله- سيعود إلى هذه المسائل الخمس بعد قليل، ويبين الحق فيها، والمسألة الأولى والمسألة الخامسة مسألةٌ واحدة، هل وجود الرب سبحانه... وفي المسألة الخامسة قال: وفي وجود الموجودات.

والخامسة أعم، فهل وجود الرب سبحانه وجود غيره من الموجودات قدر زائد على الماهية أم لا؟ هذا هو الذي سيذكره المؤلف -رحمه الله- بعد قليل.

لكن المصطلحات الواردة ها هنا أذكر بها:

الماهية: هي نفس الحقيقة، هي نفس الذات، هي نفس الوجود، لا فرق، الماهية عند المناطقة يعرفونها بأنها: مقولٌ في جواب ما هو. أنت تجيب بالحقيقة، والشيء الذي يكشف عن ذات المسؤول عنه حينما تسألني قائلا، وقد سمعت كلمة زيد: ما هو زيد؟ هذه الكلمة ما هي؟ فأجيب بأنه إنسان.

أنا هنا أجبت بالماهية، يعني بالحقيقة، هذه هي الماهية.

أمَّا الاشتراك والتواطؤ والتشكيك، هذه مرت بنا فيما مضى.

قلنا إن المشترك هو: اللفظ الذي تعدد معناه، كما قلنا كالمشتري، كسهيل، كالعين، ونحو ذلك.

قال: **أو التواطؤ أو التشكيك.**

التواطؤ هو كما قلنا سابقا **اللفظ المتواطئ هو: ما تساوت أفراده في معناه**، فالإنسان لفظٌ متواطئٌ، لأن زيدًا وعمروًا وخالدًا تساوى فيهم معنى الإنسانية.

أكثر المناطقة يجعلون المشكك مقابلًا للمتواطئ، وهو: الذي تفاوتت أفراده في معناه، كما قلنا في البياض والسواد، والعلم، وما شاكل ذلك، من يوصف بهذه الصفات من الأفراد تجد أنهم متفاوتين في المعنى قلة وكثرة.

والذي نحى إليه بعض المناطقة واختاره شيخ الإسلام -رحمه الله- أن المشكك جزء من المتواطئ العام، يعني يقول المتواطئ ما اشتركت أفراده في معناه، ثم قد يكون متواطئًا تواطؤًا خاصًا وهو ما تساوت أفراده في المعنى، وهناك ما تفاوتت أفراده في المعنى قلة وكثرة، وهذا هو المشكِك؛ المشكك بالكسر.

سيأتي الكلام عن هذه إن شاء الله.

قال -رحمه الله-:

وقد كثر من أئمة النُظَّار الاضطراب والتناقض في هذه المقامات، فتارة يقول أحدهم القولين المتناقضين، ويحكى عن الناس مقالات ما قالوها، وتارة يبقى في الشك والتحير، وقد بسطنا من الكلام في هذه المقامات، وما وقع من الاشتباه والغلط والحيرة فيها لأئمة الكلام والفلسفة، ما لا تتسع له هذه الجمل المختصرة.

هذه الخلاصة أدلى بها الخبير بالقوم ومقالاتهم ومآلاتهم، وأن هؤلاء الذين انتهجوا المناهج الفلسفية والطرق الكلامية، وأعرضوا عن التزام الكتاب والسنة والأثر، هؤلاء أهل تخبط وحيرة وتناقض؛ وصدق، وأنَّى يُستغرب ذلك وقد أعرضوا عن النصوص، التي تورث الطمأنينة والثبات:﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾[النساء:٨٢].

وما أصدق ما قال الغزالي: (**أكثر الناس شكًا عند الموت أهل الكلام**)، لأنهم اعتمدوا في الوصول إلى الحق ما أرشدتهم إليه عقولهم، وأعرضوا عن الوحي المعصوم، الذي هو سبب الهداية لا غير:﴿**وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي**﴾[سبأ:٥٠].

أعرضوا عن هذا، وذهبوا ينهلون من معين فلسفة اليونان ومنطقهم، وما زعموا أنه الدليل القطعي وهو القواعد العقلية التي قعّدوها، ثم كان الحال أن أصبحوا في غاية الحيرة والتناقض، يقرر أحدهم في كتاب ما ينقضه في كتابٍ آخر، بل إنه في الكتاب الواحد قد يقرر في أوله ما ينقضه في آخره.

ودونك الأئمة الكبار عندهم، حاول أن تحقق قول الفخر الرازي في مسألة من المسائل الكبار المهمة، ستتعب، ستجد أنه في المسألة الواحدة له قولان أو ثلاثة أو أربعة، في كل كتاب تجد أنه يقرر شيئًا، والعجيب أنه في كل مرة يقول: "وقد دلّ الدليل القطعي على كذا"، ثم ينقضه بعد ذلك، وربما وجدته يتوقف أخيرًا.

تأمل في كبريات المسائل، مسألة التأويل التي هي الصرح الكبير الذي تحصن به هؤلاء المتكلمون، كيف تجد أنَّ أحد كبار الأذكياء كالجويني يقرر لزوم التأويل في كتابه

((الإرشاد))، وأنه لا محيص عنه، ولا بد منه، ثم إنك تجده في آخر أمره يؤلف ((العقيدة النظامية))، فيقرر أنه لا بد من اجتناب التأويل.

في مسألة الجوهر الفرد التي تكلمنا عنها قبل قليل، وقلنا إنهم جعلها من الواجبات، بل من الأصول التي ينبني عليها الإيمان، كيف تجد أن الجويني وأبا الحسين البصري، والفخر الرازي، وغيرهم، كانوا متحمسين لهذا الموضوع وإثباته، وتقريره، ثم تجد مآلهم إلى التوقف في ذلك.

عجيب! أليس أصل الإيمان بالله وبالمعاد ينبني على إثبات الجواهر الفردة، وأن الأجسام مركبة منها؟ كيف يكون أصلٌ بهذه المثابة نهايته إلى التوقف؟

هذا من الأمر المعقول؟! أو أن هذا ناتج عن هذه الحيرة وهذا التخبط؟

وهذا الذي عبر عنه الفخر الرازي وهو الذي لا يشق غباره في علم الكلام وفي الفلسفة، كيف أنه يقول كما في كتابه ((أقسام اللذات))، يقول:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وغاية دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... إلا أن جمعنا فيه قيل وقالوا

ثم يقول:

لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما وجدتها تشفي عليلا، ولا تروي غليلا، ووجدت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات:﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[طه:٥]، ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾[فاطر:١٠].

وأقرأ في النفي:﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[الشورى:١١].﴿**وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**﴾[طه:١١٠].

ثم قال: (ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي). وصدق.

وأقرب ما يلخص حال القوم بعبارة دقيقة وجيزة الشهرستاني في مقدمة كتابه ((نهاية العقول))، حيث يقول بأفصح عبارة وأوجزها الحال التي عليها هؤلاء المتكلمون، يصف الحال التي عليها هؤلاء المتكلمون، يقول:

لقد طفت في تلك المعاهد كلها … وسرحت طرفي بين تلك المعالم

فلم أرَ إلا واضعًا كف حائرٍ على … ذَقَنٍ أو قارعًا سن نادم

هذا الذي وجده، يقول فتشت وذهبت أتيت، وصدق، فهو إمام مقدمٌ في علم الكلام بلا جدال، يقول هذا الذي رأيته عند أصحاب هذا العلم.

وقد أحسن ما شاء الله أن يحسن الصنعاني -رحمه الله- حينما قال:

لعلك أهملت المرور بمعهد … الرسول ومن والاه من كل عالم

فما ضل من يهدي بهدي محمد … لست تراه قارعا سن نادمِ

يقول أنت ذهبت إلى المعاهد، نعم، لكنك ما وصلت إلى معهد أهل السنة الذين ينهجون سنة محمد -صلى الله عليه وسلم-، فإنك إن وصلت هناك ستجد أنه لا يضل من يهدي بهدي محمدٍ -صلى الله عليه وسلم- ولن تجده يقرع سن نادمٍ، إنما تجد الطمأنينة، وتجد الرسوخ، وتجد الثبات، وتجتنب التخبط.

اقرأ يا رعاك الله في كتب أهل السنة، تأملها، في كتب المتقدمين والمتوسطين والمتأخرين، كيف تجدها كأن كاتبها رجلٌ واحد، خذ (عقيدة السلف وأصحاب الحديث) للصابوني، وخذ (عقيدة أهل السنة والجماعة) للعثيمين، وضع هذه مكان هذه، ستجد أنك يمكن أن تُكمل أحد الكتابين بالآخر، الاختلاف في الأسلوب والتعبير، لكن المادة العلمية والعقيدة واحدة، كأن الذي ألفها شخصٌ واحد، وبينهما أكثر من ألف سنة.

لكن هل تجد هذا عند مخالفيهم؟ تجد الاختلاف والاضطراب والتناقض والتبديع والتكفير.

أبو عليّ الجبّائي، إمام من أئمة المعتزلة، **وأبو هاشم الجبّائي** إمامٌ من أئمة المعتزلة، أبو علي والدٌ لأبي هاشم. أتباع أبي هاشم يكفرون أبا عليّ وأتباعه، وأتباع أبي عليّ يكفرون أبا هاشمٍ وأتباعه، وكلهم معتزلة، وهذا والدٌ لهذا، وكلهم مجمعون على الأصول الخمسة، لكن بينهم من الخلاف والعراك الشيء الكثير، ولذلك الأدق حينما نعبر عن مذاهبهم أن نقول: المذاهب الاعتزالية، لأنه ليس مذهبًا واحدًا، صحيح يجمعهم شيء وقدر مشترك، ولكن في الحقيقة أنك تجد بينهم خلافًا شاسعًا في كثير من المسائل، وهذا لو لم يكن على الحق من دليلٍ عليه إلا هو لكفى:﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾[النساء:٨٢].

هذا هو الحق، هذا هو النهج الرشيد، نهج الوحي، نهج الكتاب والسنة، الاعتقاد الذي جاء في كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم-، وكان يعتقده أبو بكرٍ وعمر، والصحابة، والتابعون وأتباعهم، وأئمة الهدى، وإلى يومنا هذا، هذا سبيل الله، وما عداه هو السبل، على كل سبيلٍ منها شيطان يدعوا إليها.

إذًا من أراد النجاة عليه بلزوم هذا الوحي، لزوم نهج السلف الصالح، فهو الحق الذي لا شك فيه، وهو الطريق السهلة الواضحة التي لا تخبط فيها، والتي لا صعوبة فيها، والتي لا تناقض فيها، بل هي موافقة للفطرة، تقرأ الكتاب وآياته، وتقرأ السنة وأحاديثها، وتعتقد ما دلا عليه، والحمد لله رب العالمين، ولا حاجة إلى التكلف والخوض فيما لم تؤمر به، أو أن تُعرض عن الوحي وتلجأ إلى مثل هذه المسالك التي سلكها هؤلاء، فإن النتيجة أن تصل إلى ما وصولوا إليه، وهم ما وصلوا إلى شيء.

الخونجي أحد كبار هؤلاء، سمعه أحد أصحابه وهو في سياق الموت يقول: (أموت ولم أعرف إلا أن الممكن يفتقر إلى الواجب)، ثم قال: (والافتقار أمرٌ سلبي، أموت ولم أعرف شيئًا)؛ هذه الخلاصة التي وصل إليها بعد هذه الحياة الطويلة.

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقال

الله المستعان.

قال -رحمه الله-:

وبيَّنا أن الصواب هو أن وجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة في الخارج، بخلاف الماهية التي في الذهن فإنها مغايرة للموجود في الخارج، وأن لفظ «الوجود» كلفظ «الذات» و «الشيء» و «الماهية» و «الحقيقة» ونحو ذلك، وهذه الألفاظ كلها متواطئة، وإذا قيل: إنها مشكِّكة، لتفاضل معانيها، فالمشكِّك نوع من المتواطئ العام الذي يراعى فيه دلالة اللفظ على القدر المشترك، سواء كان المعنى متفاضلا في موارده، أو متماثلاً.

هذه المسألة الأولى، وهي: هل الوجود زائدٌ على الماهية، أو الماهية زائدة على الوجود؟

هذه فيها بحثٌ طويل، والفلاسفة ومن لفّ لفهم يرون أن الماهية زائدة على الوجود، قدرٌ زائد على الوجود، والحق أنَّ الماهية الوجود والحقيقة والذات كلها ألفاظ مترادفة بمعنى واحد، لا فرق بين هذه وهذه، في الخارج، يعني في خارج الذهن، وجود الشيء هو ماهيته، هو حقيقته، هو ذاته، لا فرق.

ومن قال بخلاف ذلك فإنه أُتِيَ من جهة الإشكال في الأصل الذي تكلمنا عنه سابقًا وهو تجسيد المعاني الكلية، اعتقاد أنَّ الكليات توجد خارج الأذهان كليةً، وهذا قلنا أنه غير صحيح، الماهية قد تطلق على ما في الذهن، ما يرسمه الذهن من حقيقة الشيء، هذا يقال له ماهية بهذا الاعتبار، باعتبار ما في الذهن، يعني أنت تتصور شيئًا ما هذه ماهيةٌ في الذهن، ليست ماهيةً في الخارج والحقيقة، في الخارج والحقيقة الماهية والوجود والذات والحقيقة شيءٌ واحد، ليس هناك قدرٌ زائدٌ في هذه على هذه.

ويقول المؤلف -رحمه الله-: **(هذه الألفاظ كلها متواطئة)**، يعني أن هذه ألفاظ تشترك في المعنى، كلها بمعنى واحد.

يعني وجود واجب الوجود ووجود ممكن الوجود، أو ماهية الواجب، وماهية الممكن، أو حقيقة الواجب، وحقيقة الممكن. هذه كلها ألفاظٌ متواطئة، فلا فرق بين الوجود والوجود من جهة القدر المشترك، وإذا قيل إنها مشككة لتفاضل معانيها، نقول: لا إشكال، بل هذا هو الحق، الحق أنها من الألفاظ المشككة، بمعنى أن وجود الواجب أكمل

من وجود الممكن، وجود الرب -سبحانه- أكمل من وجود المخلوق، ولكن هذا وجود وهذا وجود، ثمة قدرٌ مشترك.

وقل مثل هذا في بقية الصفات، الحق أنها من قبيل الألفاظ المشككة، العلم، الحياة، السمع، البصر، كل ذلك من قبيل الألفاظ المشككة، بمعنى: أنها تشترك في قدرٍ مع تفاضل ما بينها في الحقيقة، فما قام بالله -عز وجل- لا شك أنه أكمل مما قام بالمخلوق.

وهذه إشارة إلى ما ذكرت لك، يعني إن قلت بأنها من قبيل المشكك، فهذا أيضًا لا يخرج عن كونه من قبيل المتواطئ العام، لأنه فرعٌ عنه.

فالمتواطئ إن جعلناه عامًا فنقول تحته قسمان أو نوعان:

متواطئ خاص: وهو ما تساوت أفراده في معناه.

وهناك التشكيك أو **اللفظ المشكك** وهذا ما اختلفت أفراده في معناه.

قال -رحمه الله-:

وبيَّنا أن المعدوم شيء أيضًا في العلم والذهن، لا في الخارج، فلا فرق بين الثبوت والوجود، لكن الفرق ثابت بين الوجود العلمي والعيني، مع أن ما في العلم ليس هو الحقيقة الموجودة، ولكن هو العلم التابع للعالم القائم به.

أيضًا هذه من المسائل التي كَثُرَ فيها خلطهم، وهي: هل المعدوم شيءٌ أم لا؟

والبحث في هذه المسألة والسجال بين أهل الحق والمعتزلة طويل؛ لأنَّ المعتزلة يقولون: إن المعدوم شيءٌ في الخارج.

والحق أن المعدوم كما ذكر المؤلف -رحمه الله-: في خارج الذهن أن المعدوم ليس شيئًا، لكنه في الذهن شيء.

إذن المعدوم شيءٌ علميٌّ لا عيني.

هذه القاعدة والخلاصة، **المعدوم شيء علمي لا عيني**، يعني من حيث الخارج، خارج الذهن، من حيث الحقيقة والواقع فالمعدوم ليس عينا موجودةً، إنما هو شيءٌ في العلم.

والدليل على أن المعدوم شيءٌ في العلم، وبالنسبة للإنسان يكون شيئًا في ذهنه وشيئًا في تصوره، قوله جل وعلا: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[يس:٨٢].

هذا المعدوم الذي لم يوجد سماه الله عز وجل شيئًا، أليس كذلك؟ لماذا؟ لأنه موجود في علم الله -عز جل-، وموجود في كتابه في اللوح المحفوظ، كل ما هو كائن فإن الله -سبحانه وتعالى- قد قدره، بمعنى: أنه علمه بعلمه القديم وكُتب ذلك في اللوح المحفوظ.

فهذا دليلٌ على أن المعدوم يسمى شيئًا، لكنه شيءٌ في العلم، وليس شيئًا في الخارج والحقيقة.

وكذلك قول الله -عز وجل-:﴿**إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ**﴾[الحج:١] وذلك أن الله -عز وجل- لما أنزل هذا الكلام، وإلى الآن الزلزلة معدومة، لكن لكونها ستكون، وعلم الله -عز وجل- كونها، فهي شيءٌ في علم الله -عز وجل- وتقديره.

أما في الخارج فالمعدوم ليس شيئًا، وهذا هو المعلم عند جميع العقلاء، وقد قال الله -عز وجل-: ﴿**وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا**﴾[مريم:٩]. يعني شيئًا موجودًا في الخارج.

إذن هذا هو التحقيق في هذه المسألة.

أيضًا بالنسبة للإنسان هناك أشياء تكون موجودة في ذهنه، لكن ليست في الخارج، فوجودها وجودٌ ذهني وليس وجودًا عينيًا.

إذن يمكن أن نعبر عن هذه المسألة بقاعدة تضبط لك هذه المسألة، وهي **أن الموجود هو ما في الخارج أو يمكن أن يكون في الخارج.**

ماذا نريد بالخارج؟ خارج الذهن، هو ما هو موجود في الحقيقة، يعني ما هو في الخارج، أو ما يمكن أن يكون في الخارج، بمعنى: الممتنع هذا بالاتفاق لا يسمى شيئًا، إنما الممكن.

ما هو الممكن؟ الممكن الذي يجوز أن يوجد، ويجوز ألا يوجد.

الواجب يجب وجوده ويستحيل عدمه، والممتنع عكسه.

إذن الممكن ما يمكن أن يوجد في الحقيقة والواقع، هذا يسمى أيضًا شيئًا، ولكن باعتبار، وهو: باعتبار ما في العلم.

هذا هو التحقيق في هذه المسألة التي كثر فيها خوض هؤلاء.

قال -رحمه الله-:

وكذلك الأحوال التي تتماثل فيها الموجودات وتختلف، لها وجود في الأذهان، وليس في الأعيان إلا الأعيان الموجودة، وصفاتها القائمة بها المعيَّنة، فتتشابه بذلك وتختلف به.

أيضًا مسألة الأحوال، وهذه من المحارات التي لا حقيقة تحتها، أو على الأقل يعسر فهمها، وقد أنشد شيخ الإسلام -رحمه الله- عن بعضهم في المجلد الأول من ((المنهاج))، وكذلك في كتابه ((النبوات))، وكثير من أهل العلم يقولون:

مما يقال ولا حقيقة تحته معقولةً تدنوا إلى الأفهام

الكسب عند الأشعري والحال عند البهشمي وطفرة النظّام

هذا هو موضوع الحال، يعني الأحوال عند البهشمي كلمة منحوتة من أبي هاشم، وهو أبو هاشم الجُبَّائي المعتزلي، وهو الذي أتى بهذه البدعة العجيبة، وهي الأحوال.

يمكن أن أسهل لك فهم هذا الموضوع بأن أقول إنه أراد بالحال أو بما يُجمع الأحوال أقرب ما يمكن أن يقال هنا إنها النسبة بين الصفة والموصوف، يقول:

العلم صفة، والعالِم موصوف.

العالمية هي الحال، حالٌ متوسطة بين الصفة والموصوف، وهي العالمية.

القدرة صفة، والقادر موصوف، القادرية هي الحال.

الفعل صفة، والفاعل موصوف، والفاعلية هي الحال.

قال: (وهي شيءٌ لا موجود ولا معدوم، لا معلوم ولا مجهول، لا قديم ولا محدث).

يقول هذا الذي يضاف إلى الله -سبحانه وتعالى- لا نضيف... يقول الصفات، لكن نضيف هذه الأحوال، وهي لا قديمة ولا محدثة.

طبعا هو يعني على ما عليه المعتزلة حينما قالوا إن أخص وصف الإله القِدم.

لو قلنا إن هذه الأحوال قديمة لتعدد القدماء، ولا نقول محدثة لأن القديم ليس محلًا للحوادث.

إذن لا هي قديمة ولا هي محدثة، ولا هي معلومة ولا هي مجهولة، من حيث هي ما نعلمها، لكنها تُعلم من حيث الذات، تُعلم بالذات.

وعلى كل حال؛ هذا الذي ذهب إليه أبو هاشم إنما هو محاولة للفرار من إثبات الصفات، يعني لما كان المعتزلة منهم من يقول إن الله -عز وجل- عالمٌ بذاته، أو عالمٌ بعلمٍ وعلمه ذاته، فكانت النتيجة من هذا وهذا أن الله -عز وجل- لم يقم به شيءٌ من الصفات، هذا في الجملة.

جاء هو وتحذلق بهذه الحذلقة، يقول: قام به شيء ولكن لا نقول إنه الصفة التي هي العلم، لكن العالمية هي التي قامت به، وهذه لا نقول إنها صفة، ولا نقول إنها قديمة ولا نقول إنها محدثة، ولا نقول إنها موجودة، ولا نقول إنها معدومة، ولا نقول إنها معلومة، ولا نقول إنها مجهولة.

صدقوا حينما قالوا إن هذا اللفظ لا حقيقة تحته، وأنه من جملة ما يقال فيه إنه من عنقاء المعاني.

تعرفون العنقاء؟ يعرف اللفظ ولا يدرك المعنى، شيء تخيلوه في أذهانهم، دابة أو طائر كبير، يقولون "عنقاء مُغْرِب".

على كل حال، الناس في هذا المقام، أو كما يقول شيخ الإسلام: النظّار في هذه المسألة على أربعة أقوال:

القول الأول: من أثبت الأحوال دون الصفات، وهذا ما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه، ووافقه بعض الأشاعرة والمتكلمة، الجويني وافقه على هذا في أول أمره، ثم رجع عن ذلك في آخر أمره.

الأول ذهب إليه الجويني مع أبي هاشم، وأتباع أبي هاشم، أثبتوا الأحوال دون الصفات.

القول الثاني: هو إثبات الأحوال والصفات، فنثبت العلم، قالوا: ونثبت العالمية، والقدرة والقادرية، وهلم جرًا في بقية الصفات.

وهذا قول الباقلاني وأبي يعلى.

القول الثالث: نفي الأحوال والصفات، وهذا الذي ذهب إليه أبو علي الجبائي وأكثر المعتزلة وغيرهم من المعطلة، يقولون إنه لا يثبت لا صفات ولا الشيء الذي أسميتموه أحوالًا.

القول الرابع: قول أهل الحق، قول أهل السنة، وهو إثبات الصفات دون ما أسموه بالأحوال، وأن الحقيقة والواقع أنه لا فرق بين العلم والعالمية، والقدرة والقادرية، وكل ما يذكرونه هذا شيء يُتصور في الأذهان، وإلا ففي الحقيقة لا فرق بين العلم وكون الله -سبحانه وتعالى- يعلم، أو القدرة وكونه -القدرة المضافة إلى الله سبحانه وتعالى- وكونه قادرًا؛ لا فرق بين هذا وهذا، كله شيءٌ واحد.

فهذا هو الحق، وأن هذا الذي أورده وهو مرتبة متوسطة بين الموجود والمعدوم، إن هذا الذي قاله ما هو إلا مجرد خيال لا حقيقة له في الواقع؛ والله أعلم.

على كل حال هذه المسائل يعني تحتاج إلى بسطٍ كبير، وتفصيل، ولا المقام مناسب، ولا الزمان مناسب للتفصيل في مثل هذه المسائل.

قال -رحمه الله-:

وأما هذه الجمل المختصرة فإن المقصود بها التنبيه على جمل مختصرة جامعة، من فهمها عَلِمَ قدر نفعها، وانفتح له باب الهدى، وإمكان إغلاق باب الضلال، ثم بسطها وشرحها له مقام آخر، إذ لكل مقام مقال.

يكفي أن تفهم الخلاصات التي ذكرها شيخ الإسلام -رحمه الله-، لأن هذا الكتاب مختصر، فيه المعاقد، وفيه الأصول، وفيه القواعد والضوابط، وأما من أراد التوسع والتبحر فعليه أن يرجع إلى كتب الكبار، شيخ الإسلام -رحمه الله- بسط كثيرا من هذه المسائل في كتابه العُجاب: ((درء التعارض)) وكثير من المسائل التي أجملها ولخصها وأعطاك خلاصتها شيخ الإسلام هنا شرحها وفصلها في (درء التعارض)، وجملة أيضًا من السائل فصلها في ((بيان تلبيس الجهمية))، لكن أكثر يعني ما أجمله في التدمرية تجد بسطه في (درء التعارض).

ومن ذلك هذه المسائل، مسالة المعدوم هل هو شيء، مسألة الوجود والماهية، وهل الماهية قدرٌ زائد على الوجود، وما يتعلق بالأحوال، وغير ذلك، وما يتعلق بالجوهر الفرد، والهيولى، وكل تلك المسائل تجد بسطها على وجه التفصيل في كتاب (درء التعارض).

قال -رحمه الله-:

والمقصود هنا أن الاعتماد على مثل هذه الحجة فيما يُنفى عن الرب، وينزَّه عنه -كما يفعله كثير من المصنفين- خطأ لمن تدبَّر ذلك، وهذا من طرق النفي الباطلة.

وهذه خلاصة بينها المؤلف -رحمه الله- غير مرةٍ في هذا الكتاب، وأظن أن الأمر يزداد كل مرةٍ وضوحًا وإقناعًا.

قال رحمه الله:

فصلٌ

وأفسد من ذلك ما يسلكه نُفاة الصفاة أو بعضها، إذا أرادوا أن ينزهوه عما يجب تنزيهه عنه بما هو من أعظم الكفر، مثل أن يريدوا تنزيهه عن الحُزن والبكاء ونحو ذلك، ويريدون الرد على اليهود الذين يقولون: إنه بكى على الطوفان حتى رَمِدَ وعادته الملائكة، والذين يقولون: بإلهية بعض البشر، وأنه الله.

لا يزال الكلام في القاعدة السادسة، موضوع هذه القاعدة هو: **البحث في الضابط الذي يُعتمد عليه فيما يجوز أو يجب، أو يمتنع إضافته إلى الله سبحانه وتعالى.**

وقد أفاض المؤلف -رحمه الله- في الصفحات السابقة على هذا الموضع في الكلام على مسلك المتكلمين الذي سلكوه في باب النفي، وهو الاعتماد على مطلق التشبيه، وجرى في ثنايا الكتاب في هذا الموضع وما قبله كلامٌ عن موضوع التجسيم، وهاهنا تفريعٌ على ما سبق يُبين به المؤلف -رحمه الله- أنَّ المسلك الذي سلكه هؤلاء المتكلمون في نفي الصفات عن الله سبحانه وتعالى وهو الاعتماد على نفي التجسيم أنه مسلكٌ لا يحصل المطلوب حتى في أوضح الأمور وأجلاها، وهو نفي النقص عن الله سبحانه وتعالى.

ومعلومٌ عندك يا طالب العلم: أنَّ **قاعدة المتكلمين في نفي الصفات الاعتماد على نفي التجسيم** هذه القاعدة الأصيلة، والركن الأساس الذي قام عليه مذهب المتكلمين في باب النفي، النفي في الصفات، فهم ينفون ما ينفون من صفات الله سبحانه وتعالى بدعوى أن إثباتها يستلزم التجسيم.

إذن نفي التجسيم يقتضي نفي تلك الصفات.

هذه القاعدة مبنيةٌ على شُبهٍ ثلاث: وهذا كلامٌ مُكرر، والمُكرر أحلى، أُعيده لأهمية تأصيل هذه المسألة حتى تُفهم الأقوال من أصولها.

الأساس في نفيهم للصفات دعوى نفي التجسيم؛ لأنَّ إثبات الصفات التي نفوها يقتضي التجسيم، والتجسيم على الله عز وجل مُحال؛ لأنَّ الأجسام مُتماثلة، فيجوز على هذا

الجسم ما يجوز على الجسم الآخر، ويمتنع على هذا ما يمتنع على ذاك إلى آخر ما ذكره المتكلمون.

دليل التجسيم هذا الذي اعتمدوا عليه مبنيٌ على ثلاث شُبه:

الشُّبهة الأولى: شُبهة حلول الحوادث.

الشُّبهة الثانية: شبهة التركيب.

الشُّبهة الثالثة: شُبهة الاختصاص.

بمعنى: يقولون: إثبات الصفات يقتضي التجسيم؛ لأنَّ ذلك يقتضي وهاهنا موضعٌ اختلف فيه المتكلمون هل كل الصفات، أو بعضها؟ في تفصيلٍ طويلٍ بينهم، وليس هذا موضعَ التفصيل. إنما أُريد أن أقول: إثبات الصفات يقتضي حلول الحوادث، وحلول الحوادث لا يكون إلا في جسمٍ. إذًا يجب نفي الصفات؛ لأن هذه الشبهة تقتضي حصول التجسيم في حق الله سبحانه وتعالى.

إضافةً إلى أنهم يقولون يعني في كل شبهةٍ من هذه الشُّبه يُثبتون التجسيم، ويُضيفون شيئًا آخر في حلول الحوادث يقولون: إن الحوادث لا تحل إلا بحادثٍ، والله منزهٌ عن الحدوث. إذًا إثبات الصفات من هذه الطريق اقتضى التجسيم، واقتضى الحدوث.

ثانيًا: شُبهة التركيب يقولون: إثبات الصفات -والبحث هاهنا في الصفات الذاتية لله سبحانه وتعالى- كالوجه، واليدين، والساق، والقَدَم، وما إلى ذلك مما ثبت في الكتاب والسنة.

يقولون: إثبات الصفات يقتضي التركيب، والتركيب لا يكون إلا في جسمٍ، والله منزهٌ عن الجسمية فيجب نفي الصفات، إضافةً إلى شيء آخر استفادوه من هذه الشُّبهة أنَّ التركيب يقتضي الافتقار إلى المركِّب، كل مركَّبٍ يفتقر إلى مركِّبه، إلى مركبٍ ركَّبه، والله منزهٌ عن الافتقار.

استفادوا شيئين من شُبهة التركيب.

الشبهة الثالثة: شُبهة الاختصاص: يقولون: إن كل متصف بالصفات -فمقل ومُكثر

في هذه الجملة، ما هي هذه الصفات؟ هم هنا متفاوتون بين الموغل في التعطيل، والمقتصد بالنسبة إلى الموغِل-.

المهم يقولون: إنَّ المتصف بالصفات لابد أن يكون مُختصًا بقدرٍ، ولا يكون الاختصاص إلا في الأجسام، لا يكون الشيء مُختصًا إلا وهو جسمٌ، والله منزهٌ عن الجسمية، يجب نفي الصفات إذًا.

وشيءٌ آخر: قالوا: إن كل مُختصٍ مُحتاجٍ إلى من خصصه، مُحتاج إلى مُخصص، والله منزه عن الحاجة والافتقار، فيجب إذًا نفي الصفات.

فهمنا الآن أساس هذه الأقوال التي لأجلها ردوا ما ردوه من الصفات.

أساس البلاء هو: ما سموه دليل نفي التجسيم، على أي شيء يعتمدوا ذلك؟

على ثلاث شُبه، هي في نفسها شُبه وأدلة مُستقلة، وهي في نفس الوقت أدلة لشبهة التجسيم.

هذه مُقدمة أولى حتى نفهم ما نحن بصدده، وما يؤكد ما فهمناه سابقًا.

ثَمة مُقدمةٍ ثانية وهي: بدأ المؤلف -رحمه الله- كلامه بأن المتكلمين يسلكون مسلكًا خاطئًا في نفي النقائص والآفات عن الله سبحانه وتعالى سنتكلم عنه بعد قليل إن شاء الله، لكن هذا لابد أن يُقدم عليه بمقدمة وهي: ما ضابط النفي في باب الصفات؟

وقبل ذلك شيء أهم وهو: هل تجوز إضافة النقائص والآفات لله سبحانه وتعالى؟

الجواب: لا قطعًا، فإن الشرع والعقل، والفطرة، والإجماع، قد قام قطعًا ويقينًا على وجوب نفي كل نقصٍ وعيبٍ عن الله سبحانه وتعالى هذا أمرٌ لا يشك فيه مسلم، والمقام أوضح من أن يُستدل عليه، أنحتاج أن نُقيم الأدلة على أن الله مُنزهٌ عن النقص، وأنه مُتصفٌ بكل كمالٍ لا يناله ولا ينتابه أدنى نقص، أنحتاج أن نستدل على هذا؟ الجواب بكل تأكيد: لا.

فهذه مقدمة ثانية.

المُقدمة الثالثة: ما ضابط النفي عند أهل السنة والجماعة؟ ما الذي قام عليه الدليل

ومضى عليه السلف فيما يُنفى عن الله سبحانه وتعالى؟

الجواب عن ذلك: أن ضابط النفي عند أهل السنة يتلخص في أمرين:

الأول: أن يُنفى عن الله عز وجل كلُّ نقصٍ وعيبٍ وما لا يليق لكمال الله عز وجل.

والثاني: كل مشاركة لله عز وجل في كماله.

إذًا ما ناقض الكمال، وما شاركه في الكمال منفيٌ عن الله، كل نقصٍ وعيبٍ يُنافي كمال الله منفي، وكل مشاركةٍ لله عز وجل في كماله منفيةٌ.

إذًا هذا هو ضابط ما يُنفى عن الله عز وجل.

دعونا الآن في الأمر الأول: هذه النقائص المضادة المناقضة لكمال الله عز وجل، كيف تُعرف؟ ما السبيل إلى معرفتها، هذه مُقدمة ثالثة، السبيل إلى معرفتها أمران:

الأول: النص على نفي النقص عن الله سبحانه وتعالى.

باب الصفات -كما قد علمنا- وهذا من أوائل ما بحثنا فيه بابٌ توقيفي، إثباتًا ونفيًا، لا نثبت لله عز وجل إلا ما ثبت في الكتاب والسنة، وأيضًا لا ننفي إلا ما نُفي في الكتاب والسنة.

هذا الباب التوقيفي وهو باب النفي في الصفات: نعرف من خلاله ما يُنفى عن الله عز وجل بإحدى طريقتين:

الأولى: أن يكون ثمة نصٌ على نقصٍ يُنزه الله عز وجل عنه كما جاء النص على نفي السِّنة والنوم، واللعب، واللغوب، إلى آخر ما هنالك.

الطريق الثانية: أن يُنفى الله عز وجل كل ما ضاد صفة كمال، وهذا هل يُقال: إنها طريق توقيفية؟ نعم، لأننا لما ثبت عندنا الكمال، والكمال صفةٌ ثبوتية بالتوقيف كان كل ما ضاد هذه الصفة معلومًا بالتوقيف واضح، وهذا أمرٌ واضحٌ لا يحتاج إلى إيضاح أكثر.

إذن إذا نُص على نقصٍ يُنزه الله عز وجل عنه وجب علينا أن ننفيه.

ثانيًا: إذا ثبت عندنا صفة كمال فكل ما ضاد هذه الصفة وجب نفيه؛ لأن الكمال والنقص لا يجتمعان في الشيء الواحد في المحل الواحد في الوقت الواحد، ضدان لا

يجتمعان.

ومن هنا: هل يُضاف إلى الله سبحانه وتعالى صفة الحُزن، أو صفة البكاء؟

الجواب: لا. بإجماع المسلمين، والدليل على ذلك: أن الحُزن، والبكاء، وما إلى هذه الصفات يُناقض كمال الله عز وجل، لأن الله عز وجل له القوة الكاملة، والقُدرة التامة، وهذا مُناقض للحُزن والبكاء، فصارت الصفة الثبوتية دليلًا على نفي هذه الصفات، إذًا هذا هو ضابط أهل السنة والجماعة في هذا الباب، وهذا ما سنعول عليه بعد قليل إن شاء الله.

مُقدمة رابعة: المؤلف -رحمه الله-: في هذا الموضع لا يُناقش المتكلمين من جهة أن هذه النقائص التي أوردها كالبكاء ورَمِد العين، والحُزن، وإلى آخر ذلك لا يناقش المتكلمين في كونهم لا ينفونه عن الله، بل هم ينفونه، ما أورده المؤلف -رحمه الله- من الحُزن والبكاء وما إلى هذه الآفات والنقائص هذا شيءٌ اتفق أهل السنة والمتكلمون على نفيه عن الله عز وجل، إنما الخلاف بين الفريقين في الطريقة: القوم اعتمدوا على مسلكٍ وطريقةٍ لا تؤدي إلى المطلوب، بل يلزمها لوازم تعود على مذهبهم بالنقض، هذا الذي أراد المؤلف رحمه الله التنبيه عليه، فالبحث إذًا في أن هذه الطريقة التي يسلكونها لا تؤدي إلى المطلوب، هم يقولون: يجب وصف الله عز وجل بالكمال، ويُنزه الله عزو جل عن كل نقص، لكن الإشكال عندهم أن الطريقة التي يسلكونها في ذلك هي دليل التجسيم، وهذا لا يؤدي إلى المطلوب.

إضافةً إلى أنَّ ثمة إشكالًا كبيرًا عندهم: وهو أنهم يُدخلون في النقائص المنفية عن الله عز وجل ما هو من أعظم الكمال. يعني: كثيرٌ من صفات الله عز وجل التي هي صفات كمالٍ تُنفى عن الله لأنها عندهم نقص، فعلو الله الذي هو من أعظم الكمال عندهم نقص، استواؤه على العرش نقص، ثبوت الوجه ثبوت اليدين المحبة الغضب، إلى آخر هذه الصفات منفيةٌ عندهم؛ لأنها نقص، فثمة إشكال في ضابط النقص عندهم ما الذي يدخل فيه فيُنفى، وما الذي لا يدخل فيه فلا يُنفى، إضافةً إلى الطريقة، والمؤلف رحمه الله سيسلك معهم المجادلة والمحاورة في هذا الموضوع: وهو الطريقة التي يسلكها هؤلاء المتكلمون في

نفي هذه النقائص عن الله سبحانه وتعالى التي هي فعلًا نقائص، والتي لا يجوز بحال إضافتها إلى الله سبحانه وتعالى.

يقول المؤلف رحمه الله: (وأفسد من ذلك ما يسلكه نُفاة الصفاة أو بعضها إذا أرادوا أن ينزهوه عن ما يجب تنزيه عنه بما هو من أعظم الكفر).

ولا شك أنَّ إضافة هذه النقائص إلى الله سبحانه وتعالى من أعظم الكفر.

قال: (مثل أن يريدوا تنزيه عن الحُزن والبكاء ونحو ذلك، ويريدون الرد على اليهود الذين يقولون: إنه بكى على الطوفان حتى رَمِد) جل ربنا وعز، الرَّمد هذا الذي يُصيب العين ويؤدي إلى انتفاخها ينسبونه إلى الله سبحانه وتعالى، (وعادته الملائكة، والذين يقولون: بإلهية بعض البشر، وأنه الله). لا يخفى عليكم يا رعاكم الله أن اليهود هم أئمة باب التشبيه، بل سادةُ مسلك إثبات النقص لله سبحانه وتعالى، بل هذا شيءٌ أضحى من طباعهم، وكلامهم وكُتبهم، وأسفارهم، مليئة بذلك، ويكفينا ما بيّن الله سبحانه وتعالى لنا من قولهم قبحهم الله: ﴿ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ﴾[المائدة:٦٤]، هذه الأمة الغضبية الضالة أضافت إلى الله عز وجل أنواعًا من النقائص، وانظر –وعافاك الله من ذلك– في كتبهم وأسفارهم، وحدِّث ولا حرج.

أضافوا البكاء إلى الله سبحانه وتعالى وذرف الدموع تَعَالَى الله عن ذلك، كما ذكر المؤلف رحمه الله وحكى عنهم هذا. وهذا مشهورٌ عنهم وفي «الجواب الصحيح»: نسب هذه المقالة إلى غُلاة مُجسمة اليهود، ونقل هذا القول من هو قبل شيخ الإسلام رحمه الله ومن أولئك الشهرستاني في «الملل والنِّحل» وغيرهم من أهل التأليف في «الملل والمقالات» أنهم يقولون: إنه لما صار الطوفان فإن الله جل عن قولهم وإفكهم: إنه بكى حتى رمِدت عينه وأعادته الملائكة، وليست هذه هي المرة الأولى، فإنهم قد كرروا نسبة هذه الصفة إلى الله عز وجل، انظر في كتابهم الذي يزعمونه مُقدسًا الكتاب المُقدس الذي في أيدي النصارى واليهود مُشتمل على عهدين: عهدٍ قديم، وعهدٍ جديد.

العهد القديم: التوراة القديمة ومُشتملة على خمسة أسفار كما لا يخفاكم، وأسفارٌ

مُلحقة بها، وهي معدودةٌ عندهم من التوراة أيضًا تُعامل معاملة التوراة، في واحدٍ من هذه الأسفار المُقدسة عندهم وهو سِفر إرمياء، نسبة البكاء إلى الله سبحانه وتعالى، وأنه يقول فيما يزعمون "إنني بكيت وذرفت الدموع لأن قطيع الرب قد أُسر"، تَعَالَى الله عن قولهم علوًا كبيرًا.

وكتابهم «التلمود» الذي هو من شر الكتب على وجه الأرض، وهذا التلمود إنما هو شروحات لحاخاماتهم على ما يسمونه التوراة الشفهية، هناك توراة مكتوبة هذه «الأسفار» وهناك ما يُسمونه بالتوراة الشفهية التي أُخذت مُشافهة تلقاها موسى فيما يزعمون من الله عز وجل مُباشرة، وليست هي الصحف المكتوبة، وكلها تُعامل معاملة التوراة، وكلها مُقدسة، وهذا الكتاب مليء بنسبة النقائص إلى الله سبحانه وتعالى، ومن ذلك أنهم نصوا في هذا الكتاب على أن الله يبكي كل يوم على ثلاثة أشياء تَعَالَى الله عن ذلك، يبكي على من يستطيع أن يقرأ أو يدرس التوراة ولا يفعل، ويبكي على من لا يستطيع أن يدرس التوراة ويدرسها، ويبكي على قائدٍ مُتسلطٍ متغطرس. وقس على هذا غيره.

ينسبون النوم، والندم، والحُزن، ويقولون فيما يتداولون فيما بينهم في صلاتهم ومناجاتهم إلى الله سبحانه وتعالى يقولون: "يا إلهنا أفق من رقدك إلى كم تنام"، نعوذ بالله ينتخونه حتى يُنقذهم مما يزعمون من الظلم.

هذه الأُمة الغضبية التي لعنها الله عز وجل بما قالت، وبما فعلت، جديرةٌ والله بأن تكون مما يُستعاذ بالله عز وجل منه، ويُسأل سبحانه كراتٍ ومرات، أن يجنبنا طريقتهم وصراطهم: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ﴾[الفاتحة:٧]، والنبي صلى الله عليه وسلم قال بأصح إسناد: **«المغضوب عليهم: اليهود، والضالون: النصارى»**.

فكيف بعد ذلك تُحب يا أيها المسلم! من غضب الله عليه، وجعله عدوًا له: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ﴾[الممتحنة:١]، هؤلاء الذين جمعوا الشرور من أطرافها، سبوا الله عز وجل أعظم

مسبة، نسبوا له الولد قالوا: عزيرٌ ابن الله، أشركوا مع الله عز وجل في الألوهية، قتلوا الأنبياء، نسبوا إليهم كل المخازي، عيسى عليه السلام النبي الكريم اللّٰهم صل وسلم عليه، يقولون: إنه كذابٌ ابن زانية، وحاشاه صلى الله عليه وسلم.

ولوط يزني ببناته، حاشاهم عليهم الصلاة والسلام إلى غير ذلك مما يقولون: وهم يعلمون أنهم يُعاندون الحق، هذا النبي الكريم صلى الله عليه وسلم نبينا محمد بن عبد الله الهاشمي القرشي صلى الله عليه وسلم يعلمون ورب السماء أنه رسولٌ من عند الله: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾[البقرة:١٤٦]، لكنهم يُعاندون الحق عن علم، نعوذ بالله من حالهم.

إذن هذه مقالة هؤلاء مقالةٌ شنيعة، مقالةٌ بغيضة نسبوا فيها النقص إلى الله سبحانه وتعالى.

وقبل أن أسترسل في كلام المؤلف -رحمه الله- أُحب أن أشير لك يا طالب العلم بإشارة: هذه الكتب المُقدسة، والأسفار التي يتدارسونها فيما بينهم، ويزعمون أن الله يقف معهم أثناء مدارستها ويتدارس معهم فيها كما نصوا على هذا في «التلمود» ويتناقشون مع الله أيضًا، بل ويردون عليه قوله، هكذا ينصون في تلمودهم.

هذا المسلك نسبة النقائص إلى الله عز وجل لو تأملت في كلام علمائهم الذين شرحوا، وألفوا، وتكلموا كثيرًا حول شروحات هذه الكتب لوجدت كثيرًا منهم في مقام الردود والمناظرة مع المسلمين يسلكون مسلك المتكلمين، ألا وهو: تأويل هذه النصوص الكُفرية وحملها على المجاز، والله إنك لتقرأ في كلامهم، وتظن أنك تقرأ في بعض كلام المتكلمين، المسلك نفسه، وكأنهم يقولون: لم تعيبون علينا، وفي أوساطكم يا معشر المسلمين من يسلك مثل مسلكنا، أرأيت خطورة مسلك التأويل والحمل على المجاز حتى اليهود الذين يسبون الله عز وجل والذي -والله لو أنصفوا- لما وجدوا لكلامهم مساغًا لكنهم مع ذلك يستدلون كما أن هؤلاء المتكلمون يسلكون المسلك نفسه، وليس لكلامهم مساغ، ألف دليل أو ألفا دليلٍ على علو الله عز وجل كلها مؤولة، فما دون ذلك في العدد من باب

أولى أن يكون مؤولًا.

المقصود: أن كلامهم الباطل هذا يؤولونه ويحرفونه ويسوغونه ويدفعون عن أنفسهم الشناعة، من خلال دعواهم أن هذا كله محمولٌ على مسلك التأويل، وأن هذه كلها مجازات مع أننا لو تنزلنا بصحة التأويل، والقول بصحة الحمل على المجاز، فلا يمكن بحال أن تُحمل هذه النصوص على المجاز بحال.

على كل حال: المؤلف -رحمه الله- يُريد أن يبين لنا أن هؤلاء المتكلمين إذا جاءوا إلى مقالة أو إلى دفع مقالة هؤلاء اليهود الذين ينسبون النقص لله سبحانه وتعالى، وهم مثال وغيرهم أيضًا يقع في ذلك كم نسبت النصارى إلى الله سبحانه وتعالى من نقائص؟ أشياء كثيرة، واقعون في بحار التشبيه، ونسبة النقص إلى الله عز وجل حتى آذانهم ، هذا لا شك فيه ولا ريب، لكن هذا مثال فقط يضربه المؤلف رحمه الله فيقول: (**فإن كثيرًا من الناس يحتج على هؤلاء بنفي التجسيم أو التحيز ونحو ذلك**، يقولون: -يعني هؤلاء المتكلمون- يُريد هؤلاء المتكلمين **ويقولون: لو اتصف بهذه النقائص والآفات لكان جسمًا أو حيزًا، وذلك ممتُنع**).

يعني يقولون: لو اتصف بهذه الآفات لكان جسمًا، والأجسام متماثلة، فيجوز على بعضها ما يجوز على بعض، ويمتنع على بعضها ما يمتنع على بعض.

وأيضًا الأجسام لا تخلو من الحوادث، وما تحله الحوادث حادث والأجسام مُركبة، والمركب مُفتقر، والله منزهٌ عن الافتقار، والأجسام مختصةٌ بقدر، والمختص مُفتقر إلى مُخصص، والله مُنزه عن ذلك، إلى آخر ما يذكرون.

إذن إذا جاءوا إلى نسبة النقص إلى الله يقول اليهود: الله يحزن، ويندم، ويبكي، ويذرف الدموع، يقولون: لا، لا يجوز هذا لأن إضافة هذه الصفات إلى الله تقتضي التجسيم، والتجسيم مُمتنع عن الله، ما الذي يسلكونه في دفع هذه النقائص عن الله وينصون على هذا في كتبهم؟ نفي التجسيم، هذه النقائص تقتضي التجسيم، فإذا نفينا التجسيم نفينا هذه النقائص.

المؤلف -رحمه الله- سيسرد أربعة أوجهٍ في بيان خطأ هذا المسلك الذي سلكوه، وأن أُجمل لك هذه الأوجه بسملكٍ مختصر:

فأقول -يا رعاك الله- إن هذا المسلك الذي سلكوا مسلكٌ خاطئ، ويدل على خطئه أربعة أوجه:

أولًا: أن هذا مسلكٌ مُخالفٌ لإجماع السلف الصالح، فلا يُعرف عن أحدٍ منهم قط أنه نفى الجسمية عن الله عز وجل، أو ناظر هؤلاء اليهود من خلال نفي الجسمية عن الله عز وجل، وليس يخفى عليك يا طالب العلم أن كل نهجٍ ومسلكٍ مُجانب لمسلك السلف الصالح لا شك أنه مسلكٌ باطل.

الوجه الثاني: أن الدليل الذي سلكوا أغمض من المدلول، والقاعدة عند الجدليين تنص على أن حق الدليل أن يكون أوضح من المدلول.

ليس من المسلك الرشيد، ولا من فعل الحكماء والعُقلاء: أنهم يوضحون الشيء بما هو أغمض وأخفى منه، الدليل: يُراد به الإيضاح والإثبات، فهل نأتي إلى شيء نُريد إيضاحه بشيء هو أغمض منه؟ إذًا نحن ما صنعنا شيئًا بل زدنا الأمر غموضًا.

مثال: إذا جئت تريد أن تُعرف شيئًا بتعريفٍ أو بحدٍ هل يصح في مسالك العُقلاء دع العلماء أن يجعلوا الحد أغمضَ من المحدود، أو أن الحد ينبغي أن يكون أوضح من المحدود أن يكون المعرف أوضح وأبين من المُعرف هذا المعرَف، لكن القوم جاؤوا إلى الشيء الواضح وهو: نفي الحُزن والبكاء، والنوم، والتعب، إلى آخره عن الله عز وجل، وهو الذي تنفيه كل الفِطر دعك عن العقول، ودعك عن الأدلة، كل المسلمين لو سمعوا هذه الآفات مُضافة إلى الله عز وجل لقفَّت شعورهم، ولغلا الدم في قلوبهم غيرةً على محارم الله عز وجل أن تُنتهك، فيأتي هؤلاء إلى هذا الشيء الواضح فينفونه من طريقٍ صعبة، وعِرَة، فيقولون: ننفيه بنفي الجسم، ونفي الجسم يحتاج أولًا إلى مُقدمات صعبة وغامضة، ويستلزم لوازم باطلة، فنأتي إلى الشيء الواضح فنرده بهذا المسلك، هذا ليس من الحكمة ولا من العقل في شيء.

الأمر الثالث: أن هذا المسلك الذي سلكوه نافٍ للعقل، فيرده العقل الدليل العقلي لو أنصفوا لرد هذا المسلك الذي سلكوه، ما وجه ذلك؟ وجه ذلك: أن يُقال: لكل من نفى هذه النقائص عن الله عز وجل أنت مُلزمٌ فيما أثبت، ولابد أن يكون مُثبتًا لشيء أنت مُلزمٌ فيما أثبت من الصفات بالدليل نفسه الذي نفيت النقائص عن الله عز وجل به، ما هو هذا الدليل؟ أليس الجسمية نفي الجسمية عن الله؟ طيب أنت مُلزمٌ في الصفات التي أثبتها بالدليل نفسه، يعني: إذا كان إثبات الحُزن والدموع والبكاء أو يقولون: عض أصابعه فسالت الدماء على ندمه على الطوفان هكذا يقولون عليهم من الله ما يستحقون.

إذا كانت هذه تقتضي التسجيم، فإن القوم يثبتون السمع ويثبتون البصر، ويثبتون العلم، ويثبتون القُدرة والحياة لله عز وجل، وهذا يلزمهم فيه القول بالتسجيم، وهم هاهنا بين جوابين: إما الطرد، أو التناقض، إما أن يطردوا مسلكهم ويقولون: صحيح نحن نتراجع عن ذلك فينفون كل الصفات عن الله عز وجل بدعوى دفع الجسمية عن الله فيقعون في التعطيل المحض، ولا شك أن تعطيل الله عز وجل المحض منافٍ للعقل، أو يكونون متناقضين يثبتون الشيء وينفون مثله، والتفريق بين المتماثلات قبيحٌ في العقل.

إذا كانت هذه الصفات تقتضي التجسيم فتلك الصفات التي تثبتونها تقتضي التجسيم، إذا قلتم: نحن لا نعرف تلك الصفات إلا وهي قائمة بجسمٍ فإننا سنقول: ويمكن لنا أن نقول: إن هذه الصفات التي تثبتونها لا نعقلها إلا في جسم، فإذا أصروا على إثبات هذه ونفي تلك كانوا متناقضين والتناقض قبيحٌ في العقل، إذًا صار قولهم مردودًا بدليل العقل.

الدليل الرابع: أن هذا المسلك الذي سلكوه مُخالف للنقل الأدلة الشرعية بعيدةٌ كل البُعد عن هذا المسلك الذي سلكوه ووالله لو كان خيرًا لبينه لنا رسولنا صلى الله عليه وسلم.

مسلك النقل في نفي النقص عن الله عز وجل، إما أن يكون بالنفي، مع التذكير بكمال الله عز وجل إما أن يكون بالنفي مصحوبًا بالتذكير بكمال الله عز وجل، تذكير الناس بما قامت عليه فطرتهم وهو كمال الله عز وجل ونفي النقص عنه، تأمل قال تَعَالَى: ﴿وَقَالَتِ

الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾[المائدة:٦٤] هذا نفي، ثم قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾[المائدة:٦٤] ذكَّر العقول والفِطر بما هو مستقرٌ فيها وهو: كمال الله عز وجل.

وتارةً يُكتفى بالنفي اعتمادًا على أن هذا هو المستقر في النفوس، وهو الذي فُطرت عليه البشر.

اليهود لما قالوا: إن الله عز وجل بعد خلق السماوات والأرض تعب فاستراح -تَعَالَى الله عن قولهم- رد الله عز وجل هذا الإفك بنفيه: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾[ق:٣٨]. يكفي أن نعلم أن هذا نقص، إذًا هذا منفي عن الله عز وجل الفِطر كلها قائمةٌ على ذلك، هل تجدُ يا رعاك الله نبينا صلى الله عليه وسلم أو أحدًا من الأنبياء قبله، حاجَّ أحدًا من الطواغيت القادحين في الله عز وجل، بمسلك الجسمية لا والله، يكفيك من هذا كله: أن تتأمل حديثًا واحدًا: النبي صلى الله عليه وسلم لما بين لنا أن الأعور الدجال المسيح الدجال أنه أعور يأتي الناس يدعي الربوبية، أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بنقصه، وأنه أعور.ماذا قال النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك؟ هل قال: «إنه أعور» والأعور جسمٌ، والله منزهٌ عن الجسمية؟ والله ما قال هذه إنما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «وإن ربكم ليس بأعور» انتهى الموضوع، أرأيت النهج النبوي في نفي النقائص عن الله عز وجل أيتفق منهج هؤلاء المتكلمين؟ والله لا يتفق، والله لن تجد كلمةً واحدة عن الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام وإمامهم وسيدهم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم سلكوا هذا المسلك.

النمرود لما حاجَّ إبراهيم عليه الصلاة والسلام فقال: ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾[البقرة:٢٥٨] هل ترى الخليل عليه الصلاة والسلام قال: لا، كلامك باطل لأنك جسم، هل قال هذا؟ ما قال هذا، قال: ﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾[البقرة:٢٥٨] ما سلك مسلكهم.

إذًا هذا المسلك الذي سلكوه مخالفٌ للنقل كما أنه مُخالفٌ للعقل، كما أنه مُخالفٌ لمنهج

السلف فلا واحدٌ من الصحابة أو التابعين أو أتباع التابعين أو أئمة الهدى أهل القرون المفضلة سلكوا هذا المسلك ولا كلمة واحدة ينفون النقص عن الله عز وجل بنفي التسجيم عن الله، ناهيك عن أن هذا الدليل الذي استدلوا لو سلمنا بصحته أغمض من المدلول، وهذا ليس من شأن الحكماء ولا من شأن العقلاء، والله أعلم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وبسلوكهم مثل هذه الطريق استظهر عليهم الملاحدة، نُفاة الأسماء والصفات، فإن هذه الطريق لا يحصل بها المقصود.

الحقيقة أنهم استظهروا عليهم من جهتين:

الجهة الأولى: أنه غير موصلةٍ لما أرادوا.

المسلك الذي سلكوا لا يشتمل على كما يقولون حُجة برهانية، ولذلك تجد أبا الوليد بن رُشد الفيلسوف في كتابه «كشف مناهج الأدلة» يتهكم على المتكلمين في شأن هذه الطريقة التي سلكوها وهي: نفي الصفات التي تُنفى عن الله عز وجل بدعوى التجسيم يقولون: ما أتوا بطائل ولا بدليلٍ برهاني واحد، ما في أي حجة برهانية سلكوها، فهي أولًا غير موصلة.

وثانيًا: أنه يلزمهم كما سيبين المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما سلكوا هذا المسلك استُظهر عليهم قال لهم هؤلاء الغُلاة في النفاة من الفلاسفة والباطنية والجهمية: تعالوا هلموا إلينا إذا كنتم ستسلكون هذا المسلك إذًا يلزمكم أن تنفوا الصفات التي أثبتوها لله عز وجل، إما أن تثبتوا الكُل، أو تنفوا الكُل، فهم استظهروا عليهم من هذه الجهة.

قال المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فإن هذه الطريق لا يحصل بها المقصود لوجوه:

أحدها: أن وصف الله تعالى بهذه النقائص والآفات أظهر فسادًا في العقل والدين من نفي التحيز والتجسيم، فإن هذا فيه من الاشتباه والنزاع والخفاء ما ليس في ذلك، وكُفر صاحب ذلك معلوم بالضرورة من دين الإسلام، والدليل معرِّف للمدلول، ومُبين له، فلا يجوز أن يُستدل على الأظهر الأبين بالأخفى، كما لا يُفعل مثل ذلك في الحدود.

القاعدة لا يُستدل بالأخفى على الأجلى، كما أنه لا يكون المُعرف أغمض من المعرَّف هذا ليس من شأن العُقلاء، تستطيع أن تُعالج المريض بدواءٍ عاجل قاطع، فتستعمل دواءً يحتاج إلى مُدة طويلة، وطرائق متعددة، ومراتب متنوعة من العلاج، هل يُفعل هذا؟ لا تأتيه بالشيء الواضح السهل القصير.

قال المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الوجه الثاني: أن هؤلاء الذين يصفونه بهذه الآفات يمكنهم أن يقولوا: نحن لا نقول بالتجسيم والتحيز، كما يقوله من يثبت الصفات وينفي التجسيم، فيصير نزاعهم مثل نزاع مثبتة صفات الكمال، فيصير كلام من وصف الله بصفات الكمال وصفات النقص واحداً، ويبقى رد النفاة على الطائفتين بطريق واحد، وهذا في غاية الفساد.

لا شك، لكن لا يُدرك ذلك إلا أهل الإنصاف؛ لأن هؤلاء السابين لله تَعَالَى المضيفين النقص له يُمكنهم أن يقولوا: إننا نثبت هذه الصفات لا على وجه التجسيم.

وأهل السنة والجماعة قد قالوا في صفات الكمال: إننا نثبتها لله عز وجل لا على ما تزعمون من لوازم التجسيم الذي هو مماثلة الأجسام المخلوقة، والقوم سيسلكون في الرد المسلك نفسه، فيا الله العجب أن يكون الرد على من يُضيف النقص إلى الله عز وجل هو هو، الرد والمسلك الذي يُرد به على من يثبت الكمال لله عز وجل، لكن لا يُدرك ذلك إلا المنصفون.

قال المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الثالث: أن هؤلاء ينفون صفات الكمال بمثل هذه الطريقة، واتصافه بصفات الكمال واجب، ثابت بالعقل و السمع، فيكون ذلك دليلاً على فساد هذه الطريقة.

أن هؤلاء ينفون صفات الكمال بمثل هذه الطريقة، المتكلمون الذين يسلكون دليل الجسمية فيستدلون به على نفي النقص عن الله عز وجل يقول: (واتصافه بصفات الكمال واجب، ثابت بالعقل و السمع، فيكون ذلك دليلاً على فساد هذه الطريقة) هذه الطريقة نفي الجسمية عن الله عز وجل سلكوها أيضًا في نفي صفات الكمال، وصفات الكمال ثابتة لله عز وجل قطعًا إذًا طريقتهم فاسدة، إذًا لا يصلح أن يُستدل بها مُطلقًا.

أعيد: القوم بدليل نفي الجسمية ينفون صفات النقص هذا فعلوه، وهذا الدليل نفسه استدلوا به على نفي صفات الكمال، وعلمنا فيما مضى أن نفي صفات الكمال عن الله عز وجل باطل، وثبوت الكمال لله واجب، إذًا هذه الطريقة خاطئة، وهذا الدليل باطل، وبالتالي لا يصح الاستدلال به مُطلقًا.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الرابع: أن سالكي هذه الطريقة متناقضون، فكل من أثبت شيئًا منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات، كما أن كل من نفى شيئًا منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من النفي، فمثبتة الصفات كالحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر، إذا قالت لهم النفاة كالمعتزلة: هذا تجسيم، لأن هذه الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بالجسم، فإنا لا نعرف موصوفًا بالصفات إلا جسمًا، قالت لهم المثبتة: وأنتم قد قلتم: إنه حي عليمٌ قدير، وقلتم: ليس بجسم، وأنتم لا تعلمون موجودًا حيًا عالمًا قادرًا إلا جسمًا، فقد أثبتموه على خلاف ما علمتم، فكذلك نحن، وقالوا لهم: أنتم أثبتم حيًا عالمًا قادرًا، بلا حياة ولا علم ولا قدرة، وهذا تناقض يُعلم بضرورة العقل.

ثم هؤلاء المثبتة إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضى ويغضب ويحب ويبغض، أو من وصفه بالاستواء والنزول والإتيان والمجيء، أو بالوجه واليد ونحو ذلك -إذا قالوا: هذا يقتضي التجسيم، لأنَّا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم، قالت لهم المثبتة: فأنتم قد وصفتموه بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، وهذا هكذا، فإن كان هذا لا يوصف به إلا الجسم فالآخر كذلك، وإن أمكن أن يوصف بأحدهما ما ليس بجسم، فالآخر كذلك، فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين.

وهذا واضح لا شك فيه ومضى الكلام فيه عند الكلام عن القاعدة الأثيرة العظيمة **القول في بعض الصفات كالقول في بعض**، وهذه حجةٌ قاطعة لا حيلة للمتكلمين معها من وجه، وليس لهم أمامها إلا الرجوع إلى الحق أو أن يكونا متناقضين وليشهدوا على أنفسهم بذلك.

هنا تجد أن المعتزلة يقولون: لا نعرف موصوفًا بالصفات إلا جسمًا، وهذه الكلمة نفسها يقولها هؤلاء الأشاعرة حينما يناظرون أهل السنة أليس كذلك؟ استوقفتني هذه الجملة حينما يجعلون معرفتهم عيارًا على ما يُثبت وعلى ما يُنفى، والسؤال: أنتم ماذا تعرفون

من المخلوقات دعونا من الكلام في الخالق، دعونا في المشاهد ولن نتكلم بعدُ عن الغيب، دعونا عن المخلوقات التي تشتركون أنتم وإياها في الخلق، دعونا عن الكلام في الخالق الذي ليس كمثله شيء، الخالق لا يكون مثل مخلوقه، هذا معلوم ببداهة العقل، دعونا في هذا الشيء الذي تزعمون، نحن لا نعرف، نحن لا نعقل، نحن لا نعلم، هكذا كما يقولون: "بالفم المليان" لا نعقل متصفًا بصفات إلا وهو جسم، يا عبد الله تواضع قليلًا واعلم قدرك، فو الله ما أُوتيت من العلم إلا قليلًا، ماذا تعرف من هذا الكون؟ سؤال وجه لأحد هؤلاء اليوم ولا بأس أن نستدل بمثل هذه الشواهد في العلوم المعاصرة فالحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها.

هناك علم من العلوم العصرية اسمه الفيزياء الفضائية ينص علماء هذا العلم على أن الكون نسبة المعلوم منه للناس لا تتجاوز أربعة في المائة، والباقي ستة وتسعون يقولون: منقسمة بين شيء أسموه: المادة المظلمة، والثاني: الطاقة المظلمة يقولون: ونحن لا نعلم عنهما شيئًا البتة، هذا يقولونه في هذا العصر مع وجود هذه المخترعات والمكتشفات والتكنولوجيا، والمراصد والمختبرات وو إلى آخره، وليس في كلام المتكلمين قبل ستمائة أو خمسمائة أو أربعمائة سنة، يتكلمون في هذا العصر يقولون: نحن نجهل، لا يتكلمون عن الخالق يتكلمون عن المخلوق كل ما نعلمه لا يتجاوز أربعة في المائة فقط، هذا الذي وصلنا إليه علمه، والباقي مجهول، ثم تأتون بعد ذلك تتبجحون وتقولون: الله لا يليق به كذا، لأننا لا نعقل إلا كذا وكذا، ماذا تعقلون، ماذا علمتم؟ حتى تجعلون علمكم عِيارًا على ما يُضاف إلى الله عز وجل، أو يُنفى عنه، أأنتم أعلم أم الله، الله يقول عن نفسه: إنه يحب، تقولون: لا، هذا لا يليق بك يا الله سبحان الله! الله يقول عن نفسه: إنه يبغض، وأنتم تقولون: لا، يا الله هذا لا يليق بك، الله يقول عن نفسه إنه استوى على العرش، وأنتم تقولون: يا الله هذا ما يليق بك، يجب أن ننفيه عنك، أأنتم أعلم أم الله، سبحان الله العظيم!

إذن هذه الدعوى لتكن منك على ذُكر هي من أُسس البلاء عندهم يذكرونها ويغالطون بها سريعًا، وربما لا تتنبه لها، ودائمًا تنبه يا طالب العلم إلى شيء قف عند مُقدمات

الأدلة الباطلة للمتكلمين، قف عند المقدمات، ولا تتجاوزها سريعًا، فإنك بتوفيق الله عز وجل تستطيع نقض الدليل الباطل من خلال الوقوف مع مُقدماته فقط ما تحتاج حتى الوصول إلى المناقشة في النتائج، المقدمات تكفي، لا، لا يغالطك المبتدع بمقدمة إن سلمتها تسلط عليك.

يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن المُثبتة سوف يقولون: إذا كان إثبات أن الله يرضى ويغضب ويُحب ويبغض، ويستوي وينزل إلى آخره يقتضي التجسيم، فتعالوا إلينا ودعونا نجتمع نحن وإياكم على كلمة سواء، ونتأمل ونتفكر بإنصاف أنتم تثبتون لله عز وجل صفات المعاني السبع أليس كذلك؟

له الحياة والكلام والبصر سمعٌ إرادةٌ وعلمٌ واقتدر

وهذه على منطقكم ومسلككم تقتضي التجسيم، وكل جوابٍ تجيبون به عن إيرادنا هو جوابنا عليكم في إيرادكم لأنهم مباشرة نحن نعرف ماذا سيقولون؟ سيقولون: لا، نحن نثبت لله عز وجل سمعًا لا كسمع المخلوق، ولا يقتضي التجسيم، وهكذا في البصر والحياة والقدرة إلى آخره.

ونحن سنقول: والله نحن أحرص منكم على نفي التمثيل عن الله، لأننا نقول: إنه يحب لا كمحبة المخلوق، ويستوي على العرش، لا كاستواء المخلوق، وهلم جرا، لكنَّ هذا الإلزام إلزامٌ مُهم الذي أورده المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنتم سلكتم مسلكًا ملزمون به، وبعض عقلائهم وكبرائهم وقف هنا فعلًا، الرازي وهو الإمام المقدم في المذهب عندهم وقف وقفة هنا: في كتابه «المحصل» لما حكى مجادلة هو يحكيها أورد ما يتعلق بالوجه وأن من كان له وجه أكمل ممن لا وجه له، وذكر أشياء أخرى قال: فإن قلت: إن إثبات هذه يقتضي التجسيم، قال: أقول: ولم قلت: إن السمع والبصر لا يقتضي التجسيم، وسكت.

قال: ولم قلت؟ وهو يعرف أن أصحابه يثبتون السمع والبصر بل يقولون: إنه من المعلوم بالضرورة من الدين إثبات السمع والبصر لله، لكنهم وقعوا في ورطةٍ كبيرة، وكان

الرازي شجاعًا هنا قال: ولم قلت: إن السمع والبصر لا يقتضي التجسيم، فعلًا وما استطاع أن يجب، هذا مشكل، إذا كان إثبات الوجه واليد يقتضي التجسيم، فالسمع والبصر يقتضي التجسيم، إذا كان هذا يقتضي التشبيه، هذا يقتضي التشبيه، لماذا؟ عجيب، تثبتون البصر لله، وتؤولون العين، هذا تشبيه وتجسيم، وهذا ليس تشبيه ولا تجسيمًا أليس عجيبًا، تثبتون السمع وتنفون اليد، بأي حجة فرقتم بين متماثلين: إن كان هذا تشبيهًا وتجسيمًا، فهذا الأول الذي أثبتموه تشبيه وتجسيم.

قال المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وهذا لما كان الرد على من وصف الله تَعَالَى بالنقائص بهذه الطريق طريقًا فاسدًا لم يسلكه أحدٌ من السلف والأئمة، فلم ينطق أحدًا منهم في حق الله تَعَالَى بالجسم نفيًا ولا إثباتًا، ولا بالجوهر والتحيز ونحو ذلك لأنها عبارة مجملة لا تحق حقًا ولا تبطل باطلًا، ولهذا لم يذكر الله تَعَالَى في كتابه فيما أنكره على اليهود وغيرهم من الكفار ما هو من هذا النوع، بل هذا هو من الكلام المبتدع الذي أنكره السلف والأئمة.

كما سبق .

فصلٌ

وأما في طرق الإثبات فمعلوم أيضًا أنَّ المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه، إذ لو كفى في إثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف الله سبحانه وتعالى من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يُحصى مما هو ممتنع عليه مع نفي التشبيه، وأن يوصف بالنقائص التي لا تجوز عليه مع نفي التشبيه، كما لو وصفه مُفترٍ عليه بالبكاء والحزن والجوع والعطش مع نفي التشبيه، وكما لو قال المفتري: يأكل لا كأكل العباد، ويشرب لا كشربهم، ويبكي ويحزن لا كبكائهم، ولا حُزنهم، كما يقال: يضحك لا كضحكهم، ويفرح لا كفرحهم، ويتكلم لا ككلامهم، ولجاز أن يُقال: له أعضاء كثيرةٍ لا كأعضائهم، كما قيل: له وجهٌ لا كوجوههم، ويدان لا كأيديهم، حتى يذكر المعدة والأمعاء والذكر، وغير ذلك مما يتعالى الله عز وجل عنه، سبحانه وتعالى عمّا يقول الظالمون علوًا كبيرًا.

المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ابتدأ كلامه في هذه القاعدة السادسة ببيان أنه لا يصح الاعتماد على نفي التشبيه في باب الصفات لا في نفيٍ ولا إثبات.

ثم استرسل المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نحو عشرين ورقة في بيان أنّه لا يصح الاعتماد على نفي التشبيه في باب النفي في باب نفي الصفات، وهاهنا عاد إلى الشطر الثاني وهو: أنه لا يصح الاعتماد على نفي التشبيه في باب الإثبات، وفي أثناء هذا الفصل رجع كرةً أخرى إلى باب النفي أيضًا كما سيتبين لك إن شاء الله.

المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: (فمعلومٌ أن المثبت لا يكفي في إثباته أو لا يكتفي في إثباته بمجرد نفي التشبيه إذ لو كفى في إثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف الله سبحانه وتعالى من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يُحصى) وهذا الكلام حق، فإنَّ من جعل القاعدة عنده هي أن يوصف الله سبحانه وتعالى بكل صفة اللّهم إلا مع انتفاء التشبيه صفةٌ يُشابه فيها غيره سبحانه وتعالى فإنها منفيةٌ عنه، ثم بعد ذلك قل ما تشاء، وأضف ما تشاء إلى الله تَعَالَىٰ من الصفات. لا شك أن هذا مسلكٌ خاطئ، وبيان بطلانه من وجهين:

الأول: أن يُقال: إن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، وليس له كفوٌ وليس له سميٌ، وليس له نظير سبحانه وتعالى، ثم هو جل وعلا بالنسبة لنا غيبٌ نحن ما رأينا الله، ولا رأينا مثيلًا لله، فهو لنا غيبٌ.

إذن الكلام فيما يُضاف إلى الله سبحانه وتعالى بغير إخبارٍ من الوحي كلام على الله بغير علم، لأنه ليس كمثله شيء، ولأنه غيبٌ.

وبالتالي إذا تكلم متكلمٌ فأضاف إلى الله سبحانه وتعالى صفةً بغير أن يكون الله مُخبرًا عن نفسه بها، فهذا ولا شك مُتكلمٌ على الله بغير علم، وهذه مسألة سبق الكلام عنها فيما مضى.

وثَمة وجهٌ آخر وهو الذي نبه عليه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هاهنا، وهو: أنَّ طرد هذا القول يستلزم أن يُضاف إلى الله سبحانه وتعالى صفاتٌ كثيرة لا يقول مسلم بل ولا عاقل بإضافتها إلى الله عز وجل، وإذا كان اللازم فاسدًا فالملزوم فاسد.

ونبه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أمثلةٍ لذلك فيما سمعت من هذه الصفات التي أوردها إذ يصح أن يُقال بناءً على طردِ هذه القاعدة كل صفةٍ يُمكن أن تضاف إلى الله عز وجل بشرط نفي التشبيه عنها يمكن أن يقال: إنه يأكل ويشرب، ويبكي ويحزن، وأن له معدة وأمعاءً إلى آخر ما ذكر -تَعَالَىٰ الله عن ذلك علوًا كبيرًا-، ولا شك أن هذا باطلٌ، تنبو الأسماع عنه، وتنفر الطباع والفِطر بمجرد سماعه لا سيما إذا أضفت إلى هذا أنه مخالفٌ لإجماع المسلمين قاطبة، فما قال أحدٌ قط: بأن الله عز وجل موصوفٌ بهذه الصفات، اللَّهم إلا الفرقة المخذولة الكافرة الذين شبهوا الله سبحانه وتعالى بالمخلوقين، أضافوا إلى الله عز وجل من الصفات ما يقشعر جلد المؤمن من سماعه تَعَالَىٰ الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

إذن تبين لنا أن **نفي التشبيه لا يصح الاعتماد عليه لا في نفيٍ، ولا في إثبات**، وثمة فرقٌ بين أن يقال: إنَّ الله سبحانه وتعالى يضحك لا كضحك المخلوق، وبين أن يقال: إنه يحزن لا كحزن المخلوق؛ لأن الضحك أولًا: صفة كمال، وثانيًا: دل الدليل على ثبوته لله سبحانه وتعالى، لكننا نقول: إن الله تَعَالَىٰ يضحك لا كضحك المخلوق، لأن المخلوق يتصف بأصل

الصفة، ثمة قدرٌ مشتركٌ، ونحن قد علمنا يا رعاك الله أن لا يوجد موصوفين يتصفان بالصفة نفسها حتى من المخلوقين، فضحك زيدٍ مُختصٌ به، وضحك عمروٍ مختصٌ به، **هذا أولًا**.

ثانيًا: يوجد مِثْلٌ للصفة، فنقول: ضحك زيدٍ مثلُ ضحك عمرو، هذا صحيح، لكن لأن هذين يشتركان في كونهما مخلوقين صح هذا القول، أما الله عز وجل فإنه ليس كالبشر، تَعَالَى الله عن ذلك: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:١١] فاحتيج حينئذٍ أن يُنبه على أنَّ القدْر المضاف إلى الله سبحانه وتعالى من هذه الصفة شيءٌ يختص به لا كالمخلوقين.

إن عندنا هاهنا ثلاثة أمور:

أولاً: أن تكون الصفة في الموصوف الأول هي الصفة في الموصوف الثاني هذا ممتنع غيرُ وارد، لا في حق المخلوقين، ولا فيما يتعلق بالخالق والمخلوق، وهذا واضحٌ بداهةً.

ثانيًا: أن يكون للصفة مِثْلٌ، أن تكون صفةٌ مثل صفةٍ هذه مُمكنة بين المخلوقين.

ثالثًا: أن تكون المقارنة بين صفتين اتصف الله سبحانه وتعالى بصفةٍ واتصف المخلوق بالصفة، وكان بين الصفتين قدرٌ مشترك كحياة الله عز وجل، وحياة المخلوق، كعلم الله عز وجل وعلم المخلوق هاهنا يجب أن يُقال: إنَّ لكل موصوفٍ من هذين ما يختص به، ثمة قدرٌ مشترك، وثمة قدرٌ مُختصٌ فارقٌ مميز.

إذًا فيما يتعلق بقولنا: إنَّ الله عز وجل يضحك لا كضحك المخلوقين، نحن جمعنا هاهنا بين النفي والإثبات، والإيمان في باب الأسماء والصفات لابد فيه من الجمع بين الأمرين: بين النفي والإثبات، نثبت الصفة التي وردت وننفي عنها أن يلحقها نقصٌ أو مماثلةٌ بالمخلوقين، وهذه مسألة سبق الكلام عنها مرارًا.

أمَّا إذا قدرنا أن نقول: إنه يحزن لا كحَزَنِ المخلوقين، هذا لا يجوز لوجهين:

الأول: أننا لا يجوز لنا أن نثبت صفة من عند أنفسنا نقول: على الله عز وجل بغير علم، أهذا جائز يا عباد الله، لا شك أن هذا باطل ولا يجوز، والله عز وجل بين تحريمه فقال: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:١٦٩].

الأمر الثاني: أنَّ نسبة الحُزن إلى الله عز وجل باطلةٌ في ذاتها، لكون الحُزن ضعفًا يتنافى وكمالَ الله عز وجل، الله عز وجل قد ثبت له كمال القوة والقُدرة فهو القوي فهو القدير، فهو المتين سبحانه وتعالى، والحُزن يتنافى مع ذلك القوة والحُزن ضدان، والضدان لا يجتمعان فثبوت القوة ينفي الحُزن.

إذن هذه صفةٌ منفية عن الله عز وجل أولًا: لعدم الورود.

وثانيًا: أنها نقصٌ لا يليق بالله عز وجل دل على انتفائه عن الله عز وجل الصفة الثبوتية.

إذًا لا يصح هنا بحال: أن تُضاف إلى الله سبحانه وتعالى بأي وجهٍ كان فكيف يُقال مع ذلك: إن الله يحزن لا كحزن المخلوقين، إن الله يبكي لا كبكاء المخلوقين، هذه صفةُ نقصٍ فلا تُضاف إلى الله عز وجل بحال.

أما علم الله، أما حكمة الله، أما وجه الله، أما يد الله، أما قُدرة الله، فهذه صفات كمال من حيث هي، فنضيفها إلى الله عز وجل، ثم نحترز عن وقوع توهم التشبيه فنقول حينئذٍ: إن علم الله لا كعلم المخلوق، وإن وجه الله لا كأوجه المخلوقين.

اتضح لنا إذًا الفرق بين هذا وهذا، وأن قولنا: إن الله عز وجل ينزل لا كنزول المخلوقين، أو إن الله عز وجل يتكلم لا ككلام المخلوقين، إلى غير ذلك مما ثبت هذا فرقٌ بينه وبين أن نقول: إنه يحزن لا كحُزن المخلوقين، أو إنه يبكي لا كبكاء المخلوقين، أو إنه يذرف الدمع كما قالت اليهود عليهم لعائن الله: «لا كذرف المخلوقين».



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فإنه يقال لمن نفى ذلك مع إثبات الصفات الخبرية وغيرها من الصفات: ما الفرق بين هذا وبين ما أثبته، إذا نفيت التشبيه، وجعلت مُجرد نفي التشبيه كافيًا في الإثبات، فلابد من إثبات فرقٍ في نفس الأمر.

فإن قال: العُمدة في الفرق هو السمع، فما جاء السمع به أثبته، دون ما لم يجيء به السمع.

أورد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هاهنا إيرادًا وكأنه يورد ما يدل على بُطلان مسلكٍ سلكته طائفةٌ سماها شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أو وصفها في المجلد السادس عشر في صحيفة إحدى وثلاثين وأربعمائة: أنَّ هؤلاء طائفةٌ من أهل النظر والخبر، هؤلاء يقولون: بنفي كل صفةٍ لم تثبت، صفةٌ من الصفاتِ إذا قيل: هل تُضاف إلى الله عز وجل أو لا تُضاف، هؤلاء يقولون: هل وردت في الكتاب والسنة، فإن قيل: لا، ماذا يقولون؟ لا يقولون: لا نثبتها، بل يقولون: ننفيها عن الله عز وجل، يجب اعتقاد انتفائها عن الله سبحانه وتعالى.

سأعود بعد قليلٍ إلى كلام هذه الطائفة ومناقشة الشيخ لهم:

يقول الشيخ: (فإنه يقال لمن نفى ذلك مع إثبات الصفات الخبرية وغيرها) هذه في نسخة ورجعت إلى نسختين مخطوطتين لهذا الكتاب.

قال: (فإنه يقال لنافي ذلك)، وقع من باب الفائدة في «العواصم والقواصم» لابن الوزير وأنا قلت لكم: إنه نقل قطعة كبيرة من هذه الرسالة في هذا الكتاب في المجلد الرابع قال: (فإنه يقال لنا في ذلك) هكذا جاءت في المطبوعة، وهي خطأ فإنه يقال لنا في ذلك، فهمتم الفرق فرق بين (يُقال لنا في ذلك) وبين (يقال لنافي ذلك).

قال: (فإنه يُقال لنافي ذلك مع إثبات الصفات الخبرية وغيرها من الصفات ما الفرق بين هذا وبين ما أثبته إذا نفيت التشبيه وجعلت مجرد نفي التشبيه كافيًا في إثبات فلابد من إثبات فرقٍ في نفس الأمر).

هذا إيرادٌ يُريده المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ على هؤلاء وعلى غيرهم أيضًا حتى من أهل الحق،

وهذا فيه تدريب لطالب العلم أن يعلم الحق، ثم أن يعلم كيف يُدافع عنه، ربما يُقال لنا: ما الفرق لم قلت: في الضحك: إن الله عز وجل يضحك لا كضحك المخلوقين، ولم تقل ذلك في الحزن، لابد أن يكون عندك جواب، فإذا كنت تثبت لله عز وجل وجهًا، وتثبت لله عز وجل يدًا، وتثبت لله عز وجل قدمًا لثبوت الدليل بذلك فأنت تثبت الصفات الخبرية لله عز وجل، ثم تقول: إن هذه الصفات ينتفي عنها المماثلة، يقول: طيب ما الفرق لم لا تقول هذا أيضًا في ما أورده من أمعاء، ومن حزن ومن بكاء، إلى آخر ما ذكر، أكل وشُرب إذًا لابد أن يكون هناك فرق، هنا أورد قول هذه الطائفة، يقولون: الفرق بين القولين بين قولنا: له وجهٌ لا كأوجه المخلوقين، وبين قولنا: يأكل لا كأكل المخلوقين.

يقول: نحن أثبتنا هذا ونفينا هذا لأن الفارق السمع، السمع يعني: الدليل النقلي من الكتاب والسنة هذا لما أثبته السمع أثبتناه، وهذا لما لم يرد في السمع نفيناه، انتبهتم هذه هي الطائفة التي نبه عليها شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهي التي جعلت العمدة عندها في النفي عدم ورود الخبر، العُمدة عند هؤلاء عدم ورود الخبر، وهنا نُريد أن نبحث هذه المسألة هل يصح أن نجعل العُمدة في نفي الصفة عدم ورود الخبر أو لا يصح؟ هذا هو البحث في هذا الموضع.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فإن قال العمدة في الفرق هو السمع فما جاء السمع به أثبته دون ما لم يجيء به السمع). الحق أن تتمة قولهم: وما لم يأت به السمع أو ما لم يجيء في السمع نفيته، فرقٌ بين لم أثبته ونفيته، لأنه يمكن ألا تثبت الشيء وأيضًا لا تنفيه، وإنما تسكت عنه.

وقول هؤلاء ليس كذلك هؤلاء يقولون: بل ننفي، كل صفةٍ غير واردةٍ فإنني أنفيها عن الله سبحانه وتعالى، هل هذا المسلك صحيح؟ لا شك أن هذا المسلك غير صحيح، وسيبين المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذلك.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

قيل له: أولًا: السمع هو خبر الصادق عمّا هو الأمر عليه في نفسه، فما أخبر به الصادق فهو حقٌّ من نفي أو إثبات، والخبر دليل على المخبَر عنه، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتًا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع، وإن لم يكن قد نفاه، ومعلوم أن السمع لم ينف كل هذه الأمور بأسمائها الخاصة، فلابد من ذكر ما ينفيها من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها، كما لا يجوز إثباتها.

الجواب عن قولهم: (ما لم يرد به الدليل نفيناه) هكذا يقولون الجواب عن هذا أن يُقال: هذه القاعدة التي ذكرها المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهي: أن الدليل لا ينعكس.

هذه قاعدة مُهمة تحتاجها يا طالب العلم مذكورة في فن الجدل وهي: (الدليل يُطرد ولا ينعكس)، ما هو الاضطراد وما هو الانعكاس؟ الاضطراد هو: الملازمة في الثبوت، والانعكاس: الملازمة في النفي، بعض المناطقة يعكس، لكن الذي ارتضاه شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا: أن الاضطراد الملازمة في الثبوت، والانعكاس: الملازمة في النفي، بمعنى: الاضطراد نقول فيه: إن ثبوت الدليل يستلزم ثبوت المدلول، خُذ مثلًا دل دليل من القرآن أو من السنة على أن الصلاة واجبةٌ: (وأقيموا الصلاة) هذا دليل، ما المدلول؟ وجوب الصلاة، عندنا دليل وعندنا مدلول، الدليل يُطرد بمعنى: مهما ثبت الدليل ثبت المدلول، هنا ثبت الدليل: (وأقيموا الصلاة) ثابتة، فالمدلول ثابت، فنحن نثبت المدلول لثبوت الدليل، وهذا الذي نريد بقولنا: الدليل يُطرد، ثَمة ملازمةٌ في الوجود.

يقول: (ولا ينعكس) قاعدة الدليل لا ينعكس بمعنى: أضرب لك مثالًا: جاء عندنا دليلٌ على وجوب الصلاة حديث لكنه ضعيف، الدليل هنا غير ثابت، هل يصح أن أقول: بما أن الدليل غيرُ ثابتٍ فالمدلول غير ثابتٍ، ما هو المدلول هنا؟ وجوب الصلاة، دل دليل ضعيف على وجوب الصلاة، وجوب الصلاة مدلول، إذًا أقول: لما كان هذا الحديث ضعيفًا إذًا الصلاة غيرُ واجبة، هل هذا يصح؟ لا يصح.

إذًا الدليل يُطرد ولا ينعكس بمعنى: عدم الدليل ليس دليلًا على عدم المدلول؛ لأنه قد يثبت بدليلٍ آخر، الآن سقط عندنا دليل، لكن عندنا عشرات ومئات الأدلة على أن الصلاة واجبة، فما لزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول.

إذن الدليل يُطرد ولا ينعكس بخلاف الحد، الحد لابد أن يكون مُضطردًا مُنعكسًا، وهذا على كل حال بحثٌ منطقي ليس هذا محله.

يقول لك المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أنت اعتمدت على نفي ما لم يرد على أن الدليل منفي، يقول: هذا لا يصلح لا يستقيم عقلًا؛ لأنك اعتمد على نفي المدلول بانتفاء الدليل، وهذا غير صحيح المسألة مُحتملة: إذا انتفى الدليلُ فقد يكون المدلول مُنتفيًا وقد لا يكون، نحن نبحث هنا في نفي الملازمة، وليس في عدمها، ممكن إذا انتفى الدليل ينتفي المدلول لو لم نجد دليلًا آخر قلنا: المدلول منفي لعدم ثبوت دليل، لكن قد يوجد دليلٌ آخر.

إذن انتفاء الدليل قد يترتب عليه انتفاء المدلول، وقد لا يترتب إذ قد يثبت بدليلٍ آخر.

خلاصة الذي يريد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ أن يخبرنا به هو: **ما لم يخبرنا الله سبحانه وتعالى به عن نفسه من الصفات لا يستلزم ذلك أن يكون منفيًا، عدم ورود الخبر به لا يستلزم أن يكون منفيًا، فإنه إذا انتفى الدليل لا يلزم انتفاء المدلول**، ونحن ما أحطنا علمًا بالله سبحانه وتعالى، وبصفاته وأسمائه، فلله عز وجل أسماءٌ وصفاتٌ كثيرة لا يعلمها العباد في الدنيا: «**أو استأثرت به في علم الغيب عندك**» هناك أسماء استأثر الله عز وجل بها عنده سبحانه وتعالى، إذًا من أين لنا أن هذه الصفة، أو أن هذا الاسم منفيٌ عن الله عز وجل لربما يكون ثابتًا في نفس الأمر، ولكن ليس عندنا علم بذلك، الله عز وجل شاء أن يكون ذلك شيئًا غيبيًا عنه.

إذن الخلاصة التي ينبغي أن تُدركها هنا: أن ما لم يخبرنا الله سبحانه وتعالى به عن نفسه لا يُلزم من عدم الإخبار عدم ثبوت هذه الصفات.

إذن الخلاصة في هذا المقام: والذي عليه أهل السنة والجماعة: أن الأقسام ثلاثةٌ:

القسم الأول: ما دل الدليل على ثبوته.

القسم الثاني: ما دل الدليل على انتفائه.

القسم الثالث: ما لم يدل دليلٌ على ثبوته ولا انتفائه.

ما دل الدليل على ثبوته لله سبحانه وتعالى كالعلم، والقُدرة، والحكمة، والمحبة إلى آخر ذلك، الواجب علينا فيه: إثباته لله عز وجل، ما علمنا ثبوته أثبتناه.

القسم الثاني: ما دل الدليل على انتفائه: كالسِّنة والنوم، واللعب، واللُغوب، والظُلم، وما إلى ذلك من هذه الصفات المنفية، دل الدليل على انتفائها عن الله عز وجل، ما الواجب علينا اعتقاده؟ أن هذه منفيةٌ عن الله عز وجل، يجب علينا نفي ذلك.

نأتي الآن إلى القسم الثالث: الذي هو محل البحث هاهنا: وهو ما لا نعلم دليلًا لا على ثبوته، ولا على انتفائه. أو بعبارةٍ أدق: ما لم يُنص على ثبوته ولا على انتفائه، ما الواجب حينئذٍ نسكت أو ننفي أو هناك جواب ثالث؟ الجواب: فيه تفصيل: انتبه لهذا، وهذا الذي يُريد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ التنبيه عليه: هذه نكتة البحث هاهنا.

ما لم يُنَصَّ على ثبوته أو نفيه قسمان:

القسم الأول: ما عُلِمَ انتفاؤه عن الله عز وجل بدليلٍ آخر مثال ذلك: أن يدل دليلٌ على ثبوت صفةٍ وهي صفة كمال فكل ما ثبت لله عز وجل فهو الكمال، وأقصى غايات الكمال ما ثبت لله سبحانه وتعالى دل دليلٌ على ثبوت صفة كمال لله عز وجل، إذًا هذا الدليل على ثبوت هذه الصفة هو: دليلٌ على نفي كل ما ضاد هذه الصفة، انتبه: الدليل الذي يدل على ثبوت الصفة لله عز وجل هو نفسه دليلٌ على انتفاء ما ضاد هذه الصفة، دليلٌ على نفي ضد هذه الصفة؛ لأن القاعدة العقلية المُسلمة عند جميع العُقلاء أنَّ الدليلَ المثبِتَ دليلٌ على انتفاء الضد، الدليل المثبت هو نفسه دليلٌ على انتفاء الضد، متى ما دل دليلٌ على ثبوت شيءٍ فإنه نفسه دليلٌ على انتفاء ضده، مثلًا: إذا قلتَ: سمعتك تقول: فلانٌ قائمٌ أنت قلت لي: فلان قائمٌ فأنا سمعت هذا الخبر وقلت بهذا المكبر يا جماعة فلانٌ ليس بقاعد، لو قال لي: من أين أتيت بهذا هذا من كيسك؟ أنا ما قلت: إنه ليس بقاعد، أنت نفيت شيئًا من عندك

بغير دليل أنا قلت: فلانٌ قائم، وأنت قلت: فلانٌ ليس بقاعد، هل لكلامه وجه؟ أليس كل عاقلٍ يُدرك أن ثبوت القيام يعني انتفاء القعود؟ لأن القيام والقعود ضدان، والضدان لا يجتمعان.

إذن إذا دل دليلٌ على ثبوت صفةٍ لله عز وجل فإن هذا الدليل هو نفسه دليلٌ على انتفاء ضد ذلك، فإذا كانت الصفة صفة كمال فما ضادها من النقص منفيٌ عن الله عز وجل، وبالتالي: إذا دل الدليل على ثبوت القوة لله عز وجل، هل هذا دليلٌ على انتفاء الحُزن والبكاء؟ الجواب: نعم، لأن هذه أضداد لقوة الله عز وجل.

إذا ثبت الدليل على غِنى الله سبحانه وتعالى، وأنه الصمد فهذا دليلٌ على انتفاء الأكل والشُّرب عنه؛ لأن الأكل والشرب أولًا: افتقار، والله عز وجل مُنزهٌ عن الافتقار لثبوت الغنى له، ولأنه صمد، والصمد كما قال ابن مسعودٍ وابن عباس ومجاهدٌ والحسنُ وغيرهم من السلف عليهم رضوان الله عز وجل قالوا: (الصمد من لا جوف له)، فالأكل يستلزم دخول شيءٍ فيه، والله صمد لا جوف له.

إذًا ثبوت غنى الله عز وجل دليلٌ على انتفاء الأكل والشرب عنه.

إذًا هذا هو القسم الأول الذي يدخل تحت قولنا: ما لم يُنص على ثبوته أو انتفائه، وهو أن نعلم انتفاءه بدليلٍ آخر ما الدليل هنا؟ كونه مُضادًا لصفة كمال لله عز وجل.

القسم الثاني: ما لا نعلم دليلًا على انتفائه، الواجب هنا: النفي أو السكوت؟ السكوت، والسكوت شيء والنفي شيء آخر، انتبه لا تظن حينما يقال: إن الواجب هاهنا السكوت هو أن المراد النفي لا، السكوت شيء والنفي شيء آخر، السكوت يعني لا نثبت ولا ننفي نسكت نقول: الله أعلم.

أضرب لك مثالًا: تجد في بعض كتب المتكلمين الذين أثبتوا لله عز وجل صفة السمع، لكنهم ألحقوا هذا الإثبات بما يُخالف منهج السلف، فلم يكن إثباتهم على نهج السلف، وهنا يخطئ بعض طلبة العلم حينما يقولون: إنهم يوافقون السلف في إثبات السمع مثلًا، وإثبات البصر، هذه موافقة جزئية ليست موافقة تامة، لماذا؟ لأنك تجدهم يقولون: إن

الله عز وجل يسمع لا بأذنٍ ولا بصماخ.

تحصل لنا الآن: أن القوم ينفون عن الله عز وجل الأّذن والصماخ.

دعونا الآن في الأمر الأول :الأُذن: هل دل دليلٌ على ثبوت الأُذن لله سبحانه وتعالى؟ ما دل دليل.

هل دل دليلٌ على انتفاء الأُذن عن الله عز وجل؟ لا، ولا نعلم أن ثبوت ذلك يستلزم نقصًا.

إذًا الواجب هنا: السكوت، والله أعلم. ولا يجوز لنا أن نتكلم في هذا لا بنفيٍ ولا بإثبات: ﴿أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾[البقرة:١٤٠]، يجب السكوت، وكان خطأ القوم هاهنا كونهم نفوا بأي دليل هل أنت رأيت الله، هل أنت رأيت مثيلًا لله حتى تقول: إن الله عز وجل يُنزه عن كذا وكذا، ما عندك دليل، إذًا الواجب في هذا المقام السكوت بمعنى: لا نثبت ولا ننفي.

الصماخ:كلمة (الصماخ) هنا يقول أهل السنة فيها تفصيل: لأن كلمة (الصماخ) في اللغة تحتمل أمرين:

نص أهل اللغة كصاحب «القاموس» وغيره: أن الصماخ قد يُراد به الأُذن، وقد يُراد به خرق الأذن، الخرق الذي في الأُذن يُسمى صماخ، وقد تسمى الأُذن صماخًا.

هنا مسلكنا أهل السنة التفصيل: فإن أُريد بالصماخ خرق الأُذن ما الموقف؟ الواجب هنا أن ننفي، وشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ نص على هذا في المجلد الخامس من الفتاوى، لأن الله صمد سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۞ اللَّهُ الصَّمَدُ ۞ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾[الإخلاص:١-٣].

وإن أُريد بالصماخ الأُذن الواجب هنا أن نسكت.

إذًا هذه هي القاعدة عند أهل السنة والجماعة، وإذا اتضح لنا هذا يمكن أن أقول إن الأقسام ثلاثةٌ لكني سأُعبر بتعبيرٍ آخر:

الأقسام ثلاثةٌ: ما علمنا ثبوته أثبتناه.

وما علمنا نفيه، عندنا دلالتان هنا: ما علمنا انتفاءه بدلالة المطابقة يعني يُنص نصًّا

على انتفائه كالسِّنة والظلم والنوم واللغوب إلى آخره نفيناه.

وما علمنا انتفاءه بدلالة اللزوم نفيناه.

إذن ما علمنا ثبوته أثبتناه، ما علمنا انتفاءه بدلالة المطابقة أو بدلالة اللزوم نفيناه، نعم ما جاء دليلٌ على انتفاء الشُّرب عن الله عز وجل، لكننا نعلم انتفاءه لا بدلالة نص على ذلك أو دلالة مطابقة، إنما بدلالة اللزوم.

إذاً ما علمنا ثبوته أثبتناه ما علمنا انتفاءه بدلالة المطابقةأو بدلالة اللزوم نفيناه، وما لم نعلم ثبوته ولا انتفاءه سكتنا عنه. هذا المسلك هو المحجة التي عليها أهل السنة والجماعة، وهذا ما مضى عليه أهل السنة والجماعة، ولذلك شيخ الإسلام قعد قاعدة جيدة في هذا الموضوع بعبارة رشيقة ذكرها في المجلد السادس عشر في صحيفة إحدى وثلاثين وأربعمائة قال: «ما لم يرد به الخبر إن علمنا انتفاءه نفيناه، وإلا سكتنا عنه». هذه قاعدة جيدة، وبالمناسبة هذه القاعدة تكلم عنها شيخ الإسلام في حدود صفحتين هذا الفصل تكلم عنه شيخ الإسلام ابن تيمية بكلامٍ واضحٍ جدًا، أوضح مما هاهنا في المجلد السادس عشر من صحيفة ثلاثين وأربعمائة، أو إحدى وثلاثين إلى صحيفة اثنين وثلاثين وأربعمائة، وأحال إلى هذه القاعدة إلى القاعدة التدمرية يقول: بسطنا هذا في هذه القاعدة.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

قيل له: أولًا: السمع هو خبر الصادق عمّا هو الأمر عليه في نفسه، فما أخبر به الصادق فهو حقٌّ من نفي أو إثبات، والخبر دليل على المخبَر عنه، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتًا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع، إذا لم يكن قد نفاه، ومعلوم أن السمع لم ينف كل هذه الأمور بأسمائها الخاصة.

يعني: كالحزن والبكاء، والمعدة أمعاء هذه آلات الأكل، والله عز وجل مُنزهٌ عن ذلك، ولأجل ذلك الله عز وجل لما بين بطلان ألوهية وربوبية المسيح وأمه عليهما الصلاة والسلام قال: ﴿كَانَا يَأْكُلانِ الطَّعَامَ﴾[المائدة:٧٥] إذًا من يأكل الطعام لا يكون ربًا ولا يكون إلهًا، إذًا الله عز وجل مُنزهٌ عن ذلك.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فلابد من ذكر ما ينفيها من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها، كما لا يجوز إثباتها.

وأيضاً، فلابد في نفس الأمر من فرقٍ بين ما يثبت له وينفى عنه، فإن الأمور المتماثلة في الجواز والوجوب والامتناع يمتنع اختصاص بعضها دون بعض بالجواز والوجوب والامتناع، فلابدّ من اختصاص المنفي عن المثبَت بما يخصه بالنفي، ولابد من اختصاص الثابت عن المنفي بما يخصه بالثبوت.

وقد يعبر عن ذلك بأن يُقال: لابد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله تعالى، كما أنه لابد من أمرٍ يُثبت له ما هو ثابت، وإن كان السمع كافيًا كان مخبـِرًا عما هو الأمر عليه في نفسه، فما الفرق في نفس الأمر بين هذا وهذا؟

يقول لك المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ باختصار: نُريد أن نعرف ما الضابط أنت قلت لنا قبل قليل: لا يصح أن نجعل عدم ورود السمع دليلًا على النفي، إذًا ما الضابط أنت ذكرت ضابطًا وزيفته، أليس كذلك؟ طيب ما الضابط، هذا الذي يريد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يبينه الضابط فيما يُثبت لله عز وجل هو ما ثبت به الدليل، وكل ما ثبت به الدليل فهو كمال لاشك في ذلك ولا ريب، وهذا أمرٌ قطعي دل عليه الكتاب والسنة والفطرة والعقل والإجماع.

وأما في النفي فالله عز وجل يُنفى عنه وهذه جملة كررناها كثيرًا يُنفى عنه أمران:

١-يُنفى عنه كل نقصٍ يناقض كماله.

٢-يُنفى عنه كل مشاركةٍ له في كماله.

هذا هو الضابط في باب الإثبات نُثبت ما ثبت يعني ما ثبت في السمع، ما ثبت به الدليل، وأما النفي فإن قاعدة النفي هي أن يُنفى عن الله عز وجل كل نقصٍ يُناقض كماله وكل مشاركةٍ له في كماله، وبالتالي هذان الأمران دل على نفيهما السمع والعقل.

أما السمع فإما أن يكون قد دل بدلالة المطابقة كما علمنا، أو بدلالة اللزوم أن يثبت

لله عز وجل صفة كمال، أو صفات كمال، فهذا نفسه دليلٌ على انتفاء ضد ذلك من النقص.

والعقل قد دل على ذلك؛ لأن العقل كما مر بنا سابقًا دل قطعًا على ثبوت غاية الكمال لله عز وجل، وانتفاء كل نقصٍ وعيبٍ عن الله سبحانه وتعالى.

إذن دل الدليل على ذلك كما أن العقل دل على وحدانية الله عز وجل، هو الواحد في ذاته، هو الواحد في عبادته، هو الواحد في كماله، فليس كمثله شيء، ولا يجوز أن تُضرب له الأمثال، ولا يجوز أن يُجعل لله أنداد، ولا يجوز أن يُجعل له كفؤ سبحانه وتعالى، هل تعلم له سميًا، إذًا العقل دل على توحد الله عز وجل في كماله، كما أنه قد دل على انتفاء كل نقصٍ وعيبٍ عنه جل في علاه.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فيقال: كل ما نافى صفات الكمال الثابتة لله فهو منزهٌ عنه.

انتبه لهذا هذا هو الضابط: (كل ما نافى صفات الكمال الثابتة لله سبحانه فهو منزهٌ عنه).



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فإن ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الآخر.

هذه قاعدةٌ عقلية: ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الآخر، ومن باب أولى ثبوت أحد النقيضين يستلزم نفي الآخر، ومر بنا الفرق بين الضدين والنقيضين، يعني: إذا ثبت لإنسانٍ صفة الحياة فإن ثبوت هذه الصفة دليلٌ على انتفاء الموت.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فإذا عُلم أنه سبحانه موجودٌ واجب الوجود بنفسه، وأنه قديمٌ و اجب القدم عُلم امتناع العدم والحدوث عليه، وعُلم أنه غني عمّا سواه، فالمفتقر إلى ما سواه في بعض ما يحتاج إليه نفسه ليس هو موجودًا بنفسه، بل بنفسه وبذلك الآخر الذي أعطاه ما تحتاج إليه نفسه، فلا يوجد إلا به، وهو سبحانه وتعالى غنيٌ عن كل ما سواه، فكل ما نافى غناه فهو منزهٌ عنه، وهو سبحانه وتعالى قديرٌ قويٌ، فكل ما نافى قدرته وقوته فهو منزهٌ عنه، وهو سبحانه حيّ قيوم، فكل ما نافى حياته وقيوميته فهو منزه عنه.

الخلاصة: الكمال والنقص ضدان، فثبوت الكمال ينفي النقص، خذ هذه قاعدة تختصر لك كلامًا كثيرًا.



قال المُصَنِّف رَحِمَهُ اللَّهُ:

وبالجملة فالسمع قد أثبت له من الأسماء الحسنى وصفات الكمال ما قد ورد، فكل ما ضاد ذلك فالسمع ينفيه، كما ينفي عنه المثل والكفؤ، فإن إثبات الشيء نفي لضده ولما يستلزم ضده.

انتبه! إثبات الشيء نفيٌ لضده ولما يستلزم ضده، مثال ذلك: ثبت لله عز وجل صفة القوة، ضد ذلك: الضعف، ومن جملة الضعف: الحزن والبكاء.

طيب الضعف منفي عن الله عز وجل، والحُزن منفيٌ لأنه يستلزم الضد.

إذن نعود إلى هذه القاعدة: إثبات الشيء نفيٌ لضده، إثبات القوة نفيٌ للضعف، هذا واحد، ولما يستلزم ضده، مثاله هنا: الحُزن والبكاء، الحُزن والبكاء مُسْتَلْزَمٌ للضعف، والحُزن والبكاء بالتالي يكون منفيًا بدليل ثبوت القوة لله عز وجل، إذًا ثبوت الشيء ينفي ضده وما يستلزمه ضده.

إذاً قوله: (فالسمع ينفيه) يُنبهك إلى قاعدة: وهي أن هذه الأمور المنفية ليس فقط العقل قد دل عليها بل حتى السمع، وأين السمع هاهنا في هذا المثال، الدليل الذي دل على ثبوت القوة والقُدرة لله سبحانه وتعالى.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فإن إثبات الشيء نفي لضده، ولما يستلزم ضده، والعقل يعرف نفي ذلك، كما يعرف إثبات ضده، فإثبات أحد الضدين نفي للآخر ولما يستلزمه.

فطرق العلم بنفي ما يُنزه الرب عنه متسعة، لا يُحتاج فيها إلى الاقتصار على مُجرد نفي التشبيه والتجسيم كما فعله أهل القصور والتقصير.

القصور والتقصير ما الفرق بينهما: القصور سببه: العجز، والتقصير سببه التفريط، القصور سببه العجز، فلانٌ قاصرٌ عن كذا؛ لأنه عاجز ما عنده قُدرة على أن يفعل كذا وكذا فهو قاصر، وفلانٌ مُقصِر، وقع في التقصير، عنده قُدرة لكنه فرط تكاسل أهمل، والإنسان يُلام على تقصيره لا قصوره، والقوم جمعوا بين الأمرين هؤلاء المتكلمون الذين قالوا على الله عز وجل بغير علم في باب الإثبات أو في باب النفي هؤلاء أهل القصور، وأيضًا أهل تقصير.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

كما فعله أهل القصور والتقصير الذين تناقضوا في ذلك وفرّقوا بين المتماثلين، حتى إن كل من أثبت شيئًا احتج عليه من نفاه بأنه يستلزم التشبيه.

سبحان الله! عجيبٌ أمرهم يثبتون لله عز وجل صفة العلم، وينفون عن الله عز وجل صفة الحِكمة يا لله العجب! لماذا تنفون صفة الحكمة: ألكونها في زعمكم تستلزم التشبيه؟! إذًا فافعلوا هذا في العلم: إما أن تثبتوهما جميعًا وإما أن تنفوهما جميعًا، أما تُفرقوا بين شيئين متماثلين هذا لا ينبغي، تثبتون الشيء وتنفون نظيره عجيب والله هذا الأمر، وهذا تجده في كل حالهم أنهم يثبتون الشيء، وينفون نظيره وإذا بهم يقعون في شرٍ مما فروا منه كما ذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

حتى إن كل من أثبت شيئًا احتج عليه من نفاه بأنه يسلتزم التشبيه.

وهذه عادة النُفاة المعطلة في باب الصفات بجميع طوائفهم وعلى كل درجاتهم هذه عادتهم لا يفرون من محذورٍ إلا وقعوا في مثله أو شرٍ منه، واعتبر هذا بحالهم وهذه قاعدة عادة النفاة أنهم لا يفرون من شيء من محذور إلا وقعوا في مثله أو في شرٍ منه تجد أنهم قد يفرون مما يظنونه نوع نقصٍ فيقعون في إثبات كمال النقص لله عز وجل، وسترى هذا واضحًا لك.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وكذلك احتج القرامطة على نفي جميع الأمور حتى نفوا النفي، فقالوا: لا يُقال موجـودٌ ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي، لأن ذلك تشبيه بالموجود أو المعدوم.

كلام القرامطة مر بنا في أوائل هذا الكتاب: يقول: (نحن ننفي الصفة الثبوتية حتى ننفي تشبيهه حتى لا نُشبهه بالموجودات، وننفي النفي حتى لا نُشبهه بالمعدومات) أرأيتم نقص عقل بل ذهاب عقل كهذه الحال؟ عجيب أنتم إذًا وصفتموه بالممتنع المستحيل، الممتنع المستحيل هو الذي لا موجود ولا معدوم، من عجيب أمرهم هؤلاء القرامطة ما أورده شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن أحد كتبهم نقل نصًا من أحد كتبهم ذكره في أوائل الجزء الثاني من «الصفدية»، يطعن في غيره من فِرق هذه الأمة بأنهم هم المعطلة لا نحن، يقول: نحن المثبتة أنتم المعطلة عجيب يعني لا حد لما تقذف به النفوس من الأهواء، يقول: نحن معطلة حاشا وكلا! نحن المثبتة أنتم المعطلة، تثبتون لله صفات، تثبتون له أسماء، وبالتالي يكون مثل المخلوقين لأنه إن ثبت لله عز وجل صفة، وثبت للمخلوق -شوف المغالطة هنا- وثبتت للمخلوق لم يكن الله عز وجل خالقًا ولا ربًا، فنحن يجب حتى نُثبت الله أن ننفي هذه الصفات.

فيتهكم على المخالفين ويقول: أنتم المعطلة نحن المثبتون الموحدون، والله إن هذا لعجيب يعني لا يوجد أحدٌ أعظم تعطيلًا منهم، ومع ذلك يروي بهذه التهمة غيره ارجعوا له إن شئتم في أول الجزء الثاني من الصفدية.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وكذلك احتج القرامطة على نفي جميع الأمور حتى نفوا النفي، فقالوا: لا يقال موجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي، لأن ذلك تشبيه بالموجود أو المعدوم، فلزمهم نفي النقيضين، وهو أظهر الأشياء امتناعًا، ثم إن هؤلاء يلزمهم من تشبيهه بالمعدومات والممتنعات والجمادات أعظم مما فروا منه من التشبيه بالأحياء الكاملين، فطُرق تنزيهه وتقديسه عمّا هو مُنزهٌ عنه متسعة لا تحتاج إلى هذا.

يعني الخلاصة أن القوم كما ذكرت لك بجميع درجاتهم إذا زعموا أنهم يفرون من أن يثبت لله عز وجل نوع نقص، نجدهم وقعوا في إثبات كمال النقص لله عز وجل، فيفرون من تشيه الله عز وجل فيما يزعمون بحي يتكلم، أو يُحب أو يبغض، وإذا بهم يجعلونه شبيهًا إما بجامد، وإما بمعدوم، وإما بمستحيل، فأثبتوا لله عز وجل كمال النقص والحق أن ما ثبت لله عز وجل لم يكن فيه مماثلًا للمخلوقين، ولم يكن فيه أي نقصٍ على الإطلاق، لكننا في سبيل التنزل معهم في الجدال إن كان هذا نقصًا، فهذا أهون مما وقعتم فيه.

نعوذ بالله من الأهواء.

وأسأل الله عز وجل أن يثبتني وإياكم على الإسلام والسنة.

والله أعلم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ

وقد تقدم أن ما يُنفى عنه سبحانه وتعالى يُنفى لتضمن النفي الإثبات، إذ مُجرد النفي لا مدح فيه ولا كمال، فإن المعدوم يوصف بالنفي، والمعدوم لا يُشبه الموجود، وليس هذا مدحًا له، لأن مُشابهة الناقص في صفات النقص نقص مُطلق، كما أن مماثلة المخلوق في شيء من الصفات تمثيل وتشبيه، ينزه عنه الرب تبارك وتعالى.

هذه الجملة عقب بها المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ على ما قرره في القطعة السابقة التي قرر فيها: أن مسلك المتكلمين في باب الصفات الذي يقوم على النفي المحض الذي جُله لا دليل عليه يقود بهم ويؤول بهم إلى تشبيه الله سبحانه وتعالى إما بجامدات، وإما بمعدومات، وإما بممتنعات.

ثم يُعقِبُ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ببيان أنَّ المسلك الحق الذي مضى عليه أهل السنة والجماعة وجرى عليه السلف الصالح: أن ما يُنفى عن الله سبحانه وتعالى إنما نُفيَّ لإثبات كمال ضده، فالنفي مراد لغيره لا لذاته، **الأصل في معرفة الله سبحانه وتعالى الإثبات، والنفي يُراد لتكميل الإثبات، فهو مُرادٌ لغيره لا لذاته**، فإذا نفى الله سبحانه وتعالى عن نفسه السِّنة والنوم فإن ذلك دليلٌ على كمال قيوميته، وإذا نفى عن نفسه الموت فلكمال حياته، وإذا نفى عن نفسه الظلم فلكمال عدله، وهلم جرا.

إذن هذا أصلٌ فارقٌ بين أهل السنة والجماعة ومُخالفيهم في باب النفي.

ثم بين أن أي تمثيلٍ وتشبيهٍ بين الخالق والمخلوق يستلزم ولابد نسبة النقص إلى الله سبحانه وتعالى، فهذان أمران متلازمان: التشبيه الذي هو التشبيه، التشبيه بالمعنى الذي أراده السلف الصالح لا على ما استعمله المتكلمون، هذا شيءٌ مُلازمٌ للنقص فكل تشبيهٍ فإنه نقصٌ في حق الله سبحانه وتعالى، ومعلوم بالنقل والعقل والفطرة والإجماع أن الله سبحانه وتعالى له الكمال المُطلق، فهو مُنزهٌ عن كل نقصٍ جل ربنا وعز.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والنقص ضد الكمال، وذلك مثل أنه قد عُلم أنه حيٌّ والموت ضد ذلك فهو منزهٌ عنـه، وكذلك النوم والسِنة ضد كمال الحياة، فإن النوم أخو الموت وكـذلك اللغـوب، نقـصٌ في القدرة والقوة.

إذاً إذا تأملنا في هذه المنفيات عن الله سبحانه وتعالى مما ذكر المؤلف وذلك: كالسِنة والنوم، والموت واللغوب، الدليل على نفيها عن الله سبحانه وتعالى من وجهين لا من وجهٍ واحد.

الوجه الأول: التنصيص على نفيها، فالنوم والسِّنة منفيةٌ عن الله عز وجل نصًا قال تَعَالَىٰ: ﴿ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ ﴾[البقرة:٢٥٥].

ويدل على نفيها وجهٌ آخر: وهو كون الله عز وجل الحي القيوم، فثبوت اسم الحي القيوم وثبوت صفة الحياة وصفة القيومية لله عز وجل دليلٌ أيضًا على نفي السِّنة والنوم، وقل مثل هذا في الموت المنفي عن الله عز وجل، وقل مثل هذا في اللغوب، واللغوب :التعب والنصب: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾[ق:٣٨]، فهذا التعب والنَّصبُ منفيٌ عن الله عز وجل نصًّا في هذه الآية.

ومنفيٌ أيضًا من وجهٍ آخر: وهو ثبوت كون الله عز وجل له القوة التامة، والقُدرة الكاملة، وهذا ينافي هذا، لأن ثبوت الشيء يستلزم نفي ضده، وهذه قاعدةٌ عقلية مضطردة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والأكل والشرب ونحو ذلك من الأمور فيه افتقار إلى موجود غيره، كما أن الاستعانة بالغير والاعتضاد به، ونحو ذلك يتضمن الافتقار إليه والاحتياج إليه، وكل من يحتاج إلى من يحمله أو يُعينه على قيام ذاته، أو أفعاله، فهو مُفتقرٍ إليه ليس مستغنيًا بنفسه، فكيف من يأكل ويشرب، والآكل والشارب أجوف، والمُصْمَتُ الصمد أكمل من الآكل الشارب، ولهذا كانت الملائكة صُمْدًا لا تأكل ولا تشرب.

وقد تقدم أن كل كمال ثبت لمخلوقٍ فالخالق أولى به، وكل نقصٍ تنزه عنه مخلوقٍ فالخالق أولى بتنزيهه عن ذلك.

والسمع قد نفى ذلك في غير موضع كقوله: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾[الإخلاص:٢]، والصمد الذي لا جوف له ولا يأكل ولا يشرب.

وهذه السورة هي نسب الرحمن، وهي الأصل في هذا الباب. وقال في حق المسيح وأمه: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾[المائدة:٧٥]، فجعل ذلك دليلًا على نفي الألوهية، فدل ذلك على تنزيهه عن ذلك بطريق الأَوْلَى والأحرى.

الأكل والشرب منفيان عن الله سبحانه وتعالى، والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ استدل على انتفائهما بأربعة أدلة:

الدليل الأول: أن الأكل والشُّرب افتقارٌ وعليه فثبوت صفة الغنى لله سبحانه وتعالى ينفي ذلك، الافتقار ضدٌ للغنى، وعليه فالله سبحانه وتعالى منزهٌ عن الأكل والشُرب، وهذا ما بينه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله: (فكيف من يأكل ويشرب) فدل هذا على أن الأكل والشُّرب لا يكون إلا عن حاجة إلا عن افتقار، والله عز وجل هو الغني عن كل ما سواه.

والأمر الثاني: كون الله سبحانه وتعالى صَمَدًا: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ﴾[الإخلاص:٢]، والصَّمد: مما جاء عن السلف في تفسيره: أنه الذي لا جوف له، صمدٌ مُصمدٌ يعني: مُصْمَتٌ، وهذا التفسير جاء عن ابن مسعودٍ وابن عباس، ومجاهدٍ،

والحسن، وغيرهم من السلف الصالح رحمة الله تَعَالَى عليهم. ولا شك أن ذلك كمال، والله سبحانه وتعالى قد ثبت له الكمال، وعليه فالله عز وجل لا يأكل ولا يشرب، كما أنه لا يلد ولا يولد، فلا يدخل فيه شيء، ولا يخرج منه شيء، تَعَالَى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

(ولهذا كانت الملائكة صُمْدًا الملائكة) الملائكة لا شك أنهم لا أجواف لهم، ولذا لا يأكلون ولا يشربون، وقد أخرج أبو الشيخ في «العظمة» عن يحيى بن أبي كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال: «خلق الله الملائكة صُمدًا لا أجواف لهم» ولا شك أن هذا أكمل، فالمُصمد أكملُ من الأجوف، ويدلك على هذا أن الإمام مسلم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «صحيحه» قد أخرج عنه صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أنه قال: «لما خلق الله آدم وصوره في الجنة تركه ما شاء الله أن يتركه، فجاء إبليس فجعل يُطِيف به، ثم إنه قال: إنه قد خلق خلقًا أجوف لا يتمالك»، فدل هذا على أن الأجوف أنقص من الصمد الذي لا جوف له، فالله سبحانه وتعالى دل على انتفاء الأكل والشُّرب عنه صمديته، إذًا ثبوت صفة الصمدية لله عز وجل تنفي أكله وشُربه تَعَالَى الله عن ذلك.

الأمر الثالث: قاعدة الأولى في جانب التنزيه، قياس الأولى قلنا: إن له جانبين، ثَمة جانبٌ يتعلق بالإثبات، وجانبٌ يتعلق بالنفي، أما في جانب الإثبات فقلنا: إن هذه القاعدة هي أن كل كمالٍ لا نقص فيه بوجهٍ من الوجوه اتصف به المخلوق فالخالق أولى به، لأن مُعطي الكمال أولى بالكمال.

والجانب الآخر من القاعدة: أنَّ كل نقصٍ تنزه عنه المخلوق فالخالق أولى بالتنزه عنه، وهذا الذي أورده المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إذا كان الله عز وجل قد خَلَقَ الملائكة بصفة كمالٍ تُناسبهم، وهي كونهم لا أجواف لهم، فهذا دليلٌ على أنَّ الجوف أو ما فيه جوفٌ ناقصٌ بالنسبة للمصمد فإذا كان هذا نقصًا تنزه عنه الملائكة فالله عز وجل أولى أن يتنزه عنه هذا هو الدليل الثالث الذي أورده المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

والدليل الرابع: أن الأكل والشُّرب ضدٌ للربوبية والألوهية، وهذاما دل عليه قوله تَعَالَى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ

الطَّعَامَ﴾[المائدة:٧٥]، إذًا من يأكل ويشرب لا يصلح ولا يليق به أن يكون ربًّا وإلهًا.

إذن هذه أربعة أدلة استدل بها المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أن الله عزوجل مُنزهٌ عن الأكل والشرب.

وبهذا تعلم ما قرر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن أدلة نفي ما لا يليق بالله سبحانه وتعالى عنه طُرقه واسعة، ولسنا بحاجةٍ إلى ذاك المسلك الخلفي ألا وهو: نفي التجسيم عن الله سبحانه وتعالى، هذا الذي جعلته المتكلمة عُمدتهم، وهو أننا لا يمكن - هكذا يزعمون - لا يمكن أن ننفي هذه النقائص عن الله سبحانه وتعالى إلا إذا نفينا الجسمية، وأنت تلحظ يا رعاك الله، أن هذه الأوجه وربما لو تأمل المتأمل لوجد غيرها ما احتاج فيها أهل السنة إلى تلك الطريق، فالحمد لله تضافرُ وتوارد أدلة العقل والنقل على نفي كل نقصٍ عن الله عز وجل كافٍ عن سلوك ذلك المسلك الذي أضعف الإيمان، وأقل الشر فيه أنه يحتوي على مُجملات، وعلى لبس حقٍ بباطل، ناهيك عن ما يترتب عليه من تسلط المعطلة على باب الإثبات بذريعة نفي التجسيم فلسنا بحاجةٍ إلى هذا المسلك الذي سلكوه بحمد الله عز وجل.

أورد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلمةً هاهنا وهي قوله: (وهذه السورة هي نسب الرحمن) أخذ هذا رَحِمَهُ ٱللَّهُ من ما جاء في «مسند أحمد» و «سنن الترمذي» وغيرما من حديث أُبي بن كعب رضي الله عنه أن المشركين جاؤوا إلى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقالوا: «انسب لنا ربك، فأنزل الله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ﴾[الإخلاص:٢] ومعنى: (انسب) يعني: صِف لنا ربك، فقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (هي نسب الرحمن) يعني: هي صفة الرحمن، ويؤيد هذا ما جاء عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا بسندٍ حسن كما قال الحافظ ابن حجر في «الفتح» من حديث ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أن اليهود جاؤوا إلى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقالوا: «صف لنا ربك، فأنزل الله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ﴾[الإخلاص:٢]» إلى آخر السورة.

فهذا معنى قوله: (هي نسب الرحمن) يعني: هي صفة الرحمن.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والكبد والطحال ونحو ذلك، هي أعضاء الأكل والشرب، فالغني المنزه عن ذلك مُنزه عن آلات ذلك، بخلاف اليد فإنها للعمل والفعل، وهو سبحانه وتعالى موصوفٌ بالعمل والفعل، إذ ذلك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل أكمل ممن لا يقدر على الفعل.

مر بنا إن كنتم تذكرون في درس البارحة أن القاعدة هي: أن إثبات الشيء نفيٌ لضده ولما يستلزمه ضده، وهذه القاعدة نحتاجها هاهنا: فإذا كان الله عز وجل صمدًا، وهذا ينفي عن الله سبحانه وتعالى الأكل والشُّرب، فإنَّ الكبد والطحال أيضًا منفيةٌ عن الله عز وجل؛ لأنها ملزومةٌ للأكل، فإن الكبد والطُّحال من آلات الأكل، يُحتاج إليها في مُعالجة الطعام، وبالتالي فإن تلك الأدلة التي دلت على نفي الأكل والشُّرب عن الله عز وجل تستلزم أيضًا تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الكبد والطحال والأمعاء وغير ذلك مما أورد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ رحمةً واسعة.

وأُنبهك هنا يا طالب العلم إلى أن طريقة أهل السنة والجماعة في باب المنفي عن الله عز وجل هو: أنهم لا يبتدئون في تقرير ما يُنفى عن الله عز وجل إلا بذكر ما دل الدليل على نفيه، إذا جاؤوا يُقعِّدون يُقررون يؤلفون يُعلمون صفات الله عز وجل فإنهم يذكرون ما جاء النص على نفيه عن الله عز وجل، فيقولون: الله عز وجل لا يضل ولا ينسى، والله عز وجل لا يظلم أحدًا، والله عز وجل لا يموت، ولا تأخذه سنةٌ ولا نوم، يقتصرون عند التقرير على ما نُص عليه من الصفات المنفية، ولا يبتدئون تقرير الاعتقاد بذكر هذه الأمور التي نُفيت لأنها تستلزم ما لا يليق بالله عز وجل لا يبتدئون تقرير الاعتقاد فيقولون: اعلموا أن الله لا كِبد له، والله لا طُحال له، والله لا أمعاء له، والله لا يبكي ولا يذرف الدموع إلى غير ذلك، هذا ليس من طريقة أهل السنة والجماعة، أهل البدع هم الذين يُفرعون هذه التفريعات الكثيرة، مع ما فيها من الإجمال في النفي، أمَّا أهل السنة والجماعة فيجعلون الأصل في معرفة الله عز وجل هو الإثبات، ويُضيفون إليه ما جاء النص على نفيه؛ لأنه يدل

على إثبات أيضًا، وإنما يُعرجون على مثل هذه المنفيات عند الحاجة.

لو ابتلُيَ المسلمون بمشبهٍ مُمثلٍ يزعم تشبيه الله سبحانه وتعالى بخلقه، فيُضيفوا إليه عز وتعالى كل ما يُضاف إلى المخلوق، أو بعض ما يُضاف إلى المخلوق على جهة التمثيل، هنا يحتاج أهل السنة والجماعة إلى نفي ذلك، في مقام المناظرة مثلًا مع اليهود الذين ينسبون إلى الله عز وجل الحُزن والبكاء، والندم، وذرف الدموع، وما إلى ذلك هنا يحتاج أهل السنة والجماعة أن يدفعوا هذه الأمور غير اللائقة بالله سبحانه وتعالى.

إذن هذا الذي قرره المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ لا تجده هو فضلًا عن غيره من أئمة السلف يستعملونه في مقام التقرير، إنما هو في هذا الموضع يُعلمك يا طالب العلم لاقتضاء المقام ذلك هذا الكتاب كتابٌ في تقرير الحق، وذكر معاقد وقواعد الرد على المبطلين المخالفين فتحتاج إلى مثل هذا التدقيق وإلى مثل هذا التفريع، عرفنا إذًا لا يأتينَّ آتٍ فيبتدئ فيُقرر مثل هذا الكلام في تأصيل الاعتقاد ليس هذا من مسلك أهل السنة والجماعة، إنما يحتاج إلى ذلك وتدعو المصلحة إليه في مَقام فيُسلك هذا المسلك فيُنفى، أما في الابتداء فإن هذا ليس من الأدب مع الله عز وجل أن تقول: الله لا أمعاء له، و الله لا معدة له، هذا شيءٌ يتنافى مع مقام الأدب مع الله عز وجل، والقاعدة التي علمت: أن الأصل الإجمال في النفي والتفصيل استثناء؛ لاقتضاء الحاجة إلى ذلك، وإلا فالأكمل الأصل في الباب: أن الأكمل في دفع النقص هو الإجمال في النفي والله عز وجل أعلم.

قال: (بخلاف اليد التي هي للعمل والفعل والله سبحانه وتعالى موصوفٌ بالعمل والفعل، إذ ذلك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل أكمل ممن لا يقدر على الفعل).

لا يخفاك يا رعاك أنَّ الله الأصل في الإثبات عند أهل السنة والجماعة أو النفي إنما هو الوحي، والعقل تابعٌ للنقل، العقل يؤيد، العقل يَعْضُدُ النقل، ولا يستقل عن النقلِ، العقل يعضد النقلَ ولا يستقل عن النقلِ وعليه: ثبوت اليد لله سبحانه وتعالى لولا أن الله عز وجل ولولا أن رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أخبرانا بأنه سبحانه موصوفٌ بها ما كان لنا سبيلٌ إلى إثباتها، لكن لما ثبتت في النص فإنَّ العقل أرشد إلى أن ثبوتها كمالٌ لا نقص، لما كان الله عز

وجل مُتصفًا بالفعل، فإن ثبوت اليد لله سبحانه وتعالى من الأمر المقبول عقلًا، العقل يُرشد إلى أنَّ هذا كمال، ولذا يقول الله عز وجل: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾[يس:٧١] فاليدُ المضافة إلى الله سبحانه وتعالى ثبوتها له كمالٌ واجبٌ مُستحَقٌ له سبحانه وتعالى، بخلاف تلك الصفات التي لا يليق أن يتصف الله سبحانه وتعالى بها؛ لأنها تستلزم نسبة ما يُضاد صفات الكمال لله سبحانه وتعالى.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وهو سبحانه منزهٌ عن الصحابة والولد، وعن آلات ذلك وأسبابه، وكذلك البكاء والحزن هو مَستلَزَمٌ للضعف والعجز الذي يُنزه الله عنه بخلاف الفرح بخلاف الفرح والغضب؛ فإنه من صفات الكمال، فكما يوصف بالقدرة دون العجز، وبالعلم دون الجهل، وبالحياة دون الموت، وبالسمع دون الصمم، وبالبصر دون العمى، وبالكلام دون البكم -فكذلك يوصف بالفرح دون الحزن، وبالضحك دون البكاء ونحو ذلك.

كذلك هنا في نسبة الصاحبة لله سبحانه وتعالى يجب تنزيه الله عز وجل عن ذلك، هذا لا يليق به سبحانه وتعالى، لا من جهة كونه مُتصفًا بالغنى، ولا من جهة كونه مُتصفًا بالوحدانية، اتخاذ الصاحبة يعني اتخاذ الزوجة هذا لا يكون إلا عن حاجة، والله هو الغني.

ثم المتخذ صاحبةً لا يتخذها إلا من جنسه، الإنسان يتخذ صاحبةً من الإنس، لا من الشجر ولا من الحجر، والله عز وجل هو الواحد الأحد الذي لا نظير له، ولا كفؤ له، إذًا لا يمكن أن يكون لله عز وجل صاحبة قال سبحانه فيما بين في كتابه عن مقولة الجن المؤمنين: ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلا وَلَدًا﴾[الجن:٣]، هذه الآية فهِم منها بعض أهل العلم أن من الجن الكفار من كان ينسب إلى الله سبحانه وتعالى الصاحبة، فيزعم أن الله عز وجل اتخذ صاحبةً كما يتخذ الناس أزواجًا له فنزهوا الله سبحانه وتعالى عن ذلك، أما الولد فإن كثيرًا من الإنس أيضًا قد نسبوه لله سبحانه، وهذا من أعظم الإفك والبهتان، والله عز وجل قد بين في كتابه: أن هذا من أبطل الباطل: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا * لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾[مريم:٨٩] يعني: عظيمًا: ﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا * أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا * وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾[مريم:٩٢].

اتخاذ الولد لا يمكن أن يكون من الله سبحانه وتعالى لأنه مُضادٌ لكماله من أوجهٍ عِدة:

اتخاذ الولد يستلزم الضعف، والله هو الغني.

اتخاذ الولد يستلزم الشَرِكَة مع الله عز وجل، فالولد من جنس والده، ويأخذ صفاته،

والله عز وجل هو الواحد الأحد الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد.

واتخاذ الولد يتنافى مع قُدرة الله سبحانه وتعالى؛ لأنَّ الإنسان يحتاج إلى الإيلاد؛ لأنه لا يخلق، أما الله عز وجل فإنه يخلق: ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شيء﴾[الأنعام:١٠١]، فما حاجته إلى الإيلاد، تَعَالَى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

إذن هذا كله يدل على تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الصاحبة والولد.

وإذا كان مُنزهًا عن ذلك فإن آلة الإيلاد الله عز وجل مُنزهٌ عنها.

وكذلك البكاء والحُزن، وهذا ما مر بنا سابقًا لا شك أن ذلك مستلْزَمٌ للضعف والعجز، والله هو القدير القوي المتين سبحانه وتعالى، وكذلك بالنسبة لما ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الصمم والعمى والبكم وما إلى ذلك، فالله عز وجل منزهٌ عنها متصف بأضدادها من الكمال، من القوة والقُدرة والكلام والبصر، والسمع، والضحك، والفرح، وما إلى ذلك من صفات الكمال والله عز وجل أعلم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وأيضاً فقد ثبت بالعقل ما أثبته السمع من أنه سبحانه وتعالى لا كفء له، ولا سمي له، وليس كمثله شيء، فلا يجوز أن تكون حقيقته كحقيقة شيء من المخلوقات، ولا حقيقة شيءٍ من صفاته كحقيقة شيءٍ من صفات المخلوقات، فيُعلم قطعًا أنه ليس من جنس المخلوقات، لا الملائكة ولا السموات ولا الكواكب، ولا الهواء ولا الماء ولا الأرض، ولا الآدميين ولا أبدانهم ولا أنفسهم، ولا غير ذلك، بل يُعلم أن حقيقته عن مماثلة شيءٍ من الموجودات أبعد من سائر الحقائق، وأن مماثلته لشيءٍ منها أبعد من مماثلة حقيقة شيء من المخلوقات لحقيقة مخلوق آخر.

لا شك في ذلك ولا ريب، وهذه جُملة جامعة تُقرر لك الأصل في هذا الباب، وهو: أن من أمحل المحالات ثبوت التماثل بين الخالق والمخلوق، لا يوجد شيءٌ أبعد استحالةً من ثبوت مماثلة الخالق للمخلوق سبحانه وتعالى، هذه كلمة نفيسة ينبغي أن تُستصحب في هذا المقام، (بل يُعلم أن حقيقته عن مماثلة شيءٍ من الموجودات أبعد من سائر الحقائق)، ليس ثَمة شيءٌ بعيدٌ عن شيءٍ آخر من البُعد بين صفة الخالق وصفة المخلوق، أعني من جهة المماثلة، الله عز وجل ليس من جنس شيء من المخلوقات البتة لا الملائكة ولا البشر ولا الجن ولا الكواكب، ولا أي شيءٍ على الإطلاق: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[الشورى:١١] سبحانه وتعالى، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[مريم:٦٥]، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[الإخلاص:٤]، ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الأَمْثَالَ﴾[النحل:٧٤]، ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾[البقرة:٢٢]،فالله عز وجل متوحدٌ مُتفردٌ في ذاته متفردٌ في صفاته، متفردٌ في أفعاله، متفردٌ في عبوديته، وألوهيته سبحانه وتعالى.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فإن الحقيقتين إذا تماثلتا جاز على كل واحدة ما يجوز على الأخرى، ووجب لها ما وجب لها، وامتنع عليها ما امتنع عليها، فيلزم أن يجوز على الخالق القديم الواجب بنفسه ما يجوز على المحدَث المخلوق من العدم والحاجة، وأن يثبت لهذا ما يثبت لذاك من الوجوب والغنى، فيكون الشيء الواحد واجبًا بنفسه غير واجبٍ بنفسه، موجودًا معدومًا، وذلك جمعٌ بين النقيضين.

وهذا مما يعلم به بطلان قول المشبهة الذين يقولون: بصر كبصري، ويد كيدي ونحو ذلك، تعالى الله عن قولهم علواً كبيرًا.

العقل ولا شك يدل دلالةً قطعية على انتفاء المماثلة بين الخالق والمخلوق، وهؤلاء المشبهة، والحمد لله أن ابتلاء الأمة بضلالهم وبدعتهم قليل، ولا شك أن فتنة التعطيل أعظمُ انتشارًا من فتنة التمثيل.

المقصود أن هؤلاء المشبهة الممثلة وهم شُذاذ في الناس هؤلاء أتوا بمقولةٍ يجزم العقل ببطلانها لو لم يرد دليل في القرآن والسنة البتة على امتناع مماثلة الخالق للمخلوق لكان العقل كافيًا في إثبات هذا الامتناع، لأن قولهم: يستلزم الجمع بين النقيضين واجتماع النقيضين مُحالٌ عقلًا، لأننا نقول لهؤلاء الذين يقولون: لله بصرٌ كبصر المخلوق، أو يدٍ كيد المخلوق، ماذا تقول؟ هل تثبت أن الله سبحانه وتعالى واجبٌ الوجود بنفسه هل تقول: إنه الأول الذي لم يُسبق بفناءٍ وعدم، فإن قال: ذلك وأثبته فإنه يقال: إذا أثبت له صفةً من صفات المخلوقين فإن من المعلوم عقلًا أن الشيء يثبت لنظيره مثل ما ثبت له من جهة الجواز، من جهة الوجوب، من جهة الامتناع، ومعلومٌ أن المخلوقَ الذي شبهت الله عز وجل بصفته مُحدث، موجودٌ بعد أن لم يكن، فهو ليس بقديم، والله عز وجل قديم، وصفة المُحدث لابد أن تكون مُحدثةً لا يمكن أن تكون صفةٌ قديمة قائمةً بموصوفٍ حادث هذا أمرٌ ممتنعٌ عقلًا، المحُدث إنما يقوم به مُحدث، المُحدث لا يقوم إلا بمحدث، وعليه فإذا كان هذا المخلوق

مُحدثًا وصفته مُحدثة، والله اتصف الله -تَعَالَى الله عن ذلك- بهذه الصفة لوجب أن يكون حُكم صفة الله عز وجل الحدوث، وقلنا: إن الحادث لا يقوم إلا بحادث، فتحصل لنا أن قول هؤلاء عاد إلى أنَّ الله عز وجل قديمٌ مُحدث معًا، وهذا جمعٌ بين النقيضين، لا يمكن أن يجتمع النقيضان ثبوت أحد النقيضين يرفع الآخر ولابد، وعليه فالقوم قد أثبتوا لله سبحانه وتعالى اجتماع النقيضين وهذا ممتنعٌ عقلًا، فإما أن يكون الله وأن تكون صفاته قديمة، وإما أن يكون الله وصفاته مُحدثة تَعَالَى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

> وليس المقصود هنا استيفاء ما يثبت له، وما ينزه عنه، واستيفاء طرق ذلك، لأن هذا مبسوط في غير هذا الموضع، وإنما المقصود هنا التنبيه على جوامع ذلك وطرقه، وما سكت عنه السمع نفيًا وإثباتًا، ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه فلا نثبته ولا ننفيه، فنثبت ما علمنا ثبوته، وننفي ما علمنا نفيه، ونسكت عما لا نعلم نفيَه ولا إثباته، والله سبحانه وتعالى أعلم.

هذه خلاصة مُهمة بعد هذا التجوال الطويل في تقرير هذه القاعدة التي بينت ما الضابط الذي ينبغي أن يُرجع إليه فيما يُثبت لله عز وجل أو يُنفى، وعلمنا أن المتكلمين سلكوا مسلك التجسيم، ومسلك التشبيه فيما يُضاف أو ينفى عن الله عز وجل، وعلمنا أن الحق الذي لا شك فيه: أن الضابط هو الكمال أو النقص، **فالكمال المطلق هو الذي يثبت لله عز وجل، والنقص هو الذي يُنزه الله عز وجل عنه**.

إذن ثمة ضابط باطل، ضابط صحيح، الباطل: هو ما عليه المعطلة، والصحيح هو ما عليه أهل السنة والجماعة.

الخلاصة: أن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: إن بسط ما يثبت لله عزوجل وما يُنزه عنه له محلٌ آخر وموضعٌ غيرُ هذا، والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد أفاض في تفصيل هذه المسائل التي ترجع إلى هذا في كتابه العُجاب «درء تعارض العقل والنقل». وهذا الكتاب في كثيرٍ من مباحثه -وأنا ذكرت لك ذلك- يكاد أن يكون تلخيصًا مُركزًا لما بسطه الشيخ في درء التعارض.

وذكر المؤلف بعد ذلك قاعدة وهي: (أن ما سكت عنه السمع، والسمع هو النقل يعني الكتاب والسنة، ما سكت عنه السمع نفيًا وإثباتًا، ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه فلا نُثبته ولا ننفيه، فنثبت ما علمنا ثبوته، وننفي ما علمنا نفيه، ونسكت عن ما لا نعلم نفيه ولا إثباته).

إذن الأقسام في هذا الباب ثلاثة:

ما علمنا ثبوته لله عز وجل، وكل ما ثبت له فهو كمال، بل أقصى غايات الكمال، فإنه ثابتٌ له.

وما علمنا انتفاءه، والله يُنفى عنه ويُنزه عن كل نقصٍ وعيب ومشابهة للمخلوقين، فإنه يُنزه الله عز وجل عنه، سواءً كان دليل الإثبات النص، أو دلالة اللزوم، قلنا: إن المنفي عن الله عز وجل قد يُنفى بدلالةٍ نصية بدلالة المطابقة، وقد ينفى بدلالة اللزوم وبحث هذا قد مضى.

والقسم الثالث: ما لم يثبت ولا يُنفى لا نعلم ثبوته ولا نعلم نفيه، ما عندنا دليل، لا على الثبوت ولا على النفي، الواجب هنا: أن يُقر الإنسان بعجزه: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[الإسراء:٨٥]، الإنسان ناقص، وعقله محدود، وعلمه قليل، وبالتالي فعليه أن يُقر بعجزه عن إدراك كل ما يتصف الله سبحانه وتعالى، فهذا مما يجب وجوبًا السكوت عنه، وأن يُقال: الله أعلم هذا الذي يُذكر مما لا علم لنا بثبوته أو نفيه الواجب أن نقول: الله أعلم، لا نثبته ولا ننفيه: ﴿قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾[البقرة:١٤٠].

هنا مسألة وهي: (أن ما سكت عنه السمع نفيًا وإثباتًا، ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه). معلوم أن ما سكت عنه السمع نفيًا وإثباتًا فإننا لا نثبته ولا ننفيه كما علمنا، ولذلك شيخ الإسلام لما ذكر القاعدة التي ذكرتها لك أمس في المجلد السادس عشر: **أن ما لم يرد به الخبر إن عُلم انتفاءه نفيناه، وإلا سكتنا عنه،** هذه قاعدة واضحة، لكن هل يُفهم من هذه الجملة وهي: (ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه) أن العقل يُمكن أن يثبت شيئًا لله عز وجل بلا دليلٍ من النقل، أو يُمكن أن ينفي عن الله عز وجل شيئًا بلا دليلٍ من النقل؟ لا يريد المؤلف ذلك، والمؤلف من أكثر الناس تقريرًا لقاعدة التوقيف في باب الأسماء والصفات، فلا نُثبت لله عز وجل إلا ما أثبت لنفسه أو أثبته له رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، ولا ننفي إلا ما نفى عن نفسه، أو نفاه عنه رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، فالأمر كما قال الإمام أحمد: «لا نتجاوز القرآن والحديث» فقاعدة التوقيف في باب الأسماء والصفات قاعدةٌ أصيلةٌ متفقٌ عليها بين أهل السنة والجماعة.

إذن ماذا يريد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذه الجملة؟ الذي يبدو -والله تَعَالَى أعلم- أنه يُريد بما سكت السمع عنه أنه ما جاء فيه التنصيص ما جاء نصٌ عنه لكنَّ العقل يُدركُ لوازم ثبوت الصفة أو لوازم نفيها عن الله عز وجل، وبالتالي فإننا نثبت هذه اللوازم التي دل العقل على ثبوتها، أو ننفي هذه اللوازم التي دل العقل على نفيها.

خذ مثلًا: دل النقل على ثبوت علو الله سبحانه وتعالى على خلقه، وأنه فوق كل شيء سبحانه وتعالى، هل هذا دليلٌ يسترشد به العقل، إلى إثبات أن الله عز وجل بائنٌ من خلقه؟

الجواب: نعم. هذا من لازم كونه عاليًا، ولذا تجدُ أن أهل السنة والجماعة كُتبَهم طافحةٌ بإثبات أن الله بائن من خلقه مع أنك لو فتشت في النصوص ما وجدت هذه الكلمة، لا تجد التنصيص عليها في آيةٍ أو حديثٍ فيما أعلم، لكن أهل السنة يُخبرون عن الله عز وجل فيقولون: إنه بائنٌ من خلقه، كيف كان ذلك؟ الجواب: أن هذا من لازم الصفة الثابتة لله عز وجل التي أدركها العقل، فلوازم الصفات الثابتة قد يُدركها العقل، فإثباتها بالعقل لا حرج فيه، مع أننا نقول أيضًا: إن العقل لم يكن مُستقلًا بالإثبات هاهنا، بل العقلُ توارد مع النقل على هذا الإثبات، لكنَّ النقل ما جاء بالتنصيص لكنه جاء بدلالة اللزوم.

إذن نفهم كلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (أن ما سُكت عنه في النقل) يُريد سُكت عن التنصيص، وليس سُكت عن دلالة اللزوم، لا ليس الأمر كذلك، مثل هذا العقل قد يُثبته والعقل قد ينفيه.

خُذ مثلًا تجدُ أن أهل السنة والجماعة تطفح كتبهم وإجماعهم قطعيٌ بأن القرآن كلام الله مُنزلٌ غير مخلوق، نفي الخلْقِ عن القرآن كونه غيرَ مخلوق هذه الكلمة أجاءت بها آية، أجاء بها حديث؟ لا أعلم في ذلك دليلًا، لكن هذا نفيٌ صحيح، لم؟ العقل استفاد من كون القرآن كلام الله، وأنه مُنزلٌ منه سبحانه وتعالى فهو تنزيلٌ من الله عز وجل، إذا كان تنزيلًا من الله عز وجل إذًا العقل يجزم بأنه لا يمكن أن يكون مخلوقًا، فنفى العقل الخلق عن القرآن؛ لأن هذا من لوازم ثبوت التنزيل للقرآن وكونه كلام الله عز وجل، ومع ذلك نقول: العقل أثبت ذلك مُرادفًا للدلالة اللزومية للنص، لم ينفرد العقل بإثبات ولا بنفي.

إذن نفهم كلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ على هذا الوجه، وأن العقل له محل، وله مجال، وله موضع، في مباحث الصفات ولكنه موضعٌ محدود، هو في الرتبة الثانية، لا يمكن أن يكون المُقدم.

التقديم حقُ النص، وهو تابع، هو مؤتم، وليس إمامًا، وهذا ما سيبسطه في القاعدة السابعة بعون الله عز وجل.

بقيت أيضًا مسألة ثانية وهي: قوله: (ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه فلا نثبته ولا ننفيه).

السكوت هاهنا فيه تفصيل، فهو ينقسم إلى قسمين:

الأول: سكوتٌ مُطلق، لا يزيدون على أن يسكتوا فيقولون: الله أعلم، وذلك كما مثَّلت له فيما مضى هل نقول: إن الله عز وجل متصف بالأُذن، فيمسمع بأذنه، يسمع بآلةٍ نقول: هذا مما يجب السكوت عنه فالله أعلم، ما عندنا دليل على الإثبات، وليس عندنا دليلٌ على النفي، ولا يجوز أن نقول: على الله بغير علم.

القسم الثاني: سكوتٌ عن التقرير مع استفصال في المناظرة، سكوتٌ عن التقرير لا نثبت ولا ننفي في مقام التقرير، لكن في مقام المناظرة، قد نسلك مسلك الاستفصال.

مثال ذلك: إذا ناظرنا المتكلمين الذين يقولون: الله ليس بجسمٍ، وأنت خبيرٌ بما تحت هذه الكلمة من الإجمال، وما تحتها من الاحتمال، وهذا شيءٌ مر بنا الكلام عنه مُفصلًا، نحن في مقام التقرير نسكت فلا نثبت ولا ننفي، ولا نأتي نؤلف في كتب الاعتقاد فنقول: الله جسمٌ أو الله ليس بجسم، لا نأتي في الدروس نُعلم الناس اعتقدوا أن الله جسم، اعتقدوا أن الله ليس بجسم فيعتقدوا أن الله ليس بجسم، هذا مما يُسكت عنه، لكن إذا ابتلينا بمناظرة أو مناقشة لهؤلاء فإننا مع سكوتنا عن التقرير نستفسر في مقام المناظرة، فنقبل الحق من المعنى بلفظه الشرعي، ونرد المعنى الباطل ونسكت بكل حالٍ عن اللفظ، اللفظ لا نتعرض له لا بإثبات ولا بنفي مهما أراد المتكلم بهذا، اللفظ لا نتعرض له دائمًا نسلط بحثنا ومن ثَم قبولنا أو ردنا على المعنى، فنقول: يا هذا ما تريد بقولك: إن الله ليس بجسم، فإن أبْدَا

كلامًا حقًا فالحق مقبولٌ ممن جاء به مهما كان، وعليه فإننا نقول:هذا المعنى الحق مقبول ودل عليه كذا وكذا، من النصوص نقبله بلفظه فالمعنى الحق نقبله بلفظه الشرعي، وإن أبدا معنىً باطلًا فإننا نرد هذا المعنى الباطل ولا نقبله ونُدلل على ذلك، ومع ذلك لا نتعرض لهذا اللفظ المجمل.

إذن قوله: (سكتنا عنه) هذا كله في مقام التقرير لكن قد نحتاج مع السكوت في بعض الأحوال تقتضي المصلحة مسلكًا آخر وهو الاستفسار والاستفصال.

والله عز وجل أعلم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ

القاعدة السابعة

أن يقال: إن كثيرًا مما دل عليه السمع يُعلم بالعقل أيضًا، والقرآن يبين ما يستدل به العقل، ويرشد إليه، وينبه عليه، كما ذكر الله ذلك في غير موضع؛ فإنه بيّن من الآيات الدالة عليه، وعلى وحدانيته، وقدرته، وعلمه وغير ذلك، ما أرشد العباد إليه ودلهم عليه، كما بيّن أيضاً ما دل على نبوة أنبيائه، وما دل على المعاد وإمكانه.

هذه القاعدة السابعة خاتمة القواعد التي وعد شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مطلع هذه الرسالة بإيرادها بتبيين المذهب الحق في هذه المسائل التي تنازع الناس فيها، وهي مسائل الأسماء والصفات، هذه القاعدة دار حولها بحثٌ وذلك أن الأمر كما ذكر المحقق وفقه الله أنَّ هذه القاعدة إنما انفرد بإيرادها مخطوطةٌ واحدة مما وقف عليه المحقق من هذه الرسالة، وكلامه سديد، وقد رجعتُ إلى نُسختين مخطوطتين لم يرجع إليهما المحقق: النسخة التركية نسخة باشا، ونسخة برمستون، وأيضًا كانت خالية من هذه القاعدة السابعة.

وهذا الأمر مُحير القاعدة لا يشك من له خبرةٌ بكلام شيخ الإسلام أنها من كلامه هذا التقرير وهذا الأسلوب وهذه الجُمل من كلام شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهذا مما لا أشك فيه، لا سيما وأن المباحث التي تعرض لها هاهنا قد تناولها في مواضع أخرى من كتبه، فهل هي قطعة ألحقت بالكتاب من كتاب آخر لشيخ الإسلام، يعني اجتهد بعض طلابه، أو غيرهم فاستل من أحد مصنفات الشيخ هذا الموضع لمناسبة رآها بهذه القواعد فجعلها القاعدة السابعة، هذا فيه احتمال، وإن كنت قد اجتهدت كثيرًا في البحث في كتب شيخ الإسلام لعلي أجدُ الموضع الذي يُحتمل أن يكون ما هنا مأخوذًا منهم لكنني ما اهتديت إلى شيء، ولا يخفاكم أن كثيرًا من مؤلفات شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم تصلنا مع الأسف الشديد.

ويُحتمل أن شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد ألحق هذه القاعدة بالكتاب وجعلها خاتمة القواعد مُتأخرًا، ولا يخفاك أن المؤلف يعود إلى ما كتب فينظر فيه فيزيد ويُنقص ويُعدل، ولعل النسخة التي اشتهرت وانتشرت في وقته ما تضمنت هذه القاعدة، ولذلك انفردت بها

نُسخةٌ من نُسخِ الكتاب التي اطلعنا عليها مهما يكن من شيء فسواءً كانت هذه القاعدة من ضمن التدمرية، أو أنها ليست من التدمرية، فالمقطوع به: أنها من كلام شيخ الإسلام، وحتى على تسليم أنها ليست من كلام شيخ الإسلام فما تضمنته حقٌّ، والحق مقبولٌ ممن جاء به، حتى لو كان الذي كتب هذا الكلام شخصًا مجهولًا، نحن ما قبلنا ما سبق وغيره من كلام شيخ الإسلام لأنه كلام شيخ الإسلام إنما لأنه موافقٌ للحق لما عُرض على الكتاب والسنة، وجد أنه موافقٌ للكتاب والسنة فكان مقبولًا، وهذا شأن هذه القاعدة على أي حالٍ كانت عليه.

هذه القاعدة يُقرر فيها شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ منهج أهل السنة والجماعة في الجمع بين العقل والنقل، ثم يعرض أمثلةً للمنهجِ المخالف له مما مضى عليه أهل الكلام على اختلاف نِحلهم ومناهجهم، ثم استطرد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مناقشة المتكلمين في مسألةٍ عقلية ادّعوا من خلالها نفي ما ثبت لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من الصفات التي توارد عليها دليلا العقل والنقل، وهذا ما سيتكلم عنه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ مما نقله من كلام الآمدي في قدحه في دليل من أدلة الصفات النقلية العقلية، وهذه فيها شيء من الدقة وسنستعين بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على تسهيل ما جاء فيها، وإن كان قد مضى الإشارة إليها من كلام شيخ الإسلام وفي الدروس السابقة لكن هذا الموضع كان أكثر تركيزًا من غيره في بيان هذه المسألة وهي إيرادهم بمسألة العدم والمَلكة، وكون الصفات التي تُضاف إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لو لم تُضف إليه لكان نقصًا يُنزه الله عنه، فهذا مما أوردوا عليه أنها ليست من قبيل المتقابلات بالسلب والإيجاب، وإنما من قبيل المتقابلات بالعدم والملكة، قدحوا في دليلٍ عقليٍ صحيح بكلام لا طائل تحته.

وهذا سيتبين إن شاء الله تَعَالَىٰ في موضعه.

لكن قبل أن نسترسل في شرح ما أورد الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ يحسن ذكر مُقدمةٍ في بيان منزلة العقل عند أهل السنة والجماعة، وهذا من الموضوعات المهمة التي ينبغي ضبطها، فإن هذه المسألة فارقٌ مُهم منهجيٌ بين أهل السنة والجماعة، والمخالفين لهم من جميع أطيافهم.

والمسلك الوسط الذي سلكه أهل السنة والجماعة هو الحق الذي لا يجوز العدول عنه

في هذه المسألة الكبرى كما سيتبين لك إن شاء الله.

يُمكن تلخيص منزلة العقل عند أهل السنة والجماعة في ستة ضوابط.

لكن قبلها يُبَين ما المراد بالعقل حينما نقول العقل والنقل توافق العقل والنقل أو فرض تعارض العقل والنقل ما المراد بهذا العقل؟ للناس كلامٌ كثير في تفسير العقل، وحدِّه والتفصيل به يتضح المقام وينكشف الإشكال.

العقل كما دل على ذلك النص واستعمالات العلماء له أربعة معانٍ ويُعرف المراد منها في موضعٍ مُعين بحسب السياق.

يُراد بالعقل أولًا: الغريزة أو الملكة التي جعلها الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في الإنسان وبها يُدرك ويُميز وهي التي يُفرق بها بين الإنسان والحيوان، أو بين العاقل والمجنون هذا عنده عقل، وذاك عافاني الله وإياكم فاقدٌ للعقل، فهذا هو المعنى الأول.

المعنى الثاني يُطلق العقل ويُراد به: العلوم الضرورية التي يتفق عليها جميع الناس، ولا يُنكرها إلا مُباهت، كاعتقاد أو معرفة أن الواحد نصف الاثنين، وأن الكل أكبر من الجزء، وأن الضدين لا يجتمعان، وأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأن كل حادثٍ فلابد له من مُحدث، وهلم جرا من هذه المسائل التي يتوارد عليها جميع الناس، ويضطرون إلى قبولها اضطرارًا، ولا تحتاج إلى استدلال، مثل هذه علومٌ تهجم على النفوس، لا يمكن دفعها، وبالتالي سُميت علومًا ضرورية قد يُطلق العقل ويُراد به هذا المعنى.

المعنى الثالث: يُطلق العقل ويُراد به العلوم النظرية التي تشتمل على مُقدمات ونتائج أو أقيسة ونظر وما شاكل ذلك فيقال: العقل قد دل على كذا وكذا، والمراد هذه العلوم النظرية.

الأمر الرابع: قد يُطلق العقل ويُراد به العمل بالعلم، وهذا من إطلاق ثمرة الشيء عليه؛ لأن ثمرة العقل وثمرة استعماله استعمالًا صحيحًا أن يعمل الإنسان بالحق، أن يعمل بعلمه النافع، وعلى هذا يُوجه قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[الملك:١٠]، هل المقصود أنهم كانوا مجانين لا يعقلون؟ إنما المقصود أنهم ما استفادوا

من عقولهم، ولا استجابوا للحق الذي ورد عليها، وبالتالي نفوا عن أنفسهم كونهم يعقلون.

إذن هذه هي المعاني الأربعة التي يرجع إليها معنى العقل، وأنت إذا تأملت وجدتها معانٍ مُختلفة لكنها مُترابطة بينها رباطٍ وثيق.

عودًا على بدء معالم منهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع العقل، وفي إنزاله منزلته عندهم ترجع كما ذكرت لك إلى هذه الضوابط الستة الآتية إن شاء الله.

أولًا: يُقرر أهل السنة والجماعة أن للعقل منزلةً رفيعة، وهذا مُستفادٌ من احتفاء الشرع بالعقل، واهتمامه به، وهذا بيّنٌ ظاهر في أدلةٍ كثيرة، فكم تلك الأدلة التي حثت على إعمال العق، وكل دليلٍ دل على الأمر بالتدبر والتذكر والتفكر دليلٌ على إعمال العقل، وكم تلك الأدلة التي نُعي فيها على هؤلاء الذين عطلوا عقولهم، وبُيّنَ أنهم قد أخطأوا السبيل في كونهم لا يعقلون، ومن احتفاء الشرع بالعقل واهتمامه به أيضًا كونه جعله مناط التكليف، فإن فاقده مرفوعٌ عنه القلم، والنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بين ذلك في قوله: «رُفع القلم عن ثلاثة» ومنهم: «وعن المجنون حتى يعقل» وهذا حديثٌ تلقاه أهل العلم بالقبول كما نص على هذا شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

أيضًا من اهتمام الشرع بالعقل: أنه أمر بالمحافظة عليه، العقل في شريعتنا أحد الضروريات الخمس التي أطبقت الشرائع على تعين المحافظة عليها، وهي الدين والنفس والعقل، والعِرض، والمال، العقل واجبٌ الحفاظ عليه، هل تعلم أن من جنى على آخر فكان في جنايته إذهاب عقل المجني عليه، فإنه تجب فيه الدية كاملة باتفاق أهل العلم، لو ضرب إنسانٌ آخر فنتج عن ذلك أن فقد عقله فالواجب الدية كاملة، حكمه حكم من لو أزهق روحه؛ لأنَّ العقلَ تُفقد كثيرٌ من قيمة الحياة بدونه، تجد الشريعة قد نهت عن تغييبه وشددت تحريم ذلك، فاستعمال كل ما يُغيب العقل من الخمور وما جرى مجراها من المخدرات، كل ذلك دليلٌ على أهمية العقل، ورِفعة شأنه، ومن أجل ذلك أيضًا تجد أن الشريعة تنهى عن كل ما يُضعف العقل، ويجعله مهينًا من اتباع الخرافات والتعلق بالأوهام من تعلق بتميمة وتبركٍ ممنوع، واتباع للخرافات وما إلى ذلك، كل ذلك رجوعٌ إلى الإسفاف

وتركٌ لهذا العلو الذي جعل الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ الإنسان فيه، وهو كونه يعقل ويُدرك فكيف يرتكس إلى هذا الهبوط المخالف للعقل، هذا كله دليلٌ على هذا الأمر العظيم والمُهم والقاعدة الأصيلة وهي أنَّ العقل ذو شأنٍ.

والناس في هذا المقام بين طرفي نقيض وأهل السنة والجماعة وسطٌ بينهما، وهذا هو محل الضابط الثاني.

الضابط الثاني عند أهل السنة والجماعة هو: أهل السنة والجماعة في شأن العقل وسطٌ بين الإفراط والتفريط، وبين الغلاة والجفاة.

تجد يا رعاك الله أن من الناس ويظهر هذا جليًا في أهل الكلام أنهم يجعلون العقل هو المرجع، وهو العمدة، وهو المعول عليه، هؤلاء غُلاة رفعوا العقل فوق مقداره، وأنزلوه منزلةً لا تليق به، حتى إنَّ ذلك أدى إلى تعطيل العقل كما سيتبين لك إن شاء الله.

قابلهم أُناس ما أقاموا للعقل وزنًا هؤلاء يزعمون أنهم أصحاب أحوال، وأصحاب وله، وأصحاب سُكر يمتدحون الجنون والوله، ويتعبدون بهذه الأمور لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، يتبعون الخرافات، وأهل الدجل، ولا يحبون الرجوع إلى العقل، بل ربما تعمدوا مخالفة العقل، وتصديق كل ما خالف العقل، وهؤلاء لا شك أنهم أيضًا مُخطئون جُفاة الأولون غُلاة، وهؤلاء جُفاة، وأهل السنة والجماعة وسطٌ بين الفريقين، والحق أن العقل لابد منه في الوصول إلى الحق لا يمكن أن يهتدي الإنسان إلا إذا كان ذا عقلٍ ولكن العقل لا يمكن أن يستقل بالإيصال إلى الصراط المستقيم، هو مُهم ولابد منه، ولا يُستغنى عنه، ولكنه ليس مُستقلًا، العقل بمنزلة بصر العين العقل للإنسان بمنزلة بصر العين، هل يُمكن أن يشق الإنسان طريقه وسط الطُرق الملتوية، والمعاطب والحفر، وهو فاقدٌ للبصر، هو محتاجٌ إلى البصر حتى يمشي ويصل إلى مبتغاه، لكن هذا البصر إن لم يكن ثمة نورٌ لم يعمل، ولم يُستفد منه، لو كان الإنسان ذا بصرٍ حاد عينه ستة على ستة كما يُقال، ولكنه في ظلامٍ دامس، ليس هناك بارقة ضوءٍ ولو كان ذلك شيئًا قليلًا ظلامٌ دامس، هل يمكن أن يُبصر طريقه، هو محتاجٌ إلى أن يتصل بالبصر نورٌ يهتدي به، كذلك العقل إن لم يتصل به نور الوحي والإيمان ما

انتفع، وما عمل، وفقد وظيفته، هذا مثالٌ يُبين لك الحق في هذا المقام العقل لابد منه، ولكنه لا يعمل ما لم يتصل به نور الوحي والإيمان لابد من ذلك، ولذلك كم من الناس من هو في غاية الذكاء والحِذْق، ولكنه مع الأسف الشديد يتخبط في الضلال، ويمشي بقدميه إلى ما يؤدي به إلى الهلكة، وهو لا يشعر والسبب أنه اعتمد على عقله دون أن يكون مُتبصرًا بنور الحق، دون أن يكون مُهتديًا بالوحي، وبذلك لن ينتفع: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلا أَبْصَارُهُمْ وَلا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ والسبب: ﴿إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾[الأحقاف:٢٦] كانوا بمنأى عن نور الوحي، ولذلك ما انتفعوا بهذه الأسباب التي تؤدي إلى الوصول إلى الحق بشرط أن يُهتدى بنور الوحي.

الضابط الثالث: أن الدليل العقلي الصريح في المطالب الدينية قسيم الدليل السمعي الشرعي، بمعنى: إذا قلنا: الدليل الشرعي فيُخطئ من يظن أنه إنما يخص الدليل السمعي النقلي فحسب هذا قصور، الصواب: أن الدليل الشرعي يشمل: الدليل السمعي، والدليل العقلي الصريح أيضًا، بمعنى: أن المطالب الدينية قد يدل عليها دليلٌ نقليٌ سمعي محض، لا دليل على هذا الأمر إلا آيةٌ في القرآن أو حديثٌ عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهذا نقول: دليله السمع، وقد يدل عليه دليل العقل الصريح مع الشرع، وهذا أيضًا داخلٌ تحت قولنا: الدليل الشرعي، إذن الدليل الشرعي يعم الدليلين:

السمعي.

والعقلي الصريح.

وهذا يدلك على أن أهل السنة والجماعة مُهتمون بالعقل، وليسوا كما يوسمون من أعدائهم أنهم أهل غباء وتقليد ولا يُعيرون العقل اهتمامًا، كيف يكون ذلك ما هذا إلا محض الظلم، أهل السنة والجماعة يُدركون معنى قوله تَعَالَى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾[الشورى:١٧] ، وهذا الميزان هو العقل الصريح، ولذا ما أحسن ما قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الصواعق»: «الكتاب المنزل والعقل المُدرك حجة الله على خلقه».

إذًا الدليل العقلي إذا كان صريحًا وليس متوهمًا كم يتوهم الناس أدلة يزعمونها عقليًا

وهي ليست من المعقولات في شيء، بل هي من المجهولات، بل هي من المتوهمات، أما إذا كان دليلًا عقليًا صريحًا، فإنَّ هذا يُعتبر دليلًا شرعيًا، وكونه دليلًا شرعيًا في مطالب الدين يرجع إما إلى أن الشرع نص عليه، أو أرشد وأشار إليه، أو أذن في الاستدلال به، قولنا: الدليل العقلي الصريح: هو أحد دليلي الشرع راجعٌ إما إلى أن الشرع أيضًا نص عليه، فقد جمع بين كونه عقليًا من جهة أن الدلالة دلالةٌ عقلية، وهو شرعي أيضًا من جهة كونه منصوصًا عليه في الشرع، والقرآن والسنة مليئان بالتنصيص على أدلةٍ عقليةٍ صريحة، ولكن الموفق هو الذي يُحسن الاستفادة من ذلك، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾[النور:٤٠].

عجيب حال بعض المتكلمين حينما تقرأ كلامهم حينما لا يقدرون كلام الله عز وجل حق قدره كلامهم مُشعر بأن القرآن يقرأ للبركة، يُستفاد منه رقة القلب، وزكاة النفس، لكن أن يكون مُشتملًا على دلائل عقلية كلامهم إما بصريحه أو بلحنه مُشعرٌ أن القرآن بمعزل عن ذلك، وهذا من الفتنة التي وقع فيها هؤلاء حتى ما كادوا يُبصرون، والله المستعان.

إذًا هو دليل شرعي لكون الشرع نص عليه، أو أشار إليه إشارة، وأرشد إليه إرشادًا، وإن لم يكن قد نص عليه.

والحالة الثالثة: أن يكون أذن في الاستدلال به، وبالتالي اكتسب كونه دليلًا شرعيًا من هذه الجهة.

وإذا تبين لك ذلك عرفت خطأ كثير من أهل البدع والكلام حينما يُقسمون مباحث الاعتقاد إلى مباحث يقولون عقلية، وإلى مباحث يقولون: سمعية، يقولون: هذا باب العقليات، وهذا باب السمعيات، وبالتالي تفهم من هذا أن باب العقليات عندهم المعول فيه على العقل، وبالتالي النقل والسمع لا محل له فيه إلا على سبيل الاعتضاد يزعمون أنه إن وافق العقل كان مقبولًا لا بأس، دليلٌ دل في هذه المسائل من القرآن والسنة يوافق دليل العقل القطعي هكذا يقولون، لا حرج لا بأس أن نستدل به، أما في غير هذه الحال فإنه لا محل له هاهنا، وبالتالي فلا حاجة إلى إيراده، وإذا ألجئنا الأمر سهل:

أوله أو فوض ورم تنزيها

المباحث المتعلقة بصفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ المتعلقة بربوبية الله عز وجل، المتعلقة بهذه المسائل الكبرى، وهذه المطالب الإلهية، هذه يقولون: مسائل عقلية، هذه عقليات في مقابل أن هناك مسائل يسمونها سمعيات، ما يتعلق بمسائل اليوم الآخر، وما إليها يقولون: هذه سمعية فحسب، وبالتالي لا محل للعقل فيها، والحق أنهم مُخطئون في الجانبين، لأن هذه المسائل التي سموها سمعية يُمكن أن يدل العقل على جُمل منها ليست خالية من العقل من كل وجه نعم التفاصيل لا يهتدي إليها العقل، لكن الجُمل وكبريات المسائل العقل يمكن أن يُدركها، ثبوت البعث والمعاد، والجزاء، هذا يدل عليه العقل، كما يدل عليه السمع.

في مقابل أن المسائل التي سموها عقلية يدل عليها جميعًا إن كانت على الحق والسداد يدل عليها جميعًا النقل قبل أن يدل عليها العقل، بل العقل إنما يدل على طائفةٍ منها وجُملٍ فيها، ولا يهتدي إلى التفصيل، التفصيل حق الرسالة لا حق العقل، كثيرٌ من هذه المسائل كثير من صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نحن نسميها صفاتٍ خبرية؛ لأنَّ دليلها مقصورٌ على السمع، والعقل لم ينفها، غاية العقل وحسبه أنه ما نفاها، ولا عارضها، وإن كان عاجزاً وحده عن إثباتها.

إذن هذا ضابطٌ مُهم ينبغي التنبه له، وهو يبين لك الوسطية التي عليه أهل السنة والجماعة في هذا الباب، ويؤكد لك ما ذُكر في الضابط الذي قبله أن أهل السنة والجماعة يهتمون بالعقل، لكنهم يتوسطون فلا يُبالغون ولا يجحفون.

الضابط الرابع: لا تعارض بين العقل والنقل، هكذا يقرر أهل السنة والجماعة.

لقد دل استقراء الشريعة التام على أنه من أبعد المحالات أن يكون ثمة تعارضٌ بين نقل صحيح وعقل صريح، هذا فرضٌ فاسدٌ من أصله، مُحال أن يتعارض دليلان: أحدهما: نقلٌ صحيح، والآخر: عقلٌ صريح، هذا مُستحيل لا يمكن، وسبب ذلك: أن العقل من خلق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هو الذي خلقه، وأودعه في ابن آدم، والنقل وحيٌ من عند الله تنزيلٌ

منه، القرآن كلام الله إذًا لا يمكن أن يكون هناك تعارضٌ بين ما أوحى الله عز وجل به، وما خلقه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، لا يمكن البتة حصول تعارضٍ بين عقلٍ ونقل، وهذه الجملة لابد فيها من تفصيل:

أولًا: أن يُقال: لا يمكن أن يقع تعارضٌ بين العقل والنقل، هذه مُقدمة مُسلمة قطعية مُهمة يجب أن تكون مستيقنة لا يمكن البتة أن يكون ثمة تعارضٌ بين عقل ونقل.

ثانيًا: يجب القطع بأن كل شبهةٍ يزعم أصحابها أنها دليلٌ عقلي، والواقع أنها أبعد من ذلك يدل على بطلانها العقل كما يدل على بطلانها النقل، العقلُ يدل على بطلان ما زُعم أنه عقلٌ، وهذا تحدٍ عرضه أهل السنة والجماعة على جميع طوائف أهل البدع أنه لا يمكن البتة أن يأتوا بشيءٍ يقولون: هذا دليلٌ عقلي يُعارض دليلًا سمعيًا، لا يمكن البتة أن يكون كذلك، أن يُفرض هذا الفرض إلا وأهل السنة والجماعة على استعداد أن يبينوا أن هذا مُعارضٌ للعقل تمام المعارضة، فالعقلُ يدل على بطلان كل ما زُعم أنه معارضٌ للنقل، وهذا إنما يُدركه أهل الإنصاف لا أهل الهوى.

الأمر الثالث تحت هذا الضابط أن كل ما يُدّعى من تعارض بين العقل والنقل فمرجعه إلى واحدٍ من ثلاثة أمور:

إما عدم صحة النقل.

أو عدم صحة العقل.

أو عدم فهم النقل.

انتبه ما أكثرَ ما يقع الخطأ في هذا المقام بسبب عدم ملاحظة هذه الأمور الثلاثة.

التعارض عقلًا لا يكون إلا بين شيئين ثابتين، أما أن يكون ثمة شيء ثابت ويُقابله شيءٌ غير ثابت، هل نقول: إنه حصل تعارض؟ لا يكون هناك تعارض إنما شيء ثابت، وشيء ثابت قد يُدعى أن بينهما تعارض.

إذن كثيرٌ من الدعاوى الباطلة في أن هذا نقل انظروا هذا حديث يُروى عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يمكن قبوله لمعارضته دليل العقل القاطع، قد تقرؤوا هذا الكلام لبعض

أهل البدع، لكنك لو أعطيت هذا المقام حظه من النظر لوجدت أن هذا الدليل غير صحيح تفتش تنظر في الإسناد، وإذا بك تجد في الإسناد رجلًا ضعيفًا، أو كذابًا، إذًا هذا ليس بدليل أصلًا حتى يُقال: إنه عارضه عقل، هذا ليس بدليل نقلي أصلًا. **هذا واحد.**

أو أن يكون ما زعموا ليس دليلًا عقليًا أصلًا، هم توهموا شيئًا شُبهةً ثم قالوا: هذا دليلٌ عقلي، يقولون: لا يمكن مثلًا أن نثبت لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ صفة كذا وكذا، هذا يرده العقل الصريح قطعًا أن يكون الله عز وجل يغضب أو أن يكون الله عز وجل يضحك، أو أن يكون الله يُحب أو يُبغض، يقولون: هذا مردودٌ وإن كان جاء في النقل، لكنه قد عارضه دليل العقل القاطع هذا لا يدخل العقل لأن يزعمون هذه صفات للمخلوقين، والله عز وجل دل العقل على تنزهه عن ذلك.

هل ما ذكروا عند الإنصاف دليلٌ عقلي؟ نقول لهؤلاء: يا هؤلاء كلامكم صحيح، وسنسلم به لو كان النقل قد قال: إن الله تَعَالَىٰ يضحك كضحك المخلوق، أو إن الله يُحب كمحبة المخلوق، لو كان هذا الذي جاء في النقل لصدقت هاهنا تعارض حقًا دليل النقل ودليل العقل، لكن هل هذا صحيح هل الذي يُضاف إلى الله عز وجل من هذه الصفات هو القدر الذي فيه تماثل مع المخلوق هل المضاف إلى الله عز وجل ضحكٌ كضحك المخلوق، أو ضحكٌ يليق بالله عزوجل لا يماثل المخلوقين، وقل مثل هذا في المحبة والرضا، وقل مثل هذا في البغض والغضب إلى آخر ذلك.

إذن القوم توهموا شيئًا على أنه دليلٌ عقلي على أنه عقل، والحق أنه جهل ليس بعقل لا يقول أحدٌ من أهل الحق إنما يُضاف إلى الله عز وجل صفاته يُماثل فيها المخلوقين تَعَالَىٰ الله عن ذلك علوًا كبيرًا، إذًا الخلل جاء من جهة عدم صحة العقل.

الأمر الثالث والأخير: أن يكون الخلل من جهة عدم فهم النقل، يُفهم النص على غير وجهه ويُحمل على غير ما أراده الله ورسوله صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وبالتالي تعلو أصوات هؤلاء الضالين فيقولون: هاهنا تعارضٌ بين عقلٍ ونقل، فماذا نصنع؟ إذًا يجب أن نُقدم العقل على النقل، لا شك أن هذا غلط ناشئٌ من جهة أنهم ما أعطوا النقل حظه من التأمل والنظر

والحمل على المحمل الصحيح الذي مضى عليه السلف الصالح.

إذن تنبه يا رعاك الله إلى هذه الأمور الثلاثة التي هي أسبابٌ لما يُزعم أو يُدعى أنه تعارضٌ بين عقلٍ ونقل.

الأمر الرابع: لا نزال تحت هذا التفريع وهو أنه لا تعارض بين عقلٍ ونقل.

ذكرنا ثلاثة أمور:

أولًا: يجب القطع بأنه لا تعارض بين العقل والنقل.

ثانيًا: كل شبهةٍ زُعم أنها تُعارض النقل فالعقل يردها كما أن النقل يردها.

والأمر الثالث: ما يُدعى من تعارضٍ بين العقل والنقل فمرجعه إلى ثلاثة أمور.

الأمر الرابع: عند توهم التعارض لاحظ أنني أقول: توهم التعارض، وليس وقوع التعارض، لأن هذا فرضٌ غير واردٍ أصلًا، لكن قد يتوهم التعارض بعض العقول قد يحصل عندها إشكال فتتوهم التعارض، عند توهم التعارض بين العقل والنقل، والعجز عن إزالة هذا التوهم فالواجب أن يُقدم النقل وأن يُتهم العقل، وهذا صريح الإيمان وزبدة الإيمان، وحقيقة الإيمان، من كان بالله مؤمنًا حقًا، وبرسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فواجبٌ أن يجعل الوحي هو المُقدم، وهو المعصوم، وكل ما سواه فإنه مُطرحٌ تحت الأقدام: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾[الأعراف:٣] إذا استبانت سنة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلا يجوز بإجماع المسلمين أن تُعارض بأي شيء، وإن زُعم عقلًا، أو زُعم عُرفًا، أو زُعم سياسةً أو زُعم مصالح أو أي شيء من هذه الأشياء كل ذلك مردود ولا قيمة له، وموضوع تحت الأقدام يجب أن يُقدم النقل، وأن يُتهم ما سواه.

وهذا إجماعٌ بين أهل العلم والإيمان.

الأمر الخامس المتعلق بهذا الأمر: وهو أمرٌ مُهم يجب التفريق بين ثبوت التعارض، والعجز عن الإدراك، انتبه كثيرًا ما يحصل الاشتباه والتداخل بين هاتين المسألتين، والبصير من فرق بينهما يجب التفريق بين ثبوت التعارض والعجز عن الإدراك، العقل كما سيأتي شيءٌ مهم ولابد منه، ولكنه مع ذلك ضعيف، وهذا لأن الإنسان في نفسه ضعيف: ﴿وَخُلِقَ

الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾[النساء:٢٨]، إذن العقل عاجزٌ عن إدراك كل شيء، والحُكم على كل شيء، وبالتالي فإنه قد يقف ولا يستطيع أن يمضي قُدمًا في الفهم والإدراك والتحليل، والحُكم، إذًا هذا عجزٌ عن الإدراك هذا شيء، ودعوى التعارض أو ثبوت التعارض بين عقلٍ ونقل شيءٌ آخر، بمعنى: قال أهل العلم: **الرُّسل عليهم الصلاة والسلام قد يأتون بمحارات العقول، ولا يأتون بمُحالات العقول**، هذه قاعدة مُهمة انتبه لها. الرُّسل عليهم الصلاة والسلام قد يأتي في كتبهم وفيما أوحاه الله إليهم، وفيما بلغوه إلى أُممهم ما هو من محارات العقول ولكن أن يكون منها شيء من مُحالات العقول هذا ممتنع، الرُّسل قد يأتون بالأول لا الثاني.

مُحالات العقول ومحارات العقول، مُحالات يعني: ما يجزم العقلُ باستحالته، أن يقول رسولٌ مُرسلٌ من عند الله عز وجل: إن الشيء يمكن أن يكون موجودًا معدومًا في نفس الوقت، هذا من أي القسمين؟ هذا من مُحالات العقول مُستحيل أن يأتي في وحي، مُستحيل أن يأتي في وحيٍ البتة.

لكن قد يأتي شيءٌ من محارات العقول يعني مما تتحير فيه العقول، وتعجز عن دركه وتعجز عن تصوره لضعفها، لأن العقول ضعيفة، ﴿وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾[النساء:٢٨].

إذًا من الخطأ العظيم أن يُظن بأن العقل يمكن أن يستوعب كل شيء، ويتصور كل شيء، ويحكم على كل شيء، ولذا تأتي أشياء العقل يقف، ويقول: أنا ليس لي مجال في هذا المقام، هذا شيء فوق طاقتي أنت تُحملني فوق طاقتي إذا قلت لي: احكم في هذا الأمر، لكنه مع ذلك لا يجزم بامتناعه، لكنه عاجزٌ عن إدراكه.

إذًا هذه أمورٌ خمسة ينبغي ملاحظتها عند النظر في قاعدة: أنه لا تعارض بين العقل والنقل.

الضابط الخامس يؤكد لك هذه المسألة الأخيرة التي كنت أتكلم فيها تلاحظ أن كل ضابطٍ يُبين الذي قبله.

الضابط الخامس عند أهل السنة والجماعة: هو العقلُ وإن كان ذا شأنٍ واعتبار، إلا أن حدوده ضيقة، ومجالاته محدودة، وهذا دليلٌ على أن الإنسان ضعيف، وأن الله عظيم، وأنه

أكبر من كل شيء سُبْحَانَهُوَتَعَالَى، ولذا لا ينبغي للعقل أن يتطلع إلى ما هو أكبر من قدره، العقل له حكمٌ، ولكن في حدود مملكته وسلطانه، لو خرج هذا الحاكم عن حدود مملكته وسلطانه هل له حكم؟ لا حكم له، أنت الآن معك جوال، الجوال يعمل في حدود شبكة أو ما يسمونه الشبكة المعينة لو خرج عنها بمتر واحد يُصبح هذا الجوال لا يعمل لا قيمة له، لم؟ خرج عن مجاله، العقل كذلك، له أهميته ومكانته ولا يُستغنى عنه في الفَهم والوصول إلى الحق، ولكن ينبغي أن يُعلم أن مجاله محدود، وهو أعجز من أن يُدرك كل شيء، والسبب في ذلك أنه مُكبلٌ بالمحسوسات، لا يمكن للعقل أن يُدرك شيئًا خارجًا عن حدود الحواس الخمس، هل يُمكن للعقل أن يُدرك شيئًا خارجًا عن حدود الحواس الخمس، يعني شيء ما رآه شيء ما سمعه شيءٌ ما لمسه، شيءٌ ما ذاقه، شيءٌ ما شمه، هل يمكن أن للعقل أن يتصور ذلك؟ الجواب: لا يمكن، هو عاجز.

هل كل الأشياء محسوسة بالنسبة للإنسان، وإلا ثمة أشياء كثيرة غير محسوسة؟ ثمة أشياء كثيرة غير محسوسة فالجن والملائكة، وكثيرٌ من العوالم، بل حتى في هذه الأرض هناك أشياء كثيرة لا يزال الناس يكتشفونها يومًا بعد يوم، طيب اكتشافها ألا يدل على أنه كان ثمة شيءٌ مجهول قبل بُرهة.

إذن العقلُ محدود لا يمكن أن تتصرف في شيء خارجٍ عن سلطانه، وبالتالي هذا الضابط يجعل العقل في محله اللائق به دون غلو أو جفاء كما ذكرنا فيما مضى.

ومما يدلك على أنه محدود المجالات أمور:

أولًا: أن العقل لا يستقل بالهداية، لو تُرك العقل وحده دون أن يتصل به نور الوحي والله لا يمكن أن يهتديَ الهداية التفصيلية ولذا يقول الله عز وجل عن نبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿وَإِنِ اهْتَدَيْتُ﴾[سبأ:٥٠] هل قال: بما يُملي علي عقلي؟ قال: ﴿وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾[سبأ:٥٠] العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى الهداية التفصيلية، هذا لابد فيه من اتباع الرسل عليهم الصلاة والسلام.

الأمر الثاني: مما يدلك على أن العقل ذو حدودٍ لا يمكن له أن يتجاوزها أنه لا حُكم له

في الغيبيات، العقل يقول للعقل: لا مكان لك في الحُكم في مسائل الغيب العقل نفسه يقول له: لا محل لك ولا مجال أن تحكم في مسائل الغيب؛ لأنك حينها تحكم على شيءٍ لا تُدركه هذا الغيب فيما يتعلق بصفات الله عز وجل، فيما يتعلق بمسائل اليوم الآخر، فيما يتعلق بعوالم خلقها الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا نعلم عنها شيئًا، لا يمكن أن تحكم على ذلك لأن العقل لا يحكم إلا في محسوس، وهذه الغيبيات خارجةٌ عن نطاق المحسوسات.

الأمر الثالث: أنَّ العقلَ لا يفصل بين الناس فيما تنازعوا فيه حينما تُريد أن ترد الناس فيما اختلفوا فيه إلى العقول فاعلم أنك ما فصلت بينهم، بل إنما يزداد النزاع والشقاق بسبب ذلك، ولذلك يقول الله عز وجل: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ ﴾[النساء:٥٩] هل قال: فردوه إلى عقولكم، هل قال: فردوه إلى ما تعقلون، قال: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[النساء:٥٩] ، لا يفصل بين الناس إلا وحيٌ مُنزل، وإلا فلو رددنا الناس إلى عقولهم ازدادوا تيهًا وضياعًا وخلافًا؛ لأن العقول يندر أن تتفق لا سيما والمؤثرات فيها كثيرة، والنوازع التي تنتزعها كثيرة، والأهواء تجتالها، ولذا فلا يمكن أن تكون الفصل فيما تنوزع فيه النزاع يفصل فيه الوحي، هذه أمثلة تُبين لك أن للعقل محلًا محدودًا لا يمكن له أن يتجاوزه.

الضابط السادس والأخير عند أهل السنة والجماعة: العقلُ تابعٌ والنقل متبوع، نستفيد من الضابط الذي قبل هذا، هذا الضابط: العقلُ تابعٌ والنقل متبوع، العقلُ مأمومٌ والنقل إمام، نحن قلنا: إن العقلَ والنقل متوافقان مترافقان غيرُ مختلفين، ولكن بشريطة أن يكون المُقدم النقل، وأن يكون المؤخر العقل، الذي يؤتم به الإمام هو النقل، والعقل مأموم.

العقلُ كما قالوا: متولٍ، ثم ولَّى الرسول وعزل نفسه، يعني: العقل حاكمٌ لكن لما جاء الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ هنا نزل العقل عن كُرسي الحكم، وولى رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ ثم صار تابعًا للرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، بمعنى: صار العقلُ خادمًا للنقل تابعًا للنقل مُنقادًا للنقل، وهذا هو الذي يدل عليه العقل؛ لأنه لا يمكن البتة أن تُقارن بين معصومٍ وغير معصوم، الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ الوحي الذي أنزله الله عز وجل عليه معصوم، والعقول

غير معصومة، العقول هل هي معصومة ؟ غير معصومة.

كم هي الأخطاء العقلية التي تقع بسبب الخطأ في مُقدمات قُدمت للعقل، فكانت النتيجة العقلية خاطئة، كم توهم العقلُ أشياء على غير حقيقتها العقلُ يحكم بأدوات يحكم بحسب ما يرى، بحسب ما يعلم، وقد يقع خللٌ بسبب ذلك.

إذًا الخطأ في العقل وارد، ولذلك كثيرٌ من العُقلاء الذين يزعمون أنهم يُقررون بعقولهم أشياء تجدوا أنهم بعد حين يتراجعون عنها، يقولون: والله تبين لي أن ما قلته خطأ، بل إن الحق بضده، إذا لا مُقارنة بين معصوم وغير معصوم، وبالتالي التقديم لأيهما؟ الجواب: للمعصوم الذي هو الوحي، والعقل خادم، آلة لفهم النقل، الله عز وجل جعل هذه العقول أعطانا هذه النعمة لأجل أن نفهم النقل، لا لأجل أن نجعل هذه النعمة ميزانًا للنقل، انتبه هناك أمران:

آلة تفهم بها النقل، لو ما عندك عقلٌ لا يمكن أن تتفكر وأن تتدبر الكتاب والسنة، إذًا هي نعمة يجب أن توضع في محلها، أما أن تقول: العقل ميزان سوف أضع فيه النقل، ثم بعد ذلك أحكم أقبل، أو أرد.

هذا ليس صراط الذين أنعم الله عز وجل عليهم، هذا كلام مردودٌ بالنقل كما هو مردودٌ بالعقل.

إذن هذا من الأمر المُهم الذي يضع الأمور في نصابها، وبكل ما سبق: يتبين لك بتوفيق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أن منهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع العقل وفي وضعه موضعه، وفي مُقارنته بالنقل هو المنهج السديد، وهو الحق الذي لا يتتابه أدنى شك، وهذا سيزداد لنا بيانًا إن شاء الله تَعَالَىٰ فيما يُقرره المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

القاعدة السابعة أن يقال: إن كثيراً مما دل عليه السمع يُعلم بالعقل أيضاً، والقرآن يبين ما يستدل به العقل، ويرشد إليه، وينبه عليه، كما ذكر الله ذلك في غير موضع؛ فإنه سبحانه وتعالى بيّن من الآيات الدالة عليه، وعلى وحدانيته، وقدرته، وعلمه وغير ذلك، ما أرشد العباد إليه ودلهم عليه، كما بيّن أيضًا ما دل على نبوة أنبيائه، وما دل على المعاد وإمكانه.

هذه هي القاعدة السابعة الخاتمة للخاتمة، فالخاتمة الجامعة كما وعد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في أول الرسالة تشتمل على سبع قواعد:

وها هو قد أوفى بوعده وذكر هذه القاعدة السابعة الخاتمة للقواعد، **فموضوعها موافقة العقل للنقل**، هذا هو موضوع هذه القاعدة، **وأن النقل مشتملٌ على كثيرٍ مما دل عليه العقل، بل صفوة الأدلة العقلية هي ما جاء في النقلِ**، هذا موضوع هذه القاعدة وهو الذي تدور عليه.

يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (القاعدة السابعة: أن يُقال: إن كثيرًا مما دل عليه السمع يُعلم بالعقل أيضًا) هذه قاعدة عند أهل السنة والجماعة كثيرٌ مما دل عليه السمع دل عليه العقل.

ولاحظ أنَّ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: (إن كثيرًا) وليس إن جميعًا ولا شك أن الأدلة الشرعية جاءت بضربين من الدلالات:

الدلالة الأولى: الدلالة الخبرية العقلية يعني التي جاء الخبر فيها مُستفادًا من هذا الوحي الذي أوحاه الله سبحانه وتعالى مع كون العقل يُدرك هذا الخبر، وما يشتمل عليه، فهذه أدلةٌ جمعت بين كونها خبريةً عقلية.

وثمة ضربٌ آخر: وهو الدلالة الخبرية المحضة، وهي التي لا يُدرك العقل معناها الكامل، أو لا يحيط علمًا بها، أو لا يغوص إلى معرفة الحكمة فيها، وما إلى ذلك فهذه أدلةٌ خبريةٌ محضة، ومع ذلك فهذا الضرب العقل لا يُحيله، وإن كان عاجزًا عن إدراكه.

إذن الضرب الأول: العقل يُدرك.

الضرب الثاني: العقلُ لا يُدرك، ومع ذلك لا يحيل، يعني: لا يحكم باستحالة ما دل عليه

الخبر، وإن كان يقف عاجزًا أمام هذا الخبر إذًا ثمة فرقٌ بين الأمرين:

دلالة: العقل يدركها، ويحكم عليها بالقبول.

ودلالةٌ يقف عاجزًا أمامها، ويكون أمامها غيرَ مُدرك، لكنه مع ذلك لا يحكم بالاستحالة.

يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والقرآن يبين ما يستدل به العقل ويُرشد إليه ويُنبه عليه).

لا شك العقل السليم الذي سلم من كل شُبهةٍ أو شهوة لا شك أنه يُسلم بهذا الكلام، وهو أنَّ القرآن أرشده ونبهه ودلَّه، ولذا يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ﴾[سبأ:٦]، هذا ما رأوه، وهذا ما أدركوه، وهذا ما عرفوه بعقولهم أنَّ الذي جاء به الوحي هو الحق من الذي أدرك ذلك؟ أهل العلم، أهل العقول الصافية السالمة من كل غرضٍ وهوىً، وشُبهةٍ وشهوة: ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ﴾[سبأ:٦]، هذا موقف العقول السليمة من الوحي: أنها تعتقد أنَّ دلالات القرآن دلالات صحيحة راجحة مقبولة غير مستحيلة، ولا يمكن أن يوجد فيها شيءٌ يتعارض والعقل، بل أهل السنة والجماعة يرون إضافةً إلى هذا الأصل أمرين:

الأول: أن القرآن مملوءٌ ليس أنه مُشتملٌ فقط على بعض الدلالات العقلية كلا، بل القرآن مملوء بالدلالات العقلية التي تُرشد إلى الحق، والتي ترد الباطل.

الدلالات العقلية في القرآن منها ما كان جاريًا مُجرى التقرير والتأصيل، ومنها ما كان جاريًا مُجرى الرد والنقض للباطل.

إذن دلالات عقلية تقرر الحق، ودلالات عقلية أيضًا ترد الباطل، والقرآن مملوء من هذه وهذه.

الأمر الثاني: أنَّ هذه الدلائل العقلية هي اللُّب والصفوة، وأحسن ما يكون من الدلالات العقلية، إذا كانت العقول قد جدَّت واجتهدت وكدَّت حتى وصلت إلى شيء من الدلالات العقلية في زعم أصحابها فينبغي أن يُعلم أن ما دل عليه القرآن من هذه الدلالات هو الأشرف، والأكمل، وهو الصفو الذي لا يُخالطه كدرٌ البتة.

إذن هذا هو الموقف الحق: أن القرآن قد أرشد العقول، واشتمل على دلالاتٍ عقليةٍ تهدي إلى الحق، بل القرآن مليء من ذلك، بل هذه الدلالات أفضل ما يكون من الدلالات العقلية، وكل ذلك ولا شك إنما يُدركه أهل الإنصاف المتجردون لقبول الحق.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فإنه سبحانه وتعالى بين من الآيات الدالة عليه وعلى وحدانيته وقُدرته وعلمه وغير ذلك ما أرشد العباد إليه ودلهم عليه، كما بين أيضًا ما دل على نبوة أنبيائه، وما دل على المعاد وإمكانه).

هذه الأصول الكُبرى الثلاثة، وهي:

الوحدانية، والنبوة، والمعاد.

قد اجتمع على إثباتها دليلا النقل والعقل، وأعظمُ الدلالات العقلية التي دلت على إثباتها جُملة، وعلى بعض تفاصيلها هو ما جاء في النقل.

والمتأمل في القرآن والسنة يُدرك ذلك بجلاء، الأدلة التي تدل على إثبات وحدانية الله عز وجل في ربوبيته وفي ألوهيته، وفي أسمائه وصفاته كثيرة.

تأمل مثلًا في قوله تَعَالَى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ۞ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بَل لا يُوقِنُونَ﴾[الطور:٣٦].

تأمل كيف كانت هذه دلالةً عقليةً من أصرح ما يكون، وهي دلالةٌ مُلزمة للعقول المنصفة، لا حيلة معها لمنكر.

تأمل مثلًا في ما جاء في القرآن من دلالة عقلية دلت على إثبات وحدانية الله عز وجل في العبادة، وأنه الذي يجب أن يُعبد وحده لا شريك له، قال تَعَالَى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[الروم:٢٨]، هذه آيةٌ من تأملها وجدها دليلًا عقليًا مُقنعًا على أن الله عز وجل يجب أن يُوحد بالعبادة، وأن من أقبح ما يكون في العقل دعك من الشرع في العقل أن يُجعل معه شريكٌ في العبادة سبحانه وتعالى.

وقل مثل ذلك في ثبوت النبوة مثلًا: كيف خاطب الله سبحانه وتعالى من أنكر نبوة النبي

محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع أن هؤلاء كانوا يثبتون نبوة من قبله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾[الأنعام:٩١] أنتم كذبة، دليلكم ساقط. انتهت هذه الشُّبهة.

إذن هذا أيضًا من الدلالات العقلية التي تحتاج إلى أن يقف الإنسان عندها مليًا ليدرك أن القرآن مليء من الدلالات العقلية.

قل مثل ذلك في إثبات المعاد هؤلاء المشركون عجيبٌ شأنهم، يثبتون أن الله سبحانه وتعالى خالقهم، لكنهم يُنكرون المعاد أشد الإنكار: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ﴾[النحل:٣٨]، فيرد الله عز وجل مقالتهم بإنكار المعاد بعد أن يُعيدهم إلى عقولهم: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى * أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾[القيامة:٤٠] .

كل عاقلٍ يُدرك أن الذي قدِر على الابتداء فهو على الإعادة أقدر.

إذن هذه نُبذة يسيرة تكشف لك عن ما وراءها من براهين يقينية ودلائل عقلية كثيرة في كتاب الله سبحانه وتعالى لكنها تحتاج إلى قلوب واعية، ونفوس مُنصفة، وتحتاج أيضًا إلى قدْر من التأمل والتفكر والتدبر حتى يصل الإنسان إلى هذه الدلائل العظيمة، وما أكثرَ ما يُخطئ أُناس حين يزعمون أن ما في القرآن أخبار، يجب الإيمان بها فحسب، كذلك الذي جاء في السنة. الأمر ليس كذلك، بل القرآن والسنة أخبارٌ يجب الإيمان بها مع كون كثيرٍ منها هناك قدْرٌ كبير منها أيضًا دلائل عقلية تُرشد العقول إلى الحق في إثبات ما يرجع إلى وحدانية الله، أو إلى النبوة، أو إلى المعاد، أو حتى في كثيرٍ من الأحكام الشرعية العملية، فالعقلُ والنقل متوافقان مترافقان، وإن كان الأمر كما ذكرت لكم: النقل هو المُقدم، والعقل هو المؤخر.

النقل هو الإمام، والعقل هو المأموم، النقل هو المتبوع هو المتبوع، والعقل هو التابع.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فهذه المطالب هي شرعية من جهتين: من جهة أن الشارع أخبر بها، ومن جهة أنه بيّن الأدلة العقلية التي يُستدل بها عليها.

وهذه مسألة ذكرناها سابقًا، وقلت: إن الأدلةَ الشرعية تشملُ أمرين، وليس أمرًا واحدًا، ما هما؟

الأدلة السمعية.

والأدلة السمعية العقلية.

والأدلة الشرعية تجمع هذين.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والأمثال المضروبة في القرآن هي أقيسةٍ عقلية، وقد بُسط هذا في غير هذا الموضع.

وهي أيضًا: عقليةٌ من جهة أنها تُعلم بالعقل أيضًا.

مما يدلك على أن القرآن مملوء من الأدلة العقلية التي تُرشد العقول، وتدلها وتُبين لها بكل وضوح بعيدًا عن كل لبسٍ أو شُبهة، أو ضلال، أن القرآن فيه كثيرٌ من الأمثال في القرآن كما يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «إعلام الموقعين»: بضعةٌ وأربعون مثلًا في القرآن. كثيرٌ منها كان واردًا في إثبات الوحدانية لله سبحانه، وفي إثبات المعاد.

هذه الأمثال، والأمثال جمع مَثَل، هي في حقيقتها أقيسةٌ عقلية، ضرب المثل قياسٌ عقلي، لأن الله سبحانه وتعالى يُبين فيها أن حُكم الممثل حُكم الممثل به، الله يبين بهذه الأمثال أن حُكم الممثَّل حُكم الممثَّلِ بها؛ لأن الله سبحانه وتعالى قد ركز في عقول العباد التسوية بين المتماثلين، وإنكار التفريق بينهما، كما ركز أيضًا في عقول العباد التفريق بين المختلفين، وإنكار التسوية بينهما.

إذًا لما يُضرب المَثل فإن المراد إرشاد العقول إلى تعدية حُكم ما ضُرب به مثلٌ على الأمر الذي يُستدل عليه إذا كان المُستدل عليه مسألةٌ تتعلق بالوحدانية، أو تتعلق بنبوة، أو تتعلق بمعاد، أو غير ذلك، فإن المراد أن هذا المثل ينبغي أن يُعدى فيه الحُكم إلى هذا الموضوع الذي يُستدل بالمثل عليه، فعاد الأمر إلى أن ضرب الأمثال دلالته دلالةٌ عقلية، وأن المَثل دليلٌ عقلي في حقيقته، والله سبحانه وتعالى قد بين ذلك فقال سبحانه: ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[العنكبوت:٤٣]، أهل العلم، أهل العقول الناضجة الصريحة التي تُدرك بعقولها بعيدًا عن تزييف هذه العقول وجعل الظن يقينيًا أو الهوى هُدى، هذه العقول السليمة تُدرك ولا شك الحق من خلال ضرب الأمثال، ولذا إذا مر بك مثلٌ في القرآن أو في صحيح سنة رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فقف، ولا تعجَل، الله عز وجل ما ضرب هذا المثل إلا لكي تتدبره يا عبد الله، وتتفكر فيه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ

فَاسْتَمِعُوا لَهُ﴾[الحج:٧٣]، الله عز وجل يُحب منك يا عبد الله أن تستمع استماع التفكر والتدبر لهذه الأمثال، وتُعمِل عقلك في فهمها وحدِّث ولا حرج عن ما يكتسبه قلبُك من الإيمان واليقين جراء ذلك، وجرِّب ترَ مصداق ذلك.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وكثير من أهل الكلام يُسمي هذه: الأصول العقلية لاعتقاده أنها لا تُعلم إلا بالعقل فقط؛ فإن السمع هو مُجرد إخبار الصادق، وخبر الصادق الذي هو النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ لا يُعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل.

ثم إنهم قد يتنازعون في الأصول التي يتوقف إثبات النبوة عليها.

يبين المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ الخلل المنهجي الذي وقع فيه المخالفون لأهل السنة والجماعة في هذا المقام، والصراع في هذه المسألة كان قويًا بين أهل السنة والجماعة من جهة، والمتكلمين بجميع أصنافهم من جهةٍ أخرى.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وكثيرٌ من أهل الكلام يُسمي هذه: الأصول العقلية) ما يرجعُ إلى إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى، وما يتبع ذلك هذه أصولٌ عقلية بمعنى: أنها إنما تُدرك بالعقل لا بالنقل، يقول المتكلم من هؤلاء: هذه مسائل عقلية يعني: دليلها العقلُ لا النقل، وبالتالي يتضح أنَّ منهج هؤلاء عزلُ وحي رب العالمين عن أن يُفيد اليقين في أهم مطالب الدين، هذا هو منهجهم وهذه هي خلاصة أمرهم، مع أنَّ الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾[سبأ:٥٠] الهدايةُ طريقها الوحي، والوحي أرشد بالخبر وأرشد أيضًا بالدلالات العقلية لم يغفل الأدلة العقلية الصحيحة الكاملة الفاضلة حاشا وكلا، لكن القوم مع الأسف الشديد ما قدروا الوحي حق قدره، ما عظموا النصوص وأعطوها قدرها وحقها، النصوص عندهم: إنما هي ضربٌ من الظنون، ظواهر هكذا يتعاملون معها، هكذا يلمسونها بأطراف الأصابع هذا قدرها عندهم، ولذا هذه المسائل عظيمة لا يُطلب فيها إلا اليقين، وبالتالي فلا يُستدل عليها إلا بالأدلة العقلية، وما الدليل العقلي؟ العقل.

طيب الآية والحديث؟ يقول: هذه أدلةٍ ظنية، وبالتالي فإنَّه لا محلَ لها في موضع الاستدلال على إثبات الأصول الكُبرى في الدين هذا الذي صرحوا به صراحةً بدون مواربة، كما سيأتي بيان هذا بعد قليلٍ إن شاء الله.

إذن يُنبه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أن هذه الأصول العقلية لا يُستدل عليها بل لا تُعلم إلا بالعقل، ويزعمون أننا لا يمكن أن نستدل عليها بخبرٍ محض؛ لأنَّ الخبر المحض لا يثبت صدقه إلا بصدق النبوة، ولا يُدرك صدق النبوة إلا بالدليل العقلي، وبالتالي فلابد أن نستدل بالدليل العقلي، الأمر كله يرجع إلى العقل، وقد أخطأوا هاهنا مرتين لم يُخطئوا مرةً واحدة، بل أخطأوا مرتين:

المرة الأولى: حينما ظنوا أن العلوم الدينية، وما جاء في الأدلة الواردة في الوحي: أنها أخبارٌ خبريةٌ محضة لا تشتمل على أدلةٍ عقلية، هذا الخطأ الأول.

والخطأ الثاني: ظنهم أن النبوةَ لا تثبت إلا بالعقلِ، بل لأكون دقيقًا لا تثبت إلا بما زعموه الدليل العقلي لهم ترتيبٌ مُعين في سياق الدليل العقلي على إثبات نبوة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إذًا يقولون : الأصل في إثبات النبوةِ العقل، ولذلك لا يُمكن أن نتجاوز هذا العقل، كيف نتجاوزه وهو الأصل الذي ما ثبتت النبوة إلا به، وهاهنا خطأ منهجي آخر، نحن لو سلَّمنا تسليمًا بأن ما ذكروه من دليل عقلي على إثبات النبوة صحيح، فإننا نقول: ليس إثبات صحة النبوة مقصورًا على هذا الذي تزعمون، بل الأدلةُ على ثبوت نبوة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كثيرة، ولو سقط دليل العقل لم يؤثر في إثبات صحة نبوة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شيئًا.

هم يقولون: يجب أن نُحافظ على دليل العقل، ولا نتجاوزه، ولا نُقدم عليه دليلًا نقليًا، كيف نُقدم دليلًا نقليًا على أصله الذي هو الدليل العقلي، لأنه لو سقط العقلُ سقط العقل والنقل هكذا يقولون.

نقول: ومن قال لكم: إن قيام النقل ليس إلا على العقل بحيث لو سقط العقل سقط النقل ليس بصحيح في إثبات نبوة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الأدلة كثيرة.

أدلة نبوة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كثيرة:

القرآن الكريم أعظمُ دليلٍ على ثبوت أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رسول صادق: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ﴾[العنكبوت:٥١] والله إنه لكافٍ، لو لم يأت دليلٌ على نبوة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا هذا القرآن بما فيه من دلائل وبراهين، وما فيه من ما يهدي القلوب

والعقول والنفوس ويُهذبها ويُصلحها، ويُصلح أحوال الناس أفرادًا ومجتمعات في العاجل والآجل والله لكان كافيًا.

فكيف إذا ضممت إليه دليل المعجزات، وإدراك صدق الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد ثبوت المعجزة الحسية ضروري.

فكيف إذا أضفت هذا دليل الإخبار بالمغيبات، كم أخبر النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأمورٍ ماحصلت أنها ستحصل وقد حصلت، ولا يزال العلم الحديث يُبرهن لنا كل يوم على صدق النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في ما كان قد أخبر به، بل أقول: إن مُجرد إخباره بالمغيبات بمجرده كاف في إثبات صدقه، فما كان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليُخبر أن كذا وكذا سيكون بدون أن يكون عنده علم من الله سبحانه وتعالى بذلك لأنه لو لم يكن لسقطت دعوته: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾[الروم:٣]. هذا إخبارٌ بمغيب، أمر غيبي (سيغلبون) ليس الآن سيكون في المستقبل، هذا بحد ذاته لا يجرؤ عليه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأنه يُعرض دعوته لو كان كاذبًا وحاشاه عليه الصلاة والسلام سيعرضها للسقوط لو لم يحصل ما أخبر به، فكيف وهو يُحدد المدة: (في بضع سنين) مُجرد إخباره صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بذلك والله كافٍ بأنه رسول من عند الله حق، وحصل ما أخبر به عليه الصلاة والسلام.

إذًا كم دلالة عندنا؟

١-القرآن. ٢-المعجزات الحسية. ٣-إخباره بالمغيبات.

فكيف إذا أضفنا إلى هذا دليلًا رابعًا: وهو **دليل الأحوال والصفات** حاله عليه الصلاة والسلام صفاته الجليلة شمائله العظيمة، والله كافية في إثبات أنه رسول، قلنا سابقًا: هناك قاعدة يُسلم بها العقلاء النبوة لا يدَّعيها إلا أصدق الناس أو أكذب الناس، والسؤال: هل التفريق عند عامة الناس لا أقول عند العلماء عند عامة الناس التفريق بين أصدق الصادقين، وأكذب الكاذبين عسير؟ كونك تُميز هل هذا أصلح الصالحين فيما ترى، أو أكذب الكاذبين شيء صعب ومُعقد؟ شيء سهل، يكفي النظر في سيرة هذا النبي الكريم صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

الذي حاز الكمال البشري عليه الصلاة والسلام، فلا يمكن أن يكون إلا صادقًا ، إي ورب الكعبة.

فكيف إذا أضفت إلى هذا دليلًا خامسًا وهو **دليل النصر والتمكين،** هذا رجلٌ خرج في الناس، اللّهم صل وسلم عليه فقال لهم: أنا رسول من عند الله يُوحى إلي، ثم الله عز وجل ينصره، ويُمكن له في سنوات معدودة، فتح الله عز وجل عليه القلوب والبلاد، ودخل الناس في دين الله أفواجًا، هذا دليلٌ على أنه صادق: ما كان الله عز وجل ليمكن كاذبًا يفتري عليه ليل نهار يُحدثهم بوحيٍ ينزل عليه من السماء يفتري على الله عز وجل ثلاثًا وعشرين سنة، والله عز وجل يُمده وينصره ويُمكن له، أهذا يُعقل! والله لا يعقل هذا يتنافى وحكمة الله، وهذا يتنافى ورحمة الله، وهذا يتنافى وعزة الله، إذًا هذا دليل على أنه رسول من عند الله حق.

فكيف إذا أضفنا إلى هذا دليلًا سادسًا: وهو **مضمون الرسالة** نفسها، لو ما عندنا دليل إلا هذا لكفى، بأي شيء أتى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أليس بما يهدي القلوب، ويُهذب الأخلاق، ويُصلح الأعمال، ويبني المجتمعات على أساس السعادة والصلاح، والتعاون والخير، أليس يدرأ الشرور، أليس دينًا مُنظمًا لكل شيء، كل شيء الدين نظمه وأدخل تحت قولنا: (كل شيء) ما شئت من علاقات الدول بعضها مع بعض، وإلى كيف يلبس الإنسان حذاءه، كل شيء جاء فيه هذا الشرع الحنيف المحمدي الذي جاء به محمد بن عبد الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،وبأبي هو وأمي عليه الصلاة والسلام جاء بكل خير وسعادة، وراحة ويُسر، كيف لا يكون هذا من عند الله مهما بلغ عليه الصلاة والسلام من ذكاء وعقل لو لم يكن رسولًا والله ما استطاع أن يأتي بهذا الدين العجيب، والتنظيم البالغ في العقيدة في العبادة في الأخلاق، في المعاملات ما ترك صغيرًا ولا كبيرًا إلا وضحه وبينه، ما ترك خير إلا دل عليه ولا شر إلا حذر منه، وكل ذلك بإبداع يعجب العقل ويعجز عن تصوره كما ينبغي لعظمته.

إذن السؤال: هل مقام القول صحيح: إننا لا يمكن أن نثبت النبوة إلا من خلال الدليل العقلي وسأذكر لك نموذجًا عليه بعد قليل؟ الجواب: لا. ليس بصحيح، لو كان ما ذكرتموه

صحيحًا فإن هذا دليل من جملة أدلةٍ كثيرة مثله في القوة أو أقوى، وبالتالي حينما تقولون: إننا لا يمكن أن نستدل بالنقل هاهنا لأنه لو استدللنا بالنقل وقدمناه على العقل فإن هذا يقدح في العقل فيسقط النقل. هذا كلام غير صحيح.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ثم إنهم قد ينازعون في الأصول التي يتوقف إثبات النبوة عليها:

فطائفةٌ تزعم أن تحسين العقل وتقبيحه داخل في هذه الأصول، وأنه لا يمكن إثبات النبوة بدون ذلك، ويجعلون التكذيب بالقدر مما يَنفيه العقل.

يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هذه الأصول العقلية التي نثبت بها ثبوت الصانع ووحدانيته، ثم نثبت بها نبوة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى غير ذلك مما يذكرون من أدلةٍ عقلية، هذه أدلةٌ ليس مُتفقًا عليها مع أن القوم جميعًا يزعمون أنهم يستدلون بالعقل، ومع أن كثيرًا منهم أوتوا ذكاءً، وفطنةً لا ينقصهم شيء من ذلك، وكلٌ يقول: دليلي هو دليل العقل القاطع مع أنهم قد يذكرون دلالتين مُتعارضتين، وكلٌ يقول: دليلي هو دليل العقل القاطع الذي دل على إثبات كذا.

ويأتي آخر أيضًا عنده عقلٌ وذكاء فيقول: دليلي على نفي هذا هو العقل القاطع.

ضرب المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ مثالًا على ذلك: مسألة التحسين والتقبيح: فيها طرفان مُتقابلان:

طرفٌ يقول: العقل يُحسن ويُقبح، ويترتب على ذلك لوازم.

وطرفٌ يقول: العقل لا يُحسن ولا يُقبح، ويترتب على هذا لوازم.

العجيب أن هؤلاء يثبتون وهؤلاء ينفون، والكل يقول: دليلي دليل العقل القاطع، هذه المسألة بما أن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد أوردها فيحسن بيانها باقتضاب لطالب العلم مسألة التحسين والتقبيح هذه مسألة من المسائل الكبيرة التي صار فيها جدال وأخذ وعطاء كثير بين فِرق الكلام فيما بينهم، وبين المتكلمين وأهل السنة من جهةٍ أخرى.

هذه المسألة هل العقل يُدرك حُسن الأشياء وقُبحها أم لا؟ بمعنى: هل هذا الشيء في نفسه العقل يُدرك حُسنه وقُبحه؟ لا من جهة أنه مُلائمٌ للنفس أو غير مُلائم، هذا ليس محل البحث، محل البحث هل الصدق يُدرك العقل أنه أمرٌ حسن وجيد وجميل، وأن الكذب أمرٌ قبيح، هل العقل يُمكن أن يصل إلى ذلك لو لم يرد نقل بالأمر بهذا والنهي عن هذا، هل

النكاح حسن والزنا قبيح؟ العقل يدرك ذلك ولو لم يرد في النقل تنصيص على أن هذا مباح، وأن هذا مُحرم، هذه هي المسألة.

الناس فيها طرفان ووسط:

طرفٌ يقول: إن العقل يُدرك حُسن الأشياء وقُبحها: هؤلاء هم المعتزلة غلوا في هذه المسألة، وغلوا في هذا الإثبات، ورتبوا على هذا: أن العقل يوجبُ ويمنع، ويترتب على إيجابه ومنعه وتحسينه وتقبيحه التأثيم والإثابة بمجرد العقل، وبنوا على هذا أنهم أوجبوا على الله سبحانه وتعالى أمورًا كثيرة، ومنعوا عليه أمورًا كثيرة، بمجرد عقولهم الذي يحسن في عقولهم يقولون: هذا واجبٌ على الله، والذي يقبح في عقولهم يقولون: هذا ممتنعٌ عن الله، وكل ما خالف ذلك مردود: إما صراحةً، إما بتأويل، المهم أنه لا يمكن أن يُقبل شيء يُعارض قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

يُقابلهم أناس يقولون: العقل لا يُحسن ولا يُقبح، العقل لا يُدرك حُسن الأشياء ولا قُبحها، إنما التحسين والتقبيح مرده إلى الشرع، ما هو هذا القول؟ العقل لا يُحسن ولا يُقبِّح مرد التحسين والتقبيح إلى الشرع، لولا أن الشرع قال: الصدق حسن، والكذب قبيح لما كان عند العقل قُدرة على إدراك ذلك، الأمران سواء، وبالتالي لو انعكس الأمر لما كان هناك شيء يمنع من ذلك، لو أُمر بالكذب ونُهي عن الصدق، أو شُرع الزنا، وحُرم النكاح، لما كان هناك شيء في العقل يمنع من ذلك، وبالتالي فإن الله عز وجل لا يُنزه عن شيءٍ من هذه الأمور، لا يُقال: إن هذا لا يليق بالله عز وجل أن يشرعه، الله عز وجل يُنزه عن هذا.

يقولون: إنما نقول: الصدق واجب والكذب مُحرم، لأن الشرع قال بذلك هم يثبتون طبعًا أن الصدق واجب والكذب مُحرم، لكن بدليل الشرع فقط، وبالتالي لا يُنزه الله عز وجل عندهم من شيء، لا يُقال مثلًا: الله عز وجل أعظم من أن يظلم، أو أن يُبيح الظلم كما يقوله أهل السنة الله عز وجل أعظمُ من ذلك وأجل، صفاته وجلاله وعظمته تأبى ذلك، لكن عندهم لا، إنما نقف فقط لأن النقل جاء الظلم حرام نقول: الظلم حرام، لو أُمر به ما في مشكلة، الشريعة جاءت بإثابة المحسنين وتعذيب الكافرين، لو عُكست القضية لم يكن

هناك ما يمنع ولا يُقال: إن هذا مما يُنزه الله عز وجل عنه.

لو أنه عُذب في النار أبد الآبدين أصلح الصالحين ما كان هناك إشكال في هذا، ولو نُعِّم في أعلى عليين فرعون وإبليس والنمرود ما كان هناك شيءٌ يُقال: إنه لا يُناسب ولا يليق ولا ينبغي، ويُنزه الله عنه، الأمور كلها في العقل سواء، إنما نقول: يُثاب المطيع لأن الشرع قال: يُثاب المطيع، يُعذب الكافر لأن الشرع قال: الكافر يُعذب فقط.

أهل السنة والجماعة وسطٌ بين الطرفين:

قالوا: العقلُ قد -انتبه لكلمة (قد)- قد يُدرك حُسن الأشياء وقُبحها، وقد لا يُدرك ذلك، لكن الإيجاب والتحريم والإثابة والتأثيم مرجعها إلى الشرع لا إلى العقل.

أُعِيد: **العقلُ قد يُدرك حُسن الأشياء وقُبحها، وقد لا يُدرك ذلك قد يقف عاجزًا، ولكنه لا يمنع ولا يُحيل، ومع ذلك هذا مُجرد تحسين وتقبيح لا يترتب عليه إيجابٌ أو تحريم لا على العباد ولا في حق الله سبحانه وتعالى، ولا يترتب على هذا تأثيمٌ ولا إثابة مرجع ذلك إلى الشريعة:** ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء:١٥]، لابد أن يكون حجةٌ رسالية تُبين الحق، وبالتالي الذي يُخالف فإنه يُعذب، يُعذب؛ لأنه خالف الشرع، وليس العقل.

والأدلة على هذا كثيرة، ويكفي أن تتأمل آيةً في كتاب الله عز وجل قال سبحانه: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[الأعراف:٢٨] ما هي هذه الفاحشة؟ الطواف بالبيت عُري، أن يطوف الطائف عُريانًا ذكرًا أو أُنثى، وهذه مسألة شرحناها سابقًا، وقلنا: إن القوم كانت عندهم شريعة، وكان لهم قانون أهل مكة، من كان أحمسيًا قُريش ومن والاها من القبائل يطوف الواحد بثيابه، هؤلاء أهل الحرم ولهم مزية من عداهم من لم يكن أحمسيًا من الحِلة بقية العرب هؤلاء إذا جاءوا إلى بيت الله عز وجل إن تبرع أحمسيٌ بثيابه طاف بثيابه، وإلا وجب أن يطوف عُريانًا ذكرًا كان أو أُنثى، ولو أنه خالف فطاف بثيابه يجب عليه أن يُلقيها فلا تُستعمل تُرمى ولا أحد يستعملها بعد الطواف.

﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً﴾ التي هي الطواف بالبيت عُراةً: ﴿قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا

آبَاءَنَا﴾[الأعراف:٢٨] وصدقوا، لكن الأمر الثاني كذبوا، قالوا: ﴿وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾[الأعراف:٢٨] يقولون: وجدنا عليه آباءنا هذه حُجتنا الأولى.

الحجة الثانية: ﴿وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾[الأعراف:٢٨] ماذا جاء الرد عليهم؟ ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾[الأعراف:٢٨].

والسؤال: كيف يُعرف أن هذا من الفحشاء؟ أكانت الدلالة في هذا السياق عقلية أم نقلية؟ عقلية يعني الله لا يأمر بما تُدركون بعقولكم أنه من الفحشاء، الله لا يأمر بشيءٍ أنتم تُدركون أنه من الفحشاء الله أجل من ذلك وأعظم، وليس الأمر: قل إن الله لا يأمر بالفحشاء التي حرَّمها، لأن دلالة الآية تكون بناءً على هذا: (قل إن الله لا يأمر بما ينهى عنه) وهل هذا الأمر يحتاج إلى بيان؟ أن الله لا يأمر بشيء الذي لا يأمر به، بل ينهى عنه، هذا معلوم ضرورةً، لكن الدلالة هنا دلالة أخرى أنتم تُدركون أن هذه فاحشة إذاً كان ينبغي عليكم أن تعلموا أن الله لا يمكن أن يأمر بها، فالله أجل وأعظم من ذلك.

إذن العقل قد يُدرك حُسن الأشياء وقُبحها، وكل أحدٍ يُدرك أن الصدق أن الرفق باليتيم والأرملة أن الإحسان إلى الجار، أن الكرم والشجاعة والمروءة أنها أفعالٌ حسنة، لا يُخالف في ذلك إلا شخصٌ عنده مُشكلة في عقلة، كذلك الكُل يُدرك أن الظلم والكذب، والتعدي على الحُرمات، وما شاكل ذلك والنميمة والغيبة أن هذه أشياء قبيحة.

لكن هناك أشياء لا يمكن للعقل أن يصل إلى حُسنها، ولا يحكم فيها بشيء، يعني لماذا كان المغرب ثلاث ركعات؟ والعشاء أربع ركعات، لماذا؟ هذا أمرٌ حسن أليس كذلك؟ أمرٌ حسن، لكن علمناه بالشرع لا بالعقل، الله أعلم.

لكننا على يقين من أنه حسن، وأن لله عز وجل في ذلك حكمة، نحن نجزم بذلك وأنه فعلًا حسن، ولكن العقل أعجز من أن يُدرك حُسن كل شيء، أو أن يُدرك قُبح كل شيء.

قال المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فطائفةٌ تزعم أن تحسين العقل وتقبيحه داخلٌ في هذه الأصول، وأنه لا يمكن إثبات النبوة بدون ذلك، ويجعلون التكذيب بالقدر مما ينفيه العقل).

أولًا: هناك تصحيح لما جاء في هذه النسخة طبعًا القاعدة قلنا: إنه قد تفردت بها في ما

نعلم نسخةٌ خطية واحدة، ولذلك التصحيح يكون في شيء من الصعوبة أحيانًا، الذي يبدو -والله أعلم- أن هذه الكلمة غلط كلمة (ينفيه) غلط، وما ذكره المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ صواب.

قال: (وأظن أن فيه تحريفًا).

أما أنا فأجزم أن هاهنا تحريفًا، وأن كلمة (ينفيه) مُحرفة من (يقتضيه) أو يُثبته، أو يوجبه، يعني كلمة (ينفيه) هنا تعكس المعنى، وليس التكذيب بالقدر ينفيه العقل، عند المعتزلة التكذيب بالقدر يوجبه العقل، يثبته العقل.

ونقل المحقق وفقه الله شاهدًا على هذا من شرح الأصفهانية، والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ نص على هذا في مواضع كثيرة، يعني في «درء التعارض» في المجلد الثاني في صحيفة ستة عشرة يقول المؤلف نفسه وكلامه يوضح بعضه بعضًا.

قال: (فيجعلون التكذيب بالقدر من أصولهم العقلية) وراجع إن شئت «درء التعارض» في المجلد الأول في صحيفة ست وخمسين ومائة، وكذلك في «الفتاوى الكُبرى» للمؤلف في جزئه الأول صحيفة ثلاث وثمانين، وكذلك في الجزء السادس في صحيفة أربعٍ وأربعين وستمائة، هذه مواضع تُبين لك أن المؤلف يقول: إن هؤلاء المعتزلة يجعلون التكذيب بالقدر مما يُوجبه العقل وليس مما ينفيه العقل.

قلت: إن القومَ يقولون بالتحسين والتقبيح.

وبناءً على هذا قالوا: النبوةُ ثبوتها واجب بمعنى: قالوا: إرسال الرُّسل حسنٌ في العقل أو قبيح؟ كون الله عز وجل يُرسل رسلًا يُرشدون إليه ويدلون عليه ويُبينون الخير والشر، هذا أمر حسن في العقل وإلا قبيح؟ حسن، إذاً هو واجب على الله، إذًا النبوة ثابتة، لأنها حسن واجبٌ على الله عز وجل العقل أرشدنا إلى ذلك.

إذًا هذا الدليل العقلي وهو: التحسين والتقبيح العقلي دليل بنوا عليه ثبوت النبوة، وبالتالي يقولون: لو أسقطنا دليل التحسين والتقبيح لسقط إثبات النبوة، والدين يسقط.

ماذا ترتب على هذا أيضًا؟ لاحظ أنهم أثبتوا شيئًا في مُقابله نفوا شيئًا.

قال المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ويجعلون التكذيب بالقدر مما يُثبته أو يُقتضيه أو يوجبه العقل).

المعتزلة كما تعلمون يقولون: أفعال العباد لا تدخل في تقدير الله عز وجل من جهة المشيئة والخلْق، لماذا؟ يقولون: الظُلم قبيح في العقل، إذًا واجبٌ على الله سبحانه وتعالى أن ينتفي عنه، يعني يمتنع على الله سبحانه وتعالى، ولو كان خالقًا لأفعال العباد لكان خالقًا للظلم، ولو كان خالقًا للظلم لكان ظالمًا وبالتالي يجب أن ننزه عن الظلم، ولا نتمكن من ذلك إلا بأن ننفي تعلق القدر بأفعال العباد.

إذن بنوا على التحسين والتقبيح العقلي هذا دليل، والعقلي الكبير بنوا عليه مسألة تكذيب القدر.

ولا شك أن كلامهم باطل من أوجهٍ كثيرة، لكن يكفي أن نقول لهم: هم يقولون: لو كان خالقًا للظُّلم لكان ظالمًا، هذه المقدمة ممنوعة غير مُسلمة، من قال لكم: إنه لو كان خالقًا لشيء لكان مُتصفًا به؟ هم يقولون: معنى كلامهم: خلاصة كلامهم لو كان خالقًا لشيء لكان مُتصفًا به، هل هذا صحيح؟ الظالم هو من قام به الظلم اتصف بالظلم، فعل ما هو ظُلمٌ، لكن كونه يخلق ذلك في غيره، هذا لا يجعله مُتصفًا به، كما أنه هو الذي خلق السواد والبياض في غيره، هو الذي خلق الروائح الطيبة والخبيثة، هل تقولون: إنه مُتصفٌ بشيء من ذلك، لأنه خلقه في غيره؟ ما يقولون بهذا، هم معنا يُسلمون بأنه لو خلق الرائحة الكريهة والله خالق كل شيء فيسلمون أنه خلق كل شيء إلا أفعال العباد فقط، أما كل شيء عندهم فالله خالقه.

طيب أليس الله خلق أشياء سوداء، أليس الله خلق أشياء بيضاء، أليس الله خلق أشياء طويلة، وأخرى قصيرة، ورائحة حسنة، ورائحة قبيحة، وطعمًا حسنًا، وطعمًا خبيثًا، أتقولون: بأن الله متصفٌ بذلك؟ تَعَالَى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

إذن كذلك إذا خلق الله عز وجل فعلًا قبيحًا في المخلوق فإنه مُنزه عن أن يقوم به ذلك، لكن البحث هنا يرجع إلى الحكمة، ولله عز وجل حكمةٌ بالغةٌ في تقدير ذلك، ونحن نعتقد أن كل ما يقع من هؤلاء العباد من مُنكرات، ومُحرمات، وما إلى ذلك نعتقد أنه عقوبة من الله سبحانه وتعالى.

القاعدة عند أهل السنة: الإضلال عقوبة، كونه يشاء الضلال وكونه يخلق الضلالة، هذا منه عقوبة، وإيقاع العقوبة في محلها عدلٌ وليس ظلم، والعدل حسن وليس قبيح.

إذن بدليلهم نستدل على نفي ما قرروه.

إذن الخلاصة التي أريد أن أقول: إن القوم لما جعلوا المرجع هو العقل أتوا بهذه الأصول العجيبة التي لازمها ولابد أن يؤمنوا ببعض الكتاب ويكفروا ببعض، لا يستقيم طرد قواعدهم العقلية انتبه لهذه فهي مُهمة: لا يستقيم طرد قواعدهم العقلية إلا أن يؤمنوا بأن يؤمنوا ببعض الكتاب ويكفروا ببعض، هم يريدون أن يحافظوا على شيء من الشريعة لكنهم يقولون: لا نستطيع ذلك إلا بأن ننفي بعضًا آخر.

وهذا من المشكلات الكُبرى التي وقع فيها أهل البدع، وسلَّم الله منها أهل السنة والجماعة هم فقط، الوحيدون من فِرق هذه الأمة الذين آمنوا بالكتاب كلِّه، ودخلوا في السِّلم كافة، أهل السنة والجماعة وحدهم، جمعوا بين النصوص وألَّفوا بينها، وبالتالي: آمنوا بكل شيء في باب القدر أثبتوا أن الله عز وجل هو الذي علم وهو الذي كتب، وهو الذي شاء، وهو الذي خلق كل شيء من الأمور الحسنة والأمور القبيحة، ومع ذلك فالله عز وجل له حكمةٌ بالغة، ومع ذلك فالله عز وجل مُنزه عن الظلم سبحانه وتعالى.

وهكذا قل في باب الصفات أرادوا تنزيه الله عز وجل فارتكبوا في سبيل ذلك نفي الصفات، نعم آمنوا ببعض الكتاب لكنهم مع الأسف كفروا ببعض، هذا لازم حالهم آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض، ما نستطيع لا يمكن هكذا يقولون: أن ننزه الله عز وجل إلا بأن نرتكب هذه المفسدة وهي أننا ننفي بعض ما ثبت لله عز وجل.

جاء أهل السنة والجماعة والحمد لله رب العالمين، فأثبتوا لله عز وجل ما ثبت له من الأسماء الحسنى، والصفات العلى، وفي مقابل هذا نزهوه عن ما لا يليق به تبارك وتعالى، ولم يكن ثمة تعارض.

إذن العقل والنقل مترافقان متوافقان.

والله أعلم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول، وأن العلم بالصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوثه، وإثبات حدوثه لا يمكن إلا بحدوث الأجسام، وحدوثها يُعلم إما بحدوث الصفات، وإما بحدوث الأفعال القائمة بها، فيجعلون نفي أفعال الرب، ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها.

هذه مسألة مُهمة وتستحق الوقوف عندها مليًا، المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما مر بنا بيّن أن الذي نهجه أهل الكلام تأصيلهم أصولًا زعموا أنَّ تصديق السمع لا يكون إلا بها، لا يُعلم صحة السمع إلا من خلال هذه الأصول، وأورد لنا أصلًا ذكرناه البارحة وهو: التحسين والتقبيح العقليين، وذكرت أن هذا مما اعتمده وقرره المعتزلة، وبنوا عليه أو كان من ثمرات هذا الأصل الذين قالوا: لا يُعلم صحة السمع إلا به؛ لأن الصانع يحسن به أن يُقيم الأدلة والشواهد على وجوده وربوبيته وألوهيته، إذًا لابد من إرسال الرسل.

وكان من ثمرات ذلك أن وصلوا إلى تكذيب القدر، لما اعتمدوا هذا الأصل، وقالوا: لا صحة للخبر إلا من طريق هذا الأصل كان من ثمرات ذلك أن كذبوا بالقدر.

أتى الآن إلى أمرٍ آخر: هو أعظم من سابقه أكثر اشتهارًا وأسوأ آثارًا ألا وهو ما يزعمونه من دليل الأعراض أو دليل حدوث الأعراض والحوادث إلى ما سأبينه إن شاء الله سبحانه وتعالى.

قال: (وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول) يعني: أن العلم بحدوث العالم هذا أو دليل حدوث العالم من هذه الأصول التي يُعلم صحة السمع بها، إذًا هذا أصلٍ ثانٍ، وهو حدوث العالم إذا ثبت حدوث العالم وقِدم الصانع فإن هذا ينبني عليه صحة السمع، وهذا الدليل من المباحث الكبيرة والعظيمة، والتي غلا فيها المتكلمون غلوًا عظيمًا، وقبل أن أُبينه لك أُنبهك على مُقدمة أربع:

أولًا: أن تسميةَ هذا الأصل وإن شئت فقل: الدليل مختلف فيها: بعضهم يُسميها طريقة

الأعراض، بعضهم يُسميه دليل الأعراض، وبعضهم يُسميه دليل الأعراض والحوادث، وبعضهم يسميه حدوث الأعراض، أو حلول الأعراض، بتسميات مختلفة.

وأيضًا هم مُختلفون في تقريره اختلافًا كثيرًا، وذلك أن تقرير الفلاسفة يختلف بعض الشيء عن تقرير الجهمية، وتقرير الجهمية يختلف بعض الشيء عن تقرير المعتزلة، وتقرير المعتزلة يختلف بعض الشيء عن تقرير الأشاعرة، بل بعض أئمتهم في المذهب نفسه يختلف تقريره لهذا الدليل عن الآخر، لكن في الجملة الصبغة واحدة.

المقدمة الثانية: أن هذا الدليل أصله فلسفي يعني الأصل في استقائه الفلاسفة هم الذين نصوا عليه كما بين هذا أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه «رسالةٌ إلى أهل الثغر»، وكذلك الخطابي في كتابه «الغُنية» وأبو الحسن نفسه قد اعتمده واستدل به في رسالته «اللمع» وفي «رسالته استحسان الخوض في علم الكلام»، لكنه عاد بعد ذلك فذمه كما في كتابه «رسالة إلى أهل الثغر».

وعلى كل حال: هذا الدليل قد اعتمده جميع المتكلمين.

المُقدمة الثالثة: أن هذا الدليل في الأصل أُريد به إثبات الربوبية، لكنه لزم عنه لوازم، وترتبت عليه ثمرات، تعلقت بصفات الله سبحانه وتعالى، فإن من ثمرات هذا الدليل، وتقريره واعتماده: أن نفى الجهميةُ والمعتزلة جميع صفات الله سبحانه وتعالى، وزاد الجهمية نفي أسماء الله عز وجل، والكُلابية وأتباعهم نفوا من خلاله الصفات الفعلية لله سبحانه وتعالى إلى أشياء أخرى فقول جهمٍ وأتباعه مثلًا: بفناء الجنة والنار كان مُبنيًا على هذا الأصل، إلى غير ذلك من هذه الآثار التي ترتبت على هذا الدليل.

المُقدمة الرابعة: أن المتكلمين قد غلوا في هذا الدليل، وهذا الأصل غلوًا عظيمًا جدًا، حتى إنَّ الرازي قد نص على أن هذه الطريق طريق الأعراض هذه هي الطريقة المعتمدة في إثبات حدوث العالم وقِدم الصانع، يريدون بالصانع الإخبار عن الله سبحانه وتعالى، وكذلك نص على هذه الجملة قريب منها عبد الجبار المعتزلي في أصوله وجاء أيضًا في شرح أصوله، وغلو أكثر من ذلك حتى إن بعض هؤلاء وهذا نص عليه الماتريدي في «كتاب التوحيد» أنها

الطريق الوحيدة في إثبات قِدم الصانع وحدوث العالم.

وشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ نقل عنهم في المجلد الثاني من «منهاج السنة» أن هذا الدليل عندهم لو سقط لانسد طريق إثبات حدوث العالم وقِدم الصانع، بل بلغ من غلوهم أن جعلوا اعتقاد هذا الدليل ومضمونه شرطًا في صحة الإسلام، فمن لم يكن إيمانه منبنيًا على ذلك فلا إسلام له، وأنت إذا نظرت في كلامهم وقرأت في كتبهم أن أول واجبٍ على المكلف النظر يريدون به النظر في هذا الدليل، وهو دليل الأعراض والحوادث، بل بلغ من غلو بعضهم في ذلك أنهم اشترطوا في دخول الكافر للإسلام أن ينطق بهذا الدليل، كما ينطق بالشهادتين، بل من الغلو العجيب أيضًا عندهم أن بعضهم اشترط أن يستحضر الإنسان هذا الدليل عند إرادة تكبيره للصلاة، وسيتضح لك ترتيب هذا الدليل إن شاء الله، وهذا موضوع مُعقد تحتاج أن تنتظر يعني وقتًا قبل أن تُكبر لأجل أن تستحضر هذا الدليل، فانظر إلى هذا الغلو وهذا الانحراف الكبير الذي وقع فيه هؤلاء فسدوا الطُّرق التي يُعرف بها وجود الله عز وجل، وأنه المنزه عن الحدوث، وأنه الأول الذي ليس قبله شيء، كل الطُّرق التي دلت على ذلك مسدودة إلا هذا الطريق، وهذا من العجائب عند هؤلاء.

أما هذا الدليل فإن الكلام فيه يحتاج إلى درسٍ خاص لنفصل الكلام فيه، لكنني سأذكره لك على رسم الإيجاز بحسب ما يُناسب الوقت.

عندنا غاية أو قضية يُراد إثباتها: وهي وجود الصانع وقدمه، يعني: خالق هذا الكون كونه موجودًا، وكونه قديمًا لا مُحدثًا، هذه هي الغاية، هذه هي القضية التي نريد إثباها وهي: وجود الصانع وقِدمه؛ لأنه بهذا نرد على الدهرية والملاحدة الذين يُنكرون وجود الله سبحانه وتعالى.

إذًا لابد أن نثبت وجوده وقِدمه.

وجود الصانع وقِدمه له دليل: عندنا قضية وعليها الدليل، الدليل: حدوث العالم، هناك دليل للدليل نحتاج أن نثبت هذا الدليل بدليل، الدليل على حدوث العالم: حدوث الأجسام عندنا قضية عليها دليل وعلى الدليل دليل، وعندنا دليلٌ على دليل الدليل حتى نثبت هذا

الدليل الذي يُثبت الدليل على قِدم الصانع نحتج إلى دليل هذا الدليل يتفرع إلى ثلاثة أدلة:

الأول: دليل الأعراض الذي نحن بصدده.

الثاني: دليل التركيب.

الثالث: دليل الاختصاص.

هذه هي أشهر الأدلة التي تُثبت حدوث الأجسام، ولماذا نُريد أن نثبت حدوث الأجسام، لنثبت حدوث العالم، ولماذا نريد أن نثبت حدوث العالم؟ لنثبت وجود الصانع وقِدمه.

كيف كان حدوث العالم دليلًا على قِدم الصانع ووجوده؟

قالوا: المسألة مبنية على مُسلمة ضرورية، وهي: أن كل حادثٍ فلابد له من مُحدث إذا كان العالَمُ مُحدثًا، إذًا لابد له من مُحدث، فأثبتنا وجود الصانع.

أمرٌ آخر: لابد أن يكون هذا الصانع قديمًا منعًا للتسلسل، فالتسلسل في الفاعلين في المؤثرين ممتنعٌ عقلًا باتفاق العُقلاء، فمنعًا للتسلسل لابد أن يكون المُحدِث قديمًا، لأنه لو كان الذي أحدث العالم مُحدَثًا لاحتاج إلى مُحدِثٍ وهلم جرا إلى ما لا نهاية، وهذا مُستحيل، لو كان الأمر كذلك وتسلسلنا ما وُجِدَ العالم، لأن كل مؤثرٍ سيحتاج إلى مؤثرٍ فوقه، وهكذا فلن يكون هناك أثر.

إذًا منعًا للتسلسل لابد أن يكون المُحدِث قديمًا فثبت بحدوث العالم المطلوب وهو: وجود الصانع وقِدمه.

كيف نُثبت أن العالم مُحدثٌ؟ قالوا: نثبته إذا أثبتنا أن الأجسام مُحدثة لماذا؟ لأن العالم مكونٌ من أجسام، فإذا كانت الأجسامُ مُحدَثةً كان العالم مُحدثًا، لأن المُحدَث لا يقوم إلا بمحدِثٍ، المُحدث لا يقوم بقديم، إذا كان العالم مكون من أجسام كثيرة وهي مُحدثة، إذًا لابد أن يكون العالَمُ مُحدثًا، المُحدث لا يقوم إلا بمحدث لا يوجد إلا في مُحدثٍ، فثبت بحدوث الأجسام أن العالم مُحدث.

نحتاج الآن إلى أن نثبت حدوث الأجسام، كيف نثبت حدوث الأجسام؟

عندنا ثلاث طُرق:

دليل الأعراض: وسنتكلم عنه بعد قليل.

دليل التركيب: قالوا: باختصار -طبعًا هو مر بنا سابقًا، لكن أُعيده على سبيل الإيجاز-.

كل جسمٍ فهو مُركب.

وكل مركبٍ فهو مُحدث.

النتيجة كل جسمٍ فهو مُحدث، -احذف الحد الأوسط-.

أعيد: كل جسم مُركب، وكل مُركب مُحدث، لأن التركيب قلنا يحتاج إلى مُركِّب، والمركَّب لا يمكن أن يكون قديمًا - كما شرحناه سابقًا-، إذًا كل جسم مُركب، كل مُركَّبٍ مُحدث النتيجة: كل جسمٍ مُحدث أثبتنا الآن أن الجسم حادث بطريق التركيب.

عندنا دليل الاختصاص، قالوا: كل جسمٍ مُختص بقدر بهيئة بصورة بطول بعرض إلى آخره، لابد له من شيء يختص به، وكل مُختص مُحدث النتيجة: كل جسمٍ مُحدَث.

انتهينا من الدليل الثالث.

نأتي إلى الدليل الأول وهو الأهم وهو العُمدة وهو الأصل: والدليلان الأخران يعني دونه في الأهمية والاحتفاء.

هذا الدليل ينبني على إثبات وجود الأعراض، طبعًا هنا وقفة ما هي الأعراض؟

الأعراض عند الجهمية والمعتزلة كل الصفات، لأنها تعرض وتزول وتعرض وتتغير، فأدخلوا في كلمة (**الأعراض**) كل الصفات فكان من نتيجة ذلك كما سيأتي نفي الصفات.

الأشاعرة ما أدخلوا كل الصفات؛ لأنهم يثبتون بعض الصفات، فقالوا: ليس كلُّ الصفات تُسمى أعراضًا، لكنهم أدخلوا في كلمة الأعراض الصفات الفعلية، فنفوا بنتيجة هذا بعض الصفات لا كلَّها.

الأعراض موجودة قالوا: ودليل هذا الحس والمشاهدة فهي قضية مُقدمة ضرورية: أن الأعراض موجودة، نحن نرى الشيء يتحرك بعد أن كان ساكنًا، ويسكن بعد أن كان مُتحركًا، إذًا هذا دليل على أن الأعراض موجودة. هذه مُقدمة.

مُقدمة ثانية: الأعراض حادثة؛ لأن الأعراض تنعدم، وما ينعدم لا يكون قديمًا، قلت: أنه

يكون هناك حركة ثم تنتهي الحركة يحصل سكون، لو كانت هذه الحركة قديمة لما كان في الأول ساكنًا، ولما صار ساكنًا.

إذا العدم لا يلحق القديم، القديم لا يدركه العدم، والأشياء إما قديمة أو مُحدثة، إذًا لابد أن تكون الأعراض مُحدثة.

إذًا عندنا وجود الأعراض، عندنا حدوث الأعراض.

عندنا بعد ذلك وجود الأجسام، وهذه ضرورية نحن نُدركها بالحس.

وعندنا حدوث الأجسام، قالوا: إن الأجسام لا تنفك عن الأعراض، وما لا ينفك عن الحادث فهو حادث، الأجسام لا تنفك عن الأعراض عن حركة عن اجتماع وافتراق عن سكون عن لون، عن رائحة، عن عن إلى آخره، وبالتالي: فما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، لأننا قلنا: الأجسام لا تنفك عن الأعراض، وعليه فما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، فثبت عندنا أن الأجسام حادثة، كل هذا عليك أن تتذكره قبل أن تُحرم بالصلاة.

طبعًا أنا أوجز لك سطرًا من كتاب، الموضوع أطول من هذا وأعمق من هذا بكثير.

ثبت عندنا الآن أن الأجسام حادثة بحدوث الأعراض أو حلول الأعراض فيها، وبالتالي العالَم كله من هذه الأجسام، والأجسام لا تقوم إلا بهذا العالم، والحادث لا يقوم إلا بمثله لا يقوم بقديم، فثبت بهذا وجود الصانع وقِدم الصانع.

استصدموا هنا بمشكلة استظهر عليهم الفلاسفة الذين يُنكرون وجود الصانع، فقالوا: إذًا على هذا: لا يُمكن إثبات وجود الله سبحانه وتعالى ولا قِدمه لو صح دليلكم؛ لأن النصوص قد دلت على قيام الصفات بالصانع، فلو أثبتم قيام الصفات به، لكان حادثًا لا قديمًا، والدُّنيا كلها قائمة عندكم في هذا الدليل على إثبات حدوث العالم لأجل إرادة إثبات قِدمه.

هنا وقفوا مع أنفسهم وقفة قالوا: فِعلًا نحن لو أثبتنا الصفات لانتقض علينا دليل إثبات الصانع وقِدمه.

إذًا ماذا نصنع؟ ما عندنا وسيلة إلا نفي الصفات، فالتزموا نفي الصفات حتى يسلم

الدليل الذي رأوا أنه لا سبيل إلى إثبات وجود الله سبحانه وتعالى وتنزيهه عن الحدوث إلا به، قالوا: خلاص ننفي الصفات عن الله سبحانه وتعالى، وهذا الذي سلكه هؤلاء المتكلمون والتزمه بعضهم في نفي الصفات الفعلية، كون الله عز وجل يستوي وكونه يأتي، وكونه ينزل إلى آخر ما جاء في ذلك كونه يُحب، أو كونه يُبغض، أو كونه يغضب إلى آخره.

إذن من هنا تفهم لماذا المتكلمون حريصون جدًا على نفي الصفات عن الله سبحانه وتعالى، من هنا أُتوا، هذا هو السر الذي لأجله تجد هذا الاجتهاد العظيم في نفي صفات الله سبحانه وتعالى كل ذلك حتى يسلم هذا الدليل العظيم الذي هو أصل الإيمان، ما ينبني إيمان إلا عليه، لو سقط سقط الإيمان.

إذن اتضح لنا هذا الأصل الذي قال المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيه: (**وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول**) من الأصول التي لا يُمكن إثبات صحة السمع إلا بها، كيف نثبت صحة النبوة والرسالة والقرآن، ومُنزل ذلك ما ثبت، يعني أولًا: نثبت وجود الله عز وجل وقِدمه، ثم يترتب على هذا صحة النبوة والرسالة وما جاء في الوحي إلى آخره.

هذا الدليل على كل حال: الكلام فيه كثير، أولًا: ينبغي أن تعلم أن المُقدمات التي قام الدليل عليها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

منها مُقدمات صحيحة.

ومنها: مُقدمات فيها إجمال يعني كلامٌ يحتمل الحق والباطل.

وهناك قسمٌ ثالث وهو مُقدمات باطلة غير صحيحة، والكلام في هذه المُقدمات يحتاج إلى تفصيل كثير.

الأمر الثاني: أن هذا الدليل بدعةٌ في أديان الرسل جميعًا، فإننا نجزم أن أنبياء الله عز وجل ورُسله صلوات الله وسلامه عليهم ما سلكوا هذه الطريق البتة في دعوة أُممهم، ولا في إقامة الحجة على أعدائهم، لم يُمكن قط، ولا يمكن قط أن يثبت أحدًا أن نبيًا من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام جاء إلى قومه فقرر لهم الإيمان والتوحيد من خلال هذه الطريق، وهذا نبي الله ورسوله وهو سيد الرسل وإمامهم صلوات الله وسلامه عليهم، هل جاء عنه في حديثٍ

واحد ولو بإسنادٍ موضوع أنه قرر هذا الكلام الذي قرروه، وهي المسألة العُظمى عندهم، هل تجدون هذا؟ والله ما كان. أفرأيت رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان مُقصرًا في بيان الحق ودعوة الناس.

ثم أمرٌ ثالث: هذا الدليل بدعةٌ من جهة مخالفته لإجماع السلف الصالح، فما تفوه بشيءٍ منه ولا بمقدمة واحدةٍ منه أحدٌ من السلف الصالح: من الصحابة، والتابعين، وأتباعهم، وأئمة الهُدى، ولا يُمكن هؤلاء قط أن يثبتوا كلمةً واحدة عنهم في ذلك، أفرأيت إيمانهم كان مُبنيًا على لا شيء، كان إيمانهم بناءً على هذا إيمانًا غير راسخ ولا صحيح.

ثم يُقال لهم رابعًا: أفرأيتم إيمان أهل المشرق والمغرب الناس قد دخلوا قبل ألفٍ وأربعمائة عام في دين الله أفواجًا، الآلاف المؤلفة لا تزال تدخل بحمد الله، مَن مِن هؤلاء من بنى إيمانه إلا على هذا الدليل، مع أنهم يؤمنون بالله عز وجل حقًا، ويُصدقون برسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صِدقًا، وعندهم استعداد أن يبذلوا أرواحهم ومُهجهم وأموالهم في سبيل الله عز وجل إيمان صادق، كيف تزعمون بعد ذلك إن صحة السمع بل صحة الإيمان والدين لا يمكن أن تكون إلا بناءً على هذا الدليل، أنتم تكذبون في هذا الخبر، هم الآن يُخبرون، لا يُمكن أن يُعلم أو تُعلم صحة السمع إلا بهذا الدليل، طيب هؤلاء المؤمنون في القديم والحديث في المشرق والمغرب ما أحد منهم فيما نعلم انبنى إيمانه على هذا الدليل، وهذا ما يعترف به كثيرٌ من أساطينهم، ومنهم أبو الحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما في ((رسالته إلى أهل الثغر))، هل كان إيمان هؤلاء مشغوشًا غير صحيح، أو ما هو الأمر بالضبط؟!

الأمر الخامس: أن هذا الدليل لزمته لوازم باطلة، واللازم الباطل دليلٌ على بطلان الملزوم، ومن ذلك أنه كما ذكرت لك التزم لأجله جهمٌ وأتباعه بفناء الجنة والنار، والتزم بعض المعتزلة أبو الهُذيل العلّاف بفناء حركات أهل الجنة والنار، إلى غير ذلك من اللوازم، ومن أعظمها نفي صفات الله سبحانه وتعالى، وهذا من أعظم اللوازم الباطلة التي تدل على بُطلان هذا الدليل.

إذن الخلاصة: أن هذا الذي سلكوا دليل فيه لوازم باطلة، ويشتمل على أشياء باطلة،

إضافةً إلى صعوبته ووعورته ودِقة مسالكه وكثرة الاختلاف في مُقدماته، هل يبنى الإيمان على مثل ذلك؟ ثم هذا مُخالفٌ لطريقة القرآن، طريقة القرآن الاستدلال بحدوث الأجسام، وليس الاستدلال على حدوث الأجسام، انتبه هناك فرق:

طريقة القرآن: الاستدلال بحدوث الأجسام: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[الطور:٣٥]، ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾[الذاريات:٢١].

كون الأجسام حادثة هذا أمرٌ لا يحتاج إلى دليل؛ لأنه معلوم بالحس، لكن الاستدلال بالأجسام الاستدلال بالمخلوق على خالقه هو الذي سلكه القرآن، وهو المسلك المعقول، والمقبول، والصحيح أن تستدل بالمخلوق على خالقه، بالمحدث على مُحدثه، بالمصنوع على صانعه، أما القوم فاشتغلوا بشيءٍ أرهقوا فيه أنفسهم جدًا، وهو: أنهم أرادوا الاستدلال على حدوث الأجسام، وهذا أمرٌ لا يحتاج إلى مثل ذلك الأجسام يُرى ويُشاهد أنها توجد بعد أن لم تكن، هذا الذي يُقرر الدليل نفسه يكفي أن ينظر في نفسه هو نفسه قبل سنوات قبل ولادته كان موجودًا، ثم وجِد إذًا هو قديم وإلا مُحدث؟ مُحدث انتهى.

فطريقة القرآن كما ذكرت لك هي: الاستدلال بحدوث الأجسام، وليس الاستدلال على حدوث الأجسام، وهي طريقةٌ أخصر، وأوضح، فتوصل إلى المطلوب بسهولة ويُسر.

على كل حال: البحث في هذا الموضوع طويلٌ جدًّا، لكن يكفيني من ذلك هذه الإلماعة.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وطائفةٌ تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول) أي أصول؟ التي لا يُعلم، انظر قبل قليل قال: (وكثيرٌ من أهل الكلام يُسمي هذه الأصول العقليةَ الاعتقادية أنها لا تُعلم إلا بالعقل فقط) إلى أن قال: (وخبر الصادق الذي هو النبي لا يُعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل).

إذًا هو يقول: من تلك الأصول دليل حدوث العالم بإثبات حدوث الأجسام، وأن العلم بالصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوثه، الضمير يعود على العالَم، حدوثه يعني: حدوث العالَم، وقال بعد ذلك: (**وإثبات حدوثه لا يمكن إلا بعد حدوث الأجسام**) طبعًا شيخ الإسلام هنا ركَّز هنا على دليل الأعراض، وما أشار إلى التركيب والاختصاص، وإن كان أشار إليه

سابقًا.

قال: (**وحدوثها يُعلم إما بحدوث الصفات**) والصفات كما قلنا: هي جميعًا الأعراض عند الجهمية والمعتزلة، وإما بحدوث الأعمال القائمة بها كالصفات الفعلية عند الأشاعرة والماتريدية فيجعلون نفي أفعال الرب ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها.

يا لله العجب!! لا يمكن أن يثبتوا وجود الله وقِدمه إلا بنفي صفات الله عز وجل، أرأيت ما ذكرته لك سابقًا في الدرس الماضي: أن القوم مسلكهم هو: لا يمكن أن نؤمن ببعض الكتاب إلا بتكذيب بعض، لا يمكن أن نقيم شيئًا من الدين إلا بهدم آخر.

أما أهل السنة والجماعة، والفضل والمنة لله: فإنهم جمعوا بين النصوص وآلفوا بينها فكانت النتيجة أن آمنوا بالكتاب كله.



قال المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

> ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم، لظنهم أن العقل عارض السمع -وهو أصله- فيجب تقديمه عليه، والسمع إما أن يؤوَّل، وإما أن يُفوَّض.

هذه أيضًا قطعة تُشير إلى شيءٍ كبيرٍ وراءها.

المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ يُشير هاهنا إلى القانون الكُلي عند المتكلمين، وهو: تقديم العقل على النقل حال التعارض، هذا يُطلقون عليه القانون الكُلي.

وهذه المسألة تستحق أن نقف عندها أيضًا بعض الوقوف لأهميتها، وأظن أنني أشرت إليها في دروس سابقة، لكن المكرر أحلى.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم).

يعني القوم يقولون: قولنا هو ما وافق العقل، والعقلُ هو ما وافق قولنا، الشيء الذي يتكلمون به هو: العقل، والعقل هو الشيء الذي يتكلمون به، وبالتالي متى ما عورضوا في قولهم بدليلٍ نقلي، فالنتيجة أنهم يقولون: هاهنا تعارض نقلٌ مع عقل، والواجب تقديم العقلِ واطراح النقل؛ لأن العقلَ أصل النقل، فالقدح في العقلِ قدحٌ في أصل النقل، فيسقط بذلك النقل والعقل، إذًا لابد من تقديم العقل.

انتبه هنا إلى هذه المسألة المهمة: عندنا ثلاثة أشياء انتبه لها:

عندنا **قضية**، وعندنا **حُكم**، وعندنا **دليل**.

القضية هي: تعارض العقل والنقل.

الحُكم هو: تقديم العقل على النقل.

الدليل: لأن العقلَ أصل النقل.

هذا الموضوع موضوع واسع وطويل، والقوم قد أخطأوا في هذه الأمور الثلاثة جميعًا:

أولًا: افترضوا قضية مستحيلة، قالوا: بإمكان شيء وهو تعارض العقل والنقل، وهذا في أصله فاسد، لا يمكن البتة أن يكون هناك ثمة تعارض بين عقلٍ ونقل.

إذًا ما هنا قضية أصلًا، لا يمكن أن يكون هناك تعارضٌ بين عقل ونقل، وأي توهمٍ لذلك فمرجعه كما ذكرنا سابقا إلى واحدٍ من ثلاثة أشياء، وارجعوا إليها.

إذً ما ثمة تعارض، وهم يفترضون أمرًا موهومًا توهموه، وإلا فلا حقيقة تحته.

الحكم الذي تمخضت عقولهم عنه هو: يجب أن نُقدم العقل على النقل سبحان الله العظيم! الإيمان يا إخوتاه، إنما يُبنى على تصديق الأخبار، والعمل بالأحكام، هذا هو الدين، وإلا فما هو الدين فما هو الإسلام، ما هو الإيمان، أليس هو هذا معنى أن تكون مسلمًا ومؤمنًا أن تتلقى الأخبار بالتصديق، وأن تتلقى الأوامر والنواهي بالإذعان، فلما تأتي فتقول لي: الحكم هو أن أُقدم العقل على النقل، أي قيمة في إيمانك بعد ذلك؟!

دعني أبحث معك أولًا: حينما تقول لي: إنك العقل على النقل، هل أنت تتكلم عن نقل نبيٍ تؤمن بنبوته وهو محمد بن عبد الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، إذا كان كذلك فإيمانك به يقتضي ولابد أن تكون مُصدقًا لكل ما يخرج من شفتيه صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، فإنه لا يخرج من شفتيه إلا حق: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[النجم:٤].

عجيبٌ هذا الأمر حينما يقولون: ويُسطرون ويكتبون في أصول كتبهم، إنه يجب تقديم العقل على النقل أنت عن أي شيء تتكلم القضية إيمانيةٌ قبل أن تكون قضيةً جدلية.

ثم أسألك سؤالًا: هل هذا النقل قوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، أو ليس قوله؟ دعنا نبدأ من هنا: هذا الذي تقول: يجب أن أُقدم العقلي عليه؟ أشيء قاله أو لم يقله؟ هل هناك جواب ثالث، أو احتمال ثالث: هذا الذي تقول: يجب أن نُقدم النقل عليه أكلامٌ تكلم به أو لا؟

إن قلت: لا ، هو لم يتكلم به، إنما يُظن أو يتوهم به أنه تكلم به وإلا فهو ليس كلامه، فإننا نقول: إذًا سقط الموضوع من أصله؛ لأن التعارض لا يثبت أو لا يكون إلا بين ثابتين، أما موجود وغير موجود، لا يتعارضان، إذًا أنت تقول: أنتم تذكرون أشياء تنسبونها إلى رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وهي غير صحيحة ما تكلم بها، إذًا أقول: ليست المسألة هاهنا تعارض عقلٍ ونقل، بل المسألة تثبت من نقل، وحينها نقول: المرجع في ذلك يا معشر المتكلمين ليس إليكم، لأنكم باعترافكم أهل بضاعة مزجاة في السنة والحديث، نرجع إلى أهل

الاختصاص، لا يمكن أن نأتي لمسألة نحوية أو صرفية نرجع فيها إلى حدادين، أو نجارين نقول: أفتونا فيها، هذا شيء غير مقبول، إذًا كون هذا كلامه أو لا، هذه مسألة نرجع فيها إلى أهل الاختصاص ليس أنتم، أنتم ضعفاء في الحديث باعترافهم أنفسهم ما عندهم شيء في الحديث، فإن قالوا: لا، هذا كلامٌ تكلم به، لكنني مضطر إلى أن أُقدم العقل عليه، تدري أن كلامه هذا أولًا: هو نقض لإيمانه، فإن من رد على رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ حديثًا أستغفر الله كلمة أستغفر الله حرفًا، فهو كافرٌ بالإجماع من قال رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ:كذب في هذه أو أخبر بخلاف الحق،فإنه بالإجماع المعلوم بالضرورة من دين الله عز وجل كفر.

ثم هو قد خالف العقل هو نفسه خالف العقل تدري لماذا؟ هم يقولون: يجب أن نُقدم العقل على النقل، لأن العقل أصل النقل، فلو طرحنا العقل لطرحنا أصل النقل فيسقط العقل وبالتالي يسقط النقل، لأن إذا كان هذا الأساس متى ما سقط الأساس سقط ما بُني عليه فالنقل سيسقط تدري هذا الكلام معناه حينما يقولون: نُقدم العقل على النقل؟ لا تصدقه صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، لأن تصديقه يؤدي إلى عدم تصديقه.

انتبه! أُعيد: حينما يقولون: نُقدم العقل على النقل كأنهم يقولون: لا تصدق الرسول صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في هذا الكلام؛ لأن تصديقه يؤدي إلى عدم تصديقه، وهل هذا يقوله عاقل؟ والله لا يقوله عاقل.

فإن قالوا: نحن نقول: إنه قد قاله، ولكنه فُهم على غير وجهه، ولذا نسلك فيه مسلك التأويل أو التفويض.

نقول: الأمر عندكم ليس كذلك، لأنه لو كان الأمر كذلك لما قلتم: قد تعارض عقلٌ ونقل، لو كانت القضية من الأساس عندكم أن النقل هو ما أولتم إليه المعنى الذي أولتم إليه لما كان هناك تعارض، لكنكم تثبتون التعارض، لأنكم تعلمون أن القضية فيها تعارضٌ فعلًا، وأن القول بالتأويل، أو التفويض إنما هو مهرب ومخرَج لا غير، وإلا فالأصل عندكم أن التعارض حاصل، كوننا نثبت لله عز وجل صفة كذا وكذا، هذا يتعارض مع الدليل العقلي القطعي الذي دل على حدوث العالم كما ذكرناه قبل قليل، إذًا ما بقي عندنا إلا أن

ننفي هذه الصفات عن الله سبحانه وتعالى.

كيف نصنع؟ نخرج بمهرَب ومخرَج وهو أن نؤول أو نفوض.

ثم هذا كله في قولهم: نُقدم العقل على النقل. ما هو الدليل عندكم؟ قالوا: لأن العقلَ أصلٌ النقل، فإذا سقط سقط النقلُ. نقول: هذه دعوى مردودة، لأن القوم يقولون: نحن ما ثبت عندنا النقل إلا من طريق العقل، وبالمناسبة ما العقل هنا؟ كل كلامهم في العقل في هذه المسألة هل يدور على الغريزة؟ لا، هل العلوم الضرورية؟ لا، إنما على شيء زعموه دليلًا نظريًا عقليًا وهو دليل حدوث العالم، كل كلامهم في العقل ترى يرجع إلى دليل حدوث العالم، فنسألهم المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها، هل انبنى إيمانهم وتصديقهم بالخبر، بالنقل، بالسمع على هذا الدليل وهو دليل حدوث الأجسام؟ لا.

ثم سلمنا جدلًا أن كلامهم صحيح: هل هذا هو الدليل الوحيد الذي يُعرف به وجود الصانع وقِدمه؟ نحن عندنا أشياء: أدلة الحس والمعجزات، وإجابة الدعوات، والفطرة، والإخبار بالمغيبات، وأشياء كثيرة والعقل جزء.

وقد مر بنا سابقًا قاعدة: وهي عدمُ الدليل ليس عدمًا للمدلول؛ لأنَّه قد يثبتُ بدليلٍ آخر ليست المسألة كما تصورتم فليسقط العقل.

ثم العقل حينما تهولون على الناس العقلُ هو ليس العقل، وليس كل العلوم العقلية، العلوم العقلية كثيرة جدًا، حتى الرياضيات والفيزياء، هذه كلها علوم عقلية، وعندهم الطبيعيات داخلة في العلوم العقلية، أشياء كثيرة، هل كلها انبنى العلم بالله سبحانه وتعالى عليه، فكيف تقولون: العقل! إنما هو نقطة من بحر العلوم العقلية، فلماذا هذا التهويل حتى تقولوا: العقلُ أصل النقل، ما هو بصحيح، أشياء كثيرة في العقل لا علاقة لها أصلًا بإثبات وجود الله أو صحة السمع، إنما هو فقط شيء واحد وهو كما تزعمون دليل حدوث الأجسام، وهذا إذا قارنته بالعلوم العقلية وجدته كلا شيء، فكيف تهولون هذا التهويل فتقولون: العقلُ أصل النقل، فإذا سقط سقط النقل.

أخيراً: إن العقلَ إذا كان قد هدى وأرشدَ إلى صحة النقل وصحة نبوة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

فإنه بعد ذلك ينبغي عليه أن يُسلِّم للنقل.

قلت لكم: ما ذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بعض كُتبه قال: «العقل متولٍ ثم ولَّى الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعزل نفسه» حاكم يحكم، فلما جاء رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سلمه مقاليد الأمور، ثم أصبح تابعًا له.

والمثال في هذا ذكرته لكم سابقًا: مثال المفتي مع العامي، أو الطبيب مع العامي.

هذا مثال العقل والنقل، الآن لو أن شخصًا دخل بلدةً لا يعرفها، واحتاج إلى طبيب فوجد شخصًا عاميًا فأرشده إلى طبيب قال: ذاك الذي هناك طبيب اذهب إليه، فلما ذهب إليه رجع، فقال: بأي شيء أجابك؟ قال: أجابني بأن الدواء هو كذا وكذا، فقال العامي: لا، هذا كلام غلط لا تأخذ هذا الدواء هذا الدواء لا ينفع خُذ غيره، فإذا قال له لا، كلامك ما أقبله، قال: أنا الأصل في دلالتك على الطبيب، فإذا سقط قولي سقط ثبوت كونه طبيبا، وبالتالي ما جاز لك ولا صح لك أن تأخذ بقوله، قولي هو الأصل في صحة كونه طبيبًا، وبالتالي فإذا سقط قولي سقط قولهم. هذه هي نفسها حجة القوم.

العاقل ماذا يجيب هنا؟ سيقول له: صوابك أولًا: لا يستلزم صوابك ثانيًا، صوابك فيما أخبرتني به أولًا لا يستلزم أن تكون مُصيبًا فيما أخبرتني به ثانيًا، وخطؤك ثانيًا لا يستلزم خطأك أولًا، وكونك تعرف عين الطبيب لا يسلتزم أن تعرف تفاصيل الطب، وردي لقولك الآن لا يلزمني أو لا يُلزمني رد قولك السابق، كذلك الأمر فيما يزعمونه من تعارض عقل ونقل، العقل متولٍ ولَّى الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم عزل نفسه بعد ذلك، بعد ذلك صار واجبًا أن يكون تابعًا للنقل، لا أن يكون حكمًا على النقل، وبالتالي سقط قولهم: بأن العقل يتعارض مع النقل، وإنه يجب أن نُقدم العقل على النقل، لأن العقل أصل النقل هذه كلها خطأ وغير صحيحة

والله أعلم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم، لظنهم أن العقل عارض السمع -وهو أصله- فيجب تقديمه عليه، والسمع إما أن يؤوَّل، وإما أن يُفوَّض.

مضى الكلام عن القاعدة الأصيلة عند المتكلمين وهي: أنهم يقولون: إنه عند التعارض بين العقل والنقل يُقدم العقل، وأما النقل فإنه يُتشاغل على سبيل التبرع بتأويله أو تفويضه.

المهم أنه لا يمكن أن نُعارض دليلًا عقليًا بدليلٍ نقلي، ولهم في الوصول إلى هذه النتيجة مسلكان مشهوران:

المسلك الأول: ما مضى الكلام فيه من أن العقلَ أصلُ النقل، وبالتالي فلا يمُكن أن نُقدم النقل على العقل، لأننا إن قدمنا النقل على العقل كان في هذا القدحَ في العقل، فيسقط بالتالي العقلُ والنقل.

والمسلك الثاني الذي سلكوه أيضًا لا يقل شُهرة واعتمادًا عندهم عن الأول، وهو: أن الدليل العقلي قطعيٌ، وأنَّ الدليل النقلي ظنيٌ، فإذا تعارض دليلٌ عقلي، ودليلٌ نقلي، فقد تعارض حينئذٍ ما هو قطعيٌ مع ما هو ظني، فنُقدم القطعي على الظني، ولهم في دعوى ظنية الأدلة النقلية شُبهة مردودة لا قيمة لها، ولكنَّ الوقت لا يسع في البحث في ذلك الأمر، فنتج من دعواهم القطعية للأدلة العقلية والظنية للأدلة النقلية نتج عن هذا أمران:

الأول: تقديم العقلِ على النقل.

والأمر الثاني: أنَّ الأدلة النقلية لا يُستدل بها في المباحث العقدية، قالوا: لأنَّ المباحث العقدية مباحث قطعية فلا يُستدل عليها إلا بقطعي.

والأدلة النقلية: ظنيةٌ لا قطعية، وبالتالي فإنه لا محل لها ضمن المباحث العقدية، وهذا ما صرح به بعضُ كبار نُظار المتكلمين، ومن ذلك ما نص عليه الرازي في كتابه «نهاية العقول» نصًّا، قدَّم بمقدمة ثم خلص إلى نتيجة قال فيها: (فإنه لا يُستدل في المسائل العلمية بالأدلة النقلية) المسائل العلمية هي المسائل العقدية، لأن البحث فيها في علم وليس في عَمل.

المقصود أنَّه يُصرح صراحةً بأنه لا يجوز أن يُستدل في المباحث العلمية أو قال: الأدلة النقلية لا يجوز التمسك بها، هكذا بهذا الحكم القاطع لا يجوز التمسك بها في المسائل العلمية.

وذكرت لكم سابقًا مقالة الآمدي في كتابه «أبكار الأفكار» حيث نص في الجزء الأول من هذا الكتاب في صحيفة عشرٍ وأربعمائة حينما كان يبحث في مسألة السمع والبصر وثبوتهما لله عز وجل، وذكر أن من أصحابه وأهل مذهبه من استدل على ثبوت السمع والبصر بأدلةٍ نقلية فعاب عليهم ذلك، وقال: إن هذه الأدلة لا خروج لها عن الظن والتخمين، ولا يُستفاد منها العلم واليقين، فالتمسك بها فيما سبيله اليقين ممتنع، ونص على هذه الجملة أيضًا في كتابه «غاية المرام» وهكذا كانت النتيجة عزل وحي رب العالمين عن أن يُفيد اليقين في أهم مباحث الدين. والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾[سبأ:٥٠].

إذن هذا هو مسلك القوم، وهو أنه لا محل ولا موضع للأدلة النقلية في البحث العقدي، ولذلك يقول: (ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم)، ثم قال: (وهم أيضًا عند التحقيق لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على وفق قولهم)، لا فيما يوافق قولهم، ولا فيما يخالف قولهم.

أما فيما يوافق قولهم: لأن هذه الأدلة لا تصلح في المسائل العلمية؛ لأنها ظنية ولذلك لا يُستدل بها، حتى ولو كانت توافق أصولهم، وأقوالهم، فهذه الأدلة لا يُستدل بها أو لا تُذكر عندهم على سبيل الاعتماد والاعتقاد، وإن كانت تُذكر على سبيل الاعتضاد والاستشهاد.

انتبه لهذه القاعدة: الأدلة النقلية عندهم لا تُذكر على سبيل الاعتماد والاعتقاد، وإن كانت قد تُذكر على سبيل الاعتضاد والاستشهاد، كوننا نبني الحُكم في المسألة العلمية على دليلٍ عقلي، ثم نشفعه ونعضده، ونستشهد له بدليلٍ نقلي لا حرج.

أما أن يكون الاعتماد، وأن يُبنى الاعتقاد على آية أو حديث فحاشا وكلا، هكذا يقول القوم- نعوذ بالله من الأهواء-.

ويُمكن أن يُفهم قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ أيضًا حينما قال: (وهم عند التحقيق لا يقبلون الاستدلال

بالكتاب والسنة على وفق قولهم لما تقدم). يُريد أن الشيء الذي ينفونه الحق أنه يُمكن الاستدلال عليه بالدليل العقلي أيضًا، فبناءً على قولهم بالاستدلال بالدليل العقلي فإنهم مُلزمون بقبوله، لكنهم مع الأسف لا يقبلونه.

إذًا قوله هذه الجملة: (وهم عند التحقيق لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على وفق قولهم لما تقدم) يُفهم على أحد أمرين، وكلاهما واقعٌ منهم:

الأول: أنهم لا يستدلون بها أصلًا سواءً وافقت أو خالفت، ولا تُذكر على سبيل الاعتماد والاعتقاد، إنما على سبيل إن ذُكرت على سبيل الاستشهاد والاعتضاد، فالاستدلال إقامة الدلالة لا تكون على دليلٍ نقلي، إنما على دليلٍ عقلي.

والأمر الثاني: أنهم يزعمون أنه إنما نستدل في المسائل العلمية العقدية بالأدلة العقلية، فإذا قال لهم أهل السنة والجماعة: وهذه وهذه وهذه عليها أدلةٌ عقلية، فإنهم يأبون ولا يقبلون، وقد بين هذا المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيما سبق إن كنتم تذكرون: أنَّ كثيرًا مما ينفونه عن الله عز وجل يمكن إثباته أيضًا بدليل العقل فما بالكم لا تطردون دليلكم، ولا تُعملونه في الشيء الذي تنفونه، مع أنه جارٍ على أصولكم، فكانت النتيجة أن المسألة أهواء، لا أقل ولا أكثر.

ومهما يكن من شيء **الحق أن هذا المقام ليس من تقديم العقل على النقل، إنما هو تقديم الهوى على النقل، هذا هو التحقيق**، والمتكلمون في هذا الباب شأنهم شأن غيرهم من جميع أصناف أهل الأهواء، فكلهم متفقون على هذا الأصل: وهو تقديم الهوى على النقل، المتكلمون يقولون: نُقدم العقل أو ما يزعمون أنه عقلٌ على النقل.

وأصحاب الخُرافة والدجَّل يُقدمون الكشف على النقل.

ومتعصبة المذاهب أصحاب التقليد الأعمى يُقدمون قول أئمتهم على النقل.

والتغريبيون يُقدمون مسايرة العصر أو ما يزعمونه مسايرة العصر على النقل، وهلم جرا.

كلٌ له من هذا الإرث نصيب، وهو إرثٌ من إرث إبليس الذي هو أول من عارض برأيه أمر ربه، حينما قال: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[ص:٧٦]، فما انصاع لأمر الله عز وجل، وعارض أمر الله عز وجل برأيه، فكلٌ من هذه الأصناف المنحرفة عن الصراط

المستقيم لها حظٌ من هذا الإرث، نعوذ بالله من الأهواء.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وهؤلاء يضلون من وجوه:

منها ظنهم أن السمع بطريق الخبر تارة، وليس الأمر كذلك، بل القرآن بيّن من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، فتكون هذه المطالب شرعية عقلية.

يبين المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ الخطأ المنهجي الذي وقع فيه هؤلاء المتكلمون، وقد أشار هاهنا إلى أربعة أخطاء:

الخطأ الأول: قال فيه رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (**منها ظنهم أن السمع بطريق الخبر تارة**) ما معنى هذه الكلمة؟ الحقيقة أن هذه الكلمة بهذا السياق مُشكلة، والظاهر -والله أعلم- أن فيها نقصًا وتحريفًا، والمُحقق وفقه الله أشار إلى التحريف في قوله: (تارة) واستظهر أن الأقرب أو قال: لعل الصواب (المجرد) وأنت إذا رجعت إلى ما قبل قليل في الصفحة التي قبل ذلك قال: (وكثيرٌ من أهل الكلام الذي يُسمي هذه الأصول العقلية باعتقاده أنها لا تُعلم إلا بالعقل فقط فإن السمع) يعني عند هؤلاء (هو مجرد إخبار الصادق).

والذي يبدو -والله تَعَالَىٰ أعلم- أن هذه الجملة كما ذكرت لك فيها نقصٌ وفيها تحريف، والذي يبدو والله أعلم أنها: منها ظنهم أن دلالة السمع بطريق الخبر المُجرد.

والذي دعاني إلى ذلك أن الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد ذكر هذه الجملة على الصواب في مواضع أخرى من كتبه: من ذلك ما نص عليه في «درء التعارض» في أوائل الكتاب في المجلد الأول في صحيفة ثمان وعشرين، والجملة نفسها موجودة في «مجموع الفتاوى» نفس هذه القطعة موجودة في «مجموع الفتاوى» في المجلد الثالث في صحيفة ست وتسعين ومائتين، حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فقد غلطوا في ذلك غلطًا عظيمًا، بل ضلوا ضلالًا مُبينًا في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد» انتهى كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وثَمة كلمة مثل هذه أو أوضح أيضًا بهذا المعنى: موجودة في كلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في

«مجموع الفتاوى» في الجزء السادس عشر في صحيفة سبعين وأربعمائة، يرجع إليها طالب العلم إذا شاء.

المقصود أن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ يُريد أن يبين أن من أخطائهم أنهم يظنون ويتوهمون أن دلالة الأدلة السمعية إنما هي دلالةٌ خبريةٌ فحسب. يعني الدليل من الكتاب والسنة إنما يشتمل على خبر، يجب الإيمان به فحسب، والحق أن هذه الأدلة السمعية تشتمل على الأخبار، وتشتمل أيضًا على جملةٍ كثيرةٍ صالحةٍ من الدلائل العقلية أيضًا.

إذًا الدليل السمعي دليل خبري ودليل عقلي أيضًا، كونه خبري؛ لأنه جاء في الخبر، ولأنه اشتمل على أخبار، وهو دليلٌ عقلي؛ لأنه أرشد العقول إلى دلائل صحيحةٍ مقبولةٍ في العقل، وهذا الذي أشار إليه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ حينما قال: (وليس الأمر كذلك بل القرآن بين من الدلائل العقلية التي تُعلم بها المطالب الدينية) ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، فتكون هذه المطالب شرعيةً عقلية.

ويُضاف إلى هذا أن ما جاءت الأدلة السمعية من الدلائل العقلية الحق أنها دلائل خالصة من الكلام الفاسد، بعكس كلام أولئك المتكلمين، أما ما جاء في النصوص التي وصفها المؤلف بأنها مطالب شرعية عقلية لا شك أنها حقٌّ لا باطل فيه، ونور لا ظُلمة فيه، وهُدى لا ضلال فيه، ونجاةٌ لا هلكَة فيه، هذا هو الحق الذي لا شك فيه ويُدركه أهل الإنصاف.



قال المُصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومنها: ظنهم أن الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ لا يُعلم صدقه إلا بالطريق المعنية التي سلكوها، وهم مُخطئون قطعًا في انحصار طريق تصديقه فيما ذكروه، فإن طُرق العلم بصدق الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ كثيرة، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

هذا هو الخطأ الثاني عندهم وهو: كونهم حجَّروا واسعًا حيثُ إنهم حصروا الطريق إلى معرفة صحة السمع أو صدق الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في طريقٍ واحدةٍ لا سواها: وهي ما ذكرناه قبل هذا الدرس من أنهم إنما اعتمدوا على إثبات أو في إثبات صحة السمع على إثبات وجود الصانع وقِدمه بإثبات حدوث العالم، وبينا أن هذه الطريق عندهم الطريق الوحيدة كما في كتاب «التوحيد» للماتريدي، وكما على نص على قريبٍ من هذا غير واحدٍ كالرازي وغيره. وقد ذكرت لك أن شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ نص في المجلد الثاني من ((منهاج السنة)) على أنهم يُقررون أنه لو انسدت هذه الطريق وسقطت لانسدت طريق معرفة الله سبحانه وتعالى إلى هذه الدرجة من الغلو في هذا الدليل.

إذن هم حصروا الدليل على معرفة صدق النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فحسب في دليلٍ واحدٍ فحسب وهو ما سموه بدليل الأعراض، أو ما هو أوسع وهو دليل حدوث الأجسام.

ثم لزم من ذلك اللوازم الباطلة التي تعلمون: ومن ذلك نفي صفات الله سبحانه وتعالى إما جميعًا على قول طائفة، وإما بعضًا على قول طائفةٍ أُخرى.

وعلى كل حال: الأمر كما قال المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إن طُرق العلم بصدق الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ كثيرة، ولا تقتصر على ذاك الدليل العقلي) بل لا تقتصر على العقل أصلًا حينما يقولون: إنَّ العقلَ أصل النقل، ولا سبيل لنا إلى معرفة صِدق السمع وصحة رسالة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ إلا بالعقل، فيكون العقل أصل النقل، وبالتالي يجب تقديم العقل على النقل، هذا الكلام -كما ذكرنا- غير صحيح، فإننا لو تنزلنا معهم وقلنا: فليسقط دليل العقل الذي ذكرتم، أقول هذا على سبيل التنزل فليسقط دليل العقل الذي ذكروا، لو لم يدل دليل

عقلي أصلًا فإن أدلة صحة رسالة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سواه كثيرة، وعدم الدليل المُعين ليس عدمًا للمدلول المعين -كما قد عرفنا هذا فيما مضى- والحق كما ذكرت لكم: أن العقلَ متولٍ ثم ولى الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعزل نفسه، عزل نفسه عن الولاية، وليس أنه عزل نفسه عن النظر والتفكير.

وعلى كل حال: نحن ذكرنا فيما مضى أن العقلَ والنقل متوافقان متعاضدان متناصران، وليس أنهما مُختلفان أو أنه يُمكن أن يكون بينهم اختلاف هذه فرضيةٌ باطلة، إمكانُ حصول تعارضٍ بين عقلٍ ونقل هذا ممتنع مُحال.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومنها: ظنهم أن تلك الطريق التي سلكوها صحيحة، وقد تكون باطلة.

هذا هو الخطأ الثالث: حين أنهم يستدلون بأشياء باطلة إذا عُرضت على أدلة الكتاب والسنة، وإجماع السلف والنظر العقلي الصحيح، بل والفطرة، فإنه يظهر بطلان كثير مما يذكروه.

أهل السنة أهل إنصاف، لا يقولون: إن كل ما يذكره المتكلمون باطل، حاشا وكلا، لكنهم يقولون: إن بعض أو كثيرًا مما يذكره أولئك من الدلائل باطل.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومنها: ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل، ويكونون غالطين في ذلك، فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح وجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات لا من المعقولات، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

قلت: يا رعاك الله قبل قليل: إن إثبات إمكان تعارض العقل والنقل هذا أمرٌ ممتنعٌ مُحال فلا بحث فيه في الأصل، والحق أنه مُعارضةٌ بين الهوى والنقل، هذا كلامٌ صحيح، ثَمة معارضةٌ بين الهوى والنقل، ومن أراد أن يتبع الحق فدونه فإنه في الحق الخالص الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه كتاب الله وسنة رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ، هذا هو الحق الخالص: النور الذي لا ظُلمة فيه، والهُدى الذي لا ضلال فيه، وأما سواه فمن أراده فدونه، ثم ليتحمل مسؤولة ما يكون عليه بعد ذلك.

والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر هاهنا قاعدةً قيمة تستحق أن تُحفظ، وهي أن كل ما عارض الكتاب والسنة هو من المجهولات لا من المعقولات، مع الأسف الشديد القوم يُسمون الأشياء بغير اسمها، يسمون هذه الأهواء التي يُعارضون بها النصوص معقولات، ووالله أنها أبعد ما تكون عن العقول الراجحة الصريحة الصحيحة، إنما هي أشياء يتوهمونها عقليات، وهي عند التحقيق مجهولات لا معقولات.

وما أحسنَ ما وصف المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أصحاب هذا المسلك في أوائل هذه الرسالة حيث قال: (ولكنهم من أهل المجهولات المُشبهة بالمعقولات- يُزينون هذا الجهل وهذه الأهواء بزي العقل وذلك أبعد ما يكون عن العقل- قال: يسفسطون في العقليات، ويُقرمطون في النقليات) ألا تذكرون هذه الجملة في أوائل هذه الرسالة، وهذه قاعدة: من خبَر كلام المتكلمين فإنه يُدرك صدقها، وجرِّب تر.

المقصود: أن القوم ما يزعمونه عقليًا هو في الحقيقة ليس بعقلي إذا عارضوا به النقل فإنه عند التحقيق يتضح أن ما يذكرونه عقليًا ليس بعقلي، وأن ما يذكرونه يقينيًا غاية أمره أن

يكون ظنيًا أو أن يكون خطأً، لا يعدو حالهم عن ذلك، ولكن الدعاوى على كل حال كثيرة، ولا شك أن كل قول يؤدي إلى مُعارضة كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ويؤدي إلى الظلال والانحراف هو أبعد ما يكون عن العلم والعقل.

القوم يُكثرون في كتبهم من ذكر مقالة الفلاسفة المشهورة: إن الكمال الإنساني في الإحاطة بالمعقولات، والعلم بالمجهولات، والحق أن الفلاسفة وهؤلاء الذين تابعوهم فوقعوا في هذه الورطة الكبيرة أعني المتكلمين لم يصلوا لا إلى هذه، ولا إلى هذه، ما وصلوا إلى الإحاطة بالمعقولات، ولا وصلوا إلى العلم بالمجهولات، وإما تردوا في أهواء، وأقحموا أنفسهم فيما ليس لهم به طاقة، فكان منهم ما كان من إثبات الباطل ونفي الحق، ومر بنا إن كنتم تذكرون نُبذة من أقوال أساطينهم وكُبرائهم الذين اعترفوا في خِتام أمرهم وآخر حياتهم بأنهم ما وصلوا إلى شيء، بأنهم ما وصلوا إلى شيء، أو أنهم ما استفادوا من حياتهم إلا أن جمعوا قيل وقالوا.

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا　　　سواءً جمعنا فيه قيل وقالوا

وذكرت لكم مقالة الخُونْجي التي ذكرها شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «درء التعارض» وقال: إنها بلغتني بالإسناد المتصل وهي أنه يقول: مع أنه وصفه أنه من كبارهم ومن مُحققيهم يقول: (إنني أموت وما عرفتُ إلا أن الممكن مفتقرٌ إلى الواجب)، هذه الخلاصة اليقينية التي وصل إليها، القضية المستيقنة التي وصل إليها هي فقط أن الممكن مُفتقرٌ إلى الواجب، ثم عقَّب على ذلك فقال: (والإمكان أمرٌ عدمي أموت وما علمت شيئًا).

هل بعد هذا يُقال: إن هذه الأهواء، وإن هذا العلم الذي أسموه علم الكلام فعارضوا به وحي الله كتاب الله وسنة رسوله ﷺ أيستحق بعد هذا أن يُسمى أدلةً عقلية، أو الحق أنها مجهولات وأهواء يضرب بعضها بعضًا، ويحْطِم بعضها بعضًا، هذا هو الحق، وهذا هو الذي وصلوا إليه في آخر أمرهم، وكلمات الرازي، وكلمات أبي المعالي، وكلمات غيرهم كلها على هذا، كلها تدور على هذا، والله المستعان.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والمقصود هنا: أن من صفات الله تعالى ما قد يُعلم بالعقل، كما يُعلم أنه عالمٌ، وأنه قادرٌ، وأنه حي، كما أرشد إلى ذلك قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[الملك:١٤].

انتقل المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى بيان أن صفات الله سبحانه وتعالى كما أن الخبر -أعني الدليل السمعي- قد دل عليها، فإن جُملةً منها يُمكن أن يُستدل عليها أيضًا بدليل العقل، وأنت خبيرٌ يا رعاك الله بأن صفات الله سبحانه وتعالى تنقسم إلى قسمين:

١- صفات خبرية.

٢- صفاتٍ خبريةٍ عقلية.

تُقسم الصفات بعدة اعتبارات من تلك الاعتبارات تقسيم الصفات باعتبار الدليل، فقلنا: تنقسم إلى صفاتٍ خبرية، فلا سبيل للوصول إلى العلم بذلك إلا من طريق الخبر، استواء الله عز وجل على العرش لو لم يرد في الأدلة أن الله عز وجل استوى على العرش ما اهتدت العقول إلى ذلك، فكانت خبريةً محضة.

والضرب الثاني: ما توارد على إثباته دليلا الخبر أعني النقل، والعقل، وإن كان النقل هو الأصل، والعقلُ عاضده، وقلنا: هناك فرقٌ بين الاستواء والعلو، صفة الاستواء معلومة بالخبر فحسب، وأما صفة العلو فهي معلومةٌ بالخبر وبالعقل أيضًا، فالعقول السليمة ولا شك تجزم بأن الباري سبحانه وتعالى فوق كل شيء، وأن الله سبحانه وتعالى عالٍ على كل شيء، له العلو المطلق سبحانه وتعالى.

إذن يقول: هناك من صفات الله عز وجل ما قد يُعلم بالعقل، كما يُعلم أنه عالمٌ، وأنه قادرٌ، وأنه حي، كما أرشد إلى ذلك قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك:١٤]. يورد لك المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ مثالًا على أن الدليل السمعي فيه الخبر وفيه العقل أيضًا، انظر إلى هذه الدلالة العقلية: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾[الملك:١٤]) وسواءً جعلت (مَنْ) هاهنا في محل الرفع على أنها فاعل: (ألا يعلمُ الخالقُ) انظر إلى هذا الاستفهام التقريري الذي يُرجع الناس إلى

عقولهم، أيكون خالقٌ غيرَ عالم، هل هذا مقبول في العقول؟ كيف يخلق إذا كان جاهلًا؟

أو قلنا: إن (مَنْ) هاهنا في محل نصب مفعول به، يعني (ألا يعلمُ الذي خلق) يعني ما خلقه، وهذا أيضًا يرد الناس إلى عقولهم، ألا يعلم جل في علاه وهو الخلاق العليم سبحانه الشيء الذي يخلقه، أيمكن أن يُخلق شيءٌ وهو مجهول عند خالقه؟ أيمكن أن تصنع شيئًا مجهولًا لا تعلمه، أو أن العلم يسبق صناعتك؟ فكيف بالإيجاد من العدم؟ هذا الصنع الذي هو تحويل شيء إلى شيء، أو مادة إلى شيء آخر، فكيف بالإيجاد من العدم: (﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾[الملك:١٤]) إذًا الله عز وجل موصوفٌ بالعلم قطعًا.

كذلك الأمر بالنسبة إلى صفة القُدرة، وأنه سبحانه وتعالى قادرٌ فالعقلُ مضطرٌ إلى إثبات أن الخالق قادرٌ، لأن العاجِز لا يفعل، ولا يخلق، ولا يكون منه شيء من معاني الربوبية، كل عاقلٍ يُدرك ذلك أنَّ العاجز لا يفعل ولا يخلق، إذًا الله سبحانه وتعالى ولابد مُتصفٌ بالقُدرة، وقل مثل ذلك في قوله: (وأنه حيٌّ) صفة الحياة لله عز وجل مُدْرَكَةٌ بالعقل كما هي مُدركةٌ بالنقل، وأنه الحي الذي لا يموت سبحانه وتعالى، وذلك أنه خالقٌ مُدبرٌ سبحانه وتعالى، والميت لا يفعل ولا يخلق.

ثم دل العقل على اتصافه بصفات كثيرة من صفات الجلال، ونعوت الجمال سبحانه وتعالى، وهذا لا يُمكن أن يمكن أن يكون إلا في حي، لا يكون هذا الأمر وهو صفات الله عز وجل الصفات الجليلة العظيمة لا تكون في ميتٍ، بل لا تكون إلا في حي.

إذًا العقلُ يتوارد مع النقل في إثبات جملةٍ صالحةٍ من صفات الله سبحانه وتعالى.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

> وقد اتفق النُّظَّار من مثبتة الصفات على أنه يعلم بالعقل -عند المحققين- أنه حي عليم قدير مريد، وكذلك السمع والبصر والكلام يثبت بالعقل عند المحققين منهم.
>
> بل وكذلك الحب والرضا والغضب يمكن إثباته بالعقل.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ : (وقد اتفق النُّظار من مثبتة الصفات) النُّظار: جمع نظَّار المفرد بالفتح،والجمع بالضم، نظَّار تجد في بعض تراجم المترجمين في كتب التراجم تجد أنه يقول: فلانٌ الحُجة النَظَّار، ومجموع هؤلاء نُظار، وهذا الذي أورده المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال: (اتفق النُّظار من مثبتة الصفات) النُّظار يقولون: هم أهل الفكر والتدقيق والبحث والتحقيق.

هؤلاء يُسمون نُظَّارًا يعني الذين لهم حظٌ من البحث والنظر، والتحرير والتحقيق، والبحث العقلي، وما إلى هذه المعاني هؤلاء يُسمون نُظارًا، وفي كل فنٍ نُظار، وأنت خبيرٌ بأن البحث شيءٌ والتوفيق شيءٌ آخر، وأن الذكاء شيء والزكاء شيءٌ آخر، نحن نقول: هذا النُّظار وهو لفظ مبالغة من النظر هؤلاء كثيرو النظر لكن هذا لا يستلزم الإصابة، قد ينظر الإنسان ويوفق إلى الصواب، وقد ينظر ويُفكر ويُدقق ويُحقق ولا يصل إلى الصواب.

إذًا لا يلزم أن يكون النُّظار دائمًا مُسددين واصلين إلى الحق.

ويكثر استعمال كلمة (النُّظار) في المباحث العقدية على المتكلمين أو على أئمة المتكلمين أقول: يكثر في المباحث العقدية إطلاق كلمة (النُّظار) على أئمة المتكلمين الذين يُرجع إليهم الذين يبحثون المسائل، ويُعول على ما يُقررون يُعول أتباعهم عليهم في المباحث الكلامية، لكن ذلك ليس بمضطرد، لكنه كثير.

لكن منهم النُّظار من مُثبتة الصفات؟ شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ وضَّح مقصده في ما أورده في المجلد السابع عشر في صحيفة تسع وأربعين بعد المائة حيث ذكر نُظار المثبتة مُثبتة الصفات قال: (كالكُلابية، والأشعرية، والكرامية) وعدد من هؤلاء.

إذًا هؤلاء هم الذين يُريدهم المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: (النُّظار من مُثبتة الصفات) ولماذا

وصفهم بالإثبات مع كثرة النفي الذي وقعوا فيه؟ في مُقابل النُّفاة أهل النفي المحض الجهمية المحضة، والمعتزلة هؤلاء يمنعون أصل اتصاف الله عز وجل بالصفات، لكن هؤلاء في الجملة مُثبتة، يعني لا يمنعون أصل قيام الصفات بالله عز وجل يقولون: تثبت الصفات لله عز وجل، ثم بعد ذلك كان الخطأ فيما يثبت من هذه الصفات، وما لا يثبت؟ ليس مراده أنهم مثبتة كأهل السنة، لا إذا ما قارناهم بأهل السنة فينبغي أن نقول: إنهم مُعطلة، ونُفاة، لأنهم عطلوا كثيرًا من صفات الله عز وجل، لكن إذا ما قارناهم بأهل النفي المحض يصح تسميتهم مُثبتة الصفات، وقد يُسميهم ومر بنا شيخ الإسلام: يُسميهم الصفاتية. هذه أوصاف نسبية لا مُطلقة، حنانيك بعض الشر أهون من بعضٍ.

يقول هؤلاء: (هؤلاء متفقون على أنه يُعلم بالعقل عند المحققين أنه حي عليم قديرٌ مُريد) هذه الصفات يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إنهم مُتفقون على أنها معلومة بالعقل) وصدق أما العلم والقُدرة والحياة، فقد سبقت وكذلك الإرادة كون الله عز وجل مُريدًا هذا معلوم بالعقل، فالله عز وجل ولابد مُتصفٌ بالإرادة، لأن تخصيص المخلوقات بقدْر وهيئة ووصفٍ وما إلى ذلك لا يكون إلا من مُريد، فلا يُخصص إلا بإرادة لا يُخصص إلا مُريد أراد هذا القدْر دون ذاك، وأراد هذا الوصف دون ذاك، لم جعل هذا طويلًا، وهذا قصيرًا، وهذا أبيض،وهذا أحمر، لماذا هذا أبيض، وهذا أسود لماذا؟ لأنه أراد، فلما خص هذا بشيء، وخص هذا بشيء، وخص هذا الكون بمقدارٍ وصفات دل هذا على أنه متصفٌ بالإرادة والعقل يقطع بثبوت ذلك كما أن النقل قد دل عليه.

قال: (وكذلك السمع والبصر يثبت بالعقل عند المُحققين منهم).وهذا من دِقة المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيثُ إنه ذكر في الصفات الأربع السابقة: إنها محل اتفاق من هؤلاء النُّظار، لكن السمع والبصر والكلام يثبت بالعقل عند المُحققين منهم، وهذا صحيح ولهم في تقرير ذلك أعني بعضُ هؤلاء أو كثيرٌ من أئمتهم ومُحققيهم لهم مسالك عقلية في إثبات هذه الصفات الثلاث:

من ذلك مسلكٌ مشهور سيأتي بحثٌ طويل فيه، وأذكره باقتضاب، وهو مسلكٌ صحيح

أهل السنة والجماعة أيضًا يسلكونه، وهو ما يُمكن ما يسمى بالدليل الضدية، أو دليل التقابل، لو لم يكن الله عز وجل مُتصفًا بالسمع والبصر والكلام لكان مُتصفًا بضد ذلك، فكان مُتصفًا بالعمى والصمم والبَكَم، وهذه صفات نقص والله عز وجل مُنزهٌ عن ذلك بالنص والإجماع والفُطرة فوجب أن يكون مُتصفًا بأضداد ذلك، وهذا ما سنبحث فيه بعد بُرهةٍ إن شاء الله، وهذا المسلك سلكه جماعةٌ من كبارهم كالأشعري، والجويني والشهرستاني، والباقلاني، وكثير من هؤلاء وبعضهم نقده كما سيأتي في كلام الآمدي.

لكن حتى الذين نقدوه كالآمدي والرازي، وأيضًا زيفه في بعض كتبه، استدلوا بدليلٍ آخر: قالوا: السمع والبصرُ والكلام كمالٌ، والله عز وجل موصوفٌ بالكمال إذا كان هذا كمالًا في المخلوق فلأن يكون في الخالق من باب أولى، وهذا أيضًا مسلكٌ عقليٌ صحيح، وهذا كما ذكرت لك سلكه الرازي وسلكه الآمدي، وسلكه قبلهما الغزالي، إلى غير هؤلاء، المقصود: بغض النظر عن الدليل العقلي المُعين المقصود أنهم استدلوا بالعقل على إثبات هذه الصفات لله سبحانه وتعالى، وهي الصفات العقلية النفسية، أو ما يسمونه بصفات المعاني:

لــه الحيـاة والكمـال والبصـر ... سمـعٌ إرادةٌ وعلـمٌ واقتـدر

هذه الصفات أثبتوها لله عز وجل لأن العقل قد دل عليها.

ثم عقب المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ على ذلك بأن قال: (بل وكذلك الحُب والرضا، والغضب يمكن إثباته بالعقل).

أهل السنة والجماعة يقولون: إن كانت تلك الصفات ثابتةً بالعقل، وهذا حق فإن إثبات غيرها أيضًا يمكن أن يكون بالعقل، ومثَّل لهذا بالحب والرضا، والغضب.

ارجع معي حفظك الله إلى صحيفة ثلاث وثلاثين، هذه المسألة مرت بنا سابقًا: حينما تعرضنا للقاعدة العظيمة التي أوردها المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وجعلها الأصل الأول من الأصلين الذين ذكرهما وهذا الأصل هو القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

لما أراد أن يُناقش المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ الضابط الذي لأجله أثبت المتكلمون بعض الصفات،

ونفو بعضًا ما الضابط؟ أوردوا الضابط الثاني الذي ذكرناه وهو أن العقل أثبت هذه الصفات فأثبتناها وما عداها ما أثبتها العقل فنفيناها، فالضابط هو العقل.

رد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ على هذا ببعض الردود ثم قال: (الثاني: أن يُقال: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أُثبت به تلك من العقليات فيُقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة).

وكذلك يدل على المحبة كون الله عز وجل يخص أولياءه بالفضل، هذا دليلٌ على أنه مُتصفٌ بالرحمة، وكذلك مُتصفٌ بالمحبة.

قال: (كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم) كما ذكرت لك، (وعقاب الكفار يدل على بُغضهم كما قد ثبت بالشاهد).

وذكر بعد ذلك ما يتعلق بحكمة الله سبحانه وتعالى، حتى الغضب أورد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الغضب كذلك الغضب هو: من هذه السبيل أيضًا فإن انتقام الله عز وجل من أعدائه دليلٌ على اتصافه بالغضب، قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾[الزخرف:٥٥]، والأسف أشد الغضب، أشد الغضب والسُّخط هو: الأسف فقال تَعَالَى: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾[الزخرف:٥٥]، وهذا مدركٌ بالعقل: أن انتقامه من أعدائه دليلٌ على اتصافه بالغضب سبحانه وتعالى.

إذن الحق الذي لا شك فيه أنه يُمكن إثبات غير ما أثبته هؤلاء بالمسلك نفسه الذي ادعوا أنه السبيل الوحيدة لإثبات الصفات وهو دليل العقل، نحن نقول: دليل العقل ليس هو الدليل الوحيد، **هذه نقطة أولى.**

والنقطة الثانية: يعني دليل العقل ليس هو الدليل الوحيد لإثبات الصفات، لنقل: إن بقية الصفات جميعًا ما دل عليها العقل، لكن دل عليها النقل، والثقة بالنقل أعظم من الثقة بالعقل، فالعقل قد يُخطئ، لكن النقل لا يُخطئ، فالثقة به أعظم، وقلنا: إن عدم الدليل ليس عدمًا للمدلول، هذا دليلٌ سقط، لكن عندنا دليلٌ أثبت وأقوى.

ثم نقول: ومع ذلك نقول: إن كلامكم غير صحيح، بل بعض ما أنكرتموه يمكن إثباته

بالعقل أيضًا.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وكذلك علوه على المخلوقات ومباينته لها مما يعلم بالعقل، كما أثبتته بذلك الأئمة مثل: أحمد بن حنبل وغيره، ومثل عبد العزيز المكي وعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب.

ذكر المؤلف بعد أن بين أنَّ من صفات الله سبحانه وتعالى ما قد يُعلم بالعقل من ذلك العلم بكونه عالمًا –سبحانه– وقادرًا، ومُريدًا حيًا، إلى غير ذلك مما جاء في النصوص.

ثم ذكر أيضًا: أن العلم بصفة الكلام والسمع والبصر يُمكن أيضًا إضافةً إلى السمع أن يُعلم من جهة العقل.

ثم ذكر أن صفة الحُب والرضا والغضب يمكن إثباتها أيضًا من جهة العقل.

ثم عطف بعد ذلك صفة العلو لله عز وجل على جميع المخلوقات، فهذا أيضًا مما يُمكن إثباته بالعقل.

مما هو معلوم بالضرورة من أدلة الكتاب والسنة أن الله سبحانه وتعالى عالٍ على جميع مخلوقاته، وأنه فوق كل شيء سبحانه وتعالى، والأدلة على ذلك كثيرةٌ جدًّا، بل هي أكثر من الأدلة على كثيرٍ من صفات الله عز وجل:

يا قومنا والله إن لقولنا ألفًا يدل عليه بل ألفان

ألف دليل بل ألفا دليل يدلان على هذه الصفة.

يا قومنا والله إن لقولنا ألفًا يدل عليه بل ألفان
عقلًا ونقلًا مع صريح الفطرة الأولى وذوق حلاوة القرآن
كلٌ يدل بأنه سبحانه فوق السماء مُباين الأكوان
أترون أنا تاركوا ذا كله لجاجع التعطيل والهذيان

أدلةٌ كثيرةٌ في الكتاب وفي السنة، وفي إجماع أهل العلم وفي آثار الصحابة والتابعين وأتباعهم، وفي الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وفي العقل الصريح أيضًا.

والقرآن قد أرشد إلى جُملة من هذه الأدلة العقلية، وقد أشار بعض أهل العلم إلى هذه

الدلالة العقلية في قول الله عز وجل: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ﴾[الأنبياء:٢١]، قالوا: إن قوله سبحانه ﴿ مِنَ الأَرْضِ﴾ دليلٌ على بطلان اعتقاد عدم علو الله عز وجل؛ لأنَّ الله هو الإله الحق، والإله الحق لا يكون في الأرض: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الأَرْضِ﴾[الأنبياء:٢١] إذًا كونها آلهة من الأرض هذا دليلٌ على بُطلان إلهيتها، إذًا الإله الحق لا يكون إلا في السماء في العلو سبحانه وتعالى.

والأدلة على كل حال: من جهة العقل: على إثبات علو الله عز وجل كثيرة، وأحيلك يا طالب العلم، إن كنت حريصًا على الإلمام بشيءٍ منها: أحيلك إلى كتاب «الصواعق المرسلة» للإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فإنَّه ساق ثلاثين دليلًا عقليًا بالمجلد الرابع من الصواعق على ثبوت علو الله سبحانه وتعالى عقلًا، بل على أن العقل يُحيل أعظم الإحالة أن يكون الله عز وجل إلا في العلو، لا يمكن أن يكون الإله الحق والرب الحق جل في علاه إلا عاليًا على كل شيء، ومن أشهر تلك الأدلة التي يذكرها أهل العلم: أن يُقال:

إن السبر والتقسيم الصحيح الثابت في العقل الصريح يدل على أن الله سبحانه وتعالى

إما أن يكون داخل العالم.

أو أن يكون مُباينًا للعالم.

أو أن يكون داخل العالم ومُباينًا له معًا.

أو أن يكون لا داخل العالم ولا مُباينًا له.

أيمكن فرض احتمالٍ خامس؟ لا يمكن فرض إلا هذه الاحتمالات الأربعة.

ثم نعود إليها بالنظر والفحص فنقول:

أما كونه سبحانه داخل العالم فهذا مستحيل، وهذا من أعظم النقص، وهذا يتنافى وكونَ الله عز وجل الكبير الواسع العظيم الذي هو أكبر من كل شيء، لا يمكن أن يكون العظيم سبحانه وتعالى في جوف هذا العالم الذي خلقه، هذا من أعظم المحالات، بل هذا قول أعظم الكفار، الذين قالوا بحلول الله عز وجل، أو بالوحدة والاتحاد.

إذًا هذا الاحتمال باطلٌ عقلًا.

أما الاحتمال الثاني: أن يكون داخل العالم مُباينًا له معًا، وهذا لا شك أنَّه مُستحيلًا عقلًا، لأنه جمعٌ بين نقيضين، والجمع بين النقيضين مستحيل، إذًا هذا الاحتمال مردود.

الاحتمال الثالث: ألا يكون داخل العالم ولا مُباينًا له، وهذا أيضًا مُستحيل عقلًا، لأن في هذا رفعًا للنقيضين، والنقيضان: لا يجتمعان ولا يرتفعان.

إذًا ما بقي إلا الاحتمال الرابع: وهو أن يكون الله عز وجل مُباينًا لمخلوقاته، وإذا كان مُباينًا لمخلوقاته فإمَّا أن يكون عاليًا عليهم، أو أن يكون في جهة السُّفل تَعَالَى الله عن ذلك.

ومعلوم عند العقلاء أن السُّفل ناقصٌ أو أن السُّفل أنقص من العلو، وهذا مما يُسلم به كل العقلاء، ومعلوم عند جميع المسلمين أنَّ الله عز وجل إنما يَثْبُتُ له الكمال دون النقص، بل إن الثابت لله عز وجل هو أعلى درجات الكمال، وأقصى ما يكون من الكمال، إذًا ثبت أن الله سبحانه في العلو المطلق، وأنه فوق كل شيء، وأن كل شيء فهو دون الله سبحانه وتعالى.

وهذه واحدةٌ من أدلةٍ كثيرة جاءت في كلام أهل العلم وأرشد إليها ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أشار إلى أن استعمال هذا المسلك سار عليه السلف والمتقدمون من أئمة الهدى، وأيضًا حتى بعضُ من أخطأ وزل في بعض هذه المطالب، يقول: (كما أثبته بذلك الأئمة مثل: أحمد بن حنبل).

شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ ينقل عن الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه استعمل المسلك العقلي، وأورد الأدلة العقلية على ثبوت علو الله سبحانه وتعالى، وهذا قد كان من الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه المشهور الذي هو «الرد على الجهمية والزنادقة» فله فيه بحثٌ علميٌ عقليٌ في إثبات علو الله سبحانه وتعالى من جهة العقل.

فشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ نقل جُملةً مما ذكر الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «مجموع الفتاوى» في الجزء الخامس في صحيفة عشر وثلاثمائة.

هؤلاء الثلاثة الذين أوردهم هاهنا بسط كلامهم في نحو عشر صفحات في المجلد

الخامس من «مجموع الفتاوى» من صحيفة عشرٍ وثلاثمائة، إلى صفحة عشرين وثلاثمائة.

(مثل أحمد بن حنبل وغيره، ومثل عبد العزيز المكي) وهو الإمام عبد العزيز بن يحيى المكي صاحب «الحيدة» رسالة «الحيدة» المشهورة وهو من علماء أهل السنة ومن نُظارهم، وله كتاب اسمه «الرد على الزنادقة والجهمية» وفيه نص على دليلٍ عقلي على إثبات علو الله عز وجل، وشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ نقل نص كلامه في الموضع الذي أشرت لك إليه.

ولا أعلم أن هذا الكتاب موجود، بل الذي أعلمه أنه كتابٌ مفقود.

وكذلك مثل: (عبد الله بن سعيد بن كُلاب) الذي هو إمام الكُلابية، وكان مُثبتًا لعلو الله سبحانه وتعالى وكلامه الذي تضمن الدليل العقلي قد نقله ابن فُورك عنه كما نقل هذا النقل شيخ الإسلام في الموضع الذي أشرت لك إليه قبل قليل.

المقصود: أن المؤلف يُريد إثبات أن الدلائل النقلية، والدلائل العقلية مُتعاضدة متوافقة مُتناصرةٌ على إثبات صفات الكمال لله سبحانه وتعالى، وهو هاهنا يورد أمثلةً على ذلك.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

بل وكذلك إمكان الرؤية يثبت بالعقل، لكن منهم من أثبتها بأن كل موجود تصح رؤيته، ومنهم من أثبتها بأن كل قائمٍ بنفسه تمكن رؤيته، وهذه الطريق أصح من تلك.

وقد يمكن إثبات الرؤية بغير هذين الطريقين، بتقسيم دائر بين النفي والإثبات، كما يُقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا على أمور وجودية، فإن ما لا يتوقف إلا على أمور وجودية يكون الموجود الواجب القديم أحقَ به من الممكن المحدَث.

والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع.

المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ يبين هاهنا أنَّ إثبات إمكان رؤية الله سبحانه وتعالى في الآخرة ثابتٌ أيضًا من جهة العقل، كما أنه ثابتٌ أيضًا من جهة النقل.

معلوم عندكم: أن أدلة الكتاب والسنة قد دلت على أن الله عز وجل يَرى ويَسمع، وعلى أنه يُرى ويُسمع.

هذه أربعة أشياء قامت الأدلة الكثيرة عليها وهي: أنه سبحانه يرى ويسمع، ويُرى ويُسمع.

وموضوعنا الآن: في مسألة كونه يُرى سبحانه وتعالى، فهل الله عز وجل يُمكن أن يُرى، أو لا يُمكن أن يُرى؟ هذا قد دلت عليه أدلةٌ نقلية كثيرة، آيات في كتاب الله أحاديث كثيرة متواترة عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يذكر أن الطُّرق الثابتة عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والتي دلت على ثبوت رؤيته سبحانه تزيد على مائتي طريق أصولها ترجع إلى نحو ثلاثين حديثًا، فهذا إذًا من الأمور المشتهرة المتواترة في سنة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الثابتة في «الصحيحين» وغيرهما من كتب الحديث، كل ذلك يدل على أن الله سبحانه وتعالى يُرى حقًا في الآخرة في موضعين: يُرى في عرصات القيامة، ويُرى في جنات النعيم. نسأل الله من فضله، ونسأل الله عز وجل أن يجعلنا ممن فازوا بهذه اللذة التي هي أعظم اللذات إن ربنا سميع الدعاء.

المقصود: أن الأدلة النقلية قد دلت على ثبوت رؤية الله عز وجل وكذلك الأدلة العقلية قد دلت على إمكان رؤية الله سبحانه وتعالى، وابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يذكر هنا طريقين عقليين للمثبتين لرؤية الله سبحانه وتعالى.

يقول: (بل وكذلك إمكان الرؤية يثبت بالعقل لكن منهم من أثبتها بأن كل موجودٍ تصح رؤيته). هؤلاء يجعلون المقتضيَّ للرؤية المصححة لها الوجود، عندهم كل موجودٍ تصح رؤيته، وهذه طريقة أبي الحسن الأشعري، وتابعه عليها غير واحد كأبي المعالي الجويني، والقاضي أبي يعلى، وغير هؤلاء قالوا: إن كل موجودٍ يُمكن عقلًا رؤيته، بل من هؤلاء من توسع في الأمر وقال: إن كل موجودٍ فإنه يمكن إدراكه بالحواس الخمس.

وطريقةٌ أخرى: أشار إليها وهي قوله: (ومنهم من أثبتها بأن كل قائمٍ بنفسه تُمكن رؤيته) هؤلاء يجعلون المصحح المقتضي للرؤية ليس الوجود، وإنما هو القيام بالنفس، فكل قائمٍ بنفسه فإنه يمكن أن يُرى، وهذه طريقة ابن كُلاب، ومن تابعه عليه كابن زاغوني الحنبلي وغيرهما، هؤلاء يثبتون إمكان الرؤية بقولهم إن كل قائم بالنفس، كل ما هو قائم بذاته، فإنه يمكن أن يُرى.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وهذه الطريق أصح من تلك). لا شك أن القول بأن كل قائم بنفسه يمكن أن يُرى، أصح من القول بأن كل موجودٍ يُمكن أن يُرى، بل بين شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضعٍ آخر في المجلد السابع عشر من «مجموع الفتاوى» أن القول بأن كل موجودٍ تُمكن رؤيته أنه باطل، بل يُعلم بُطلانه بضرورة العقل، ولا شك فثمة أشياء لا يُجحد وجودها، ومع ذلك فإنه لا يُمكن أن تُرى، أليس الصوت الحادث موجودًا، هل يُرى؟ الرائحة الحادثة هل يُمكن أن تُرى؟ إذًا هذه أعراضٌ موجودة، ولا يمكن القول إلا بأنها موجودة ومع ذلك لا يتعلق بها رؤية، إنما يتعلق بها شيء آخر، وهو حاسة من الحواس الأخرى، أو واحدٌ من المدركات الأخرى، وهؤلاء لو أنهم قالوا: إن كل موجود يُمكن أن يُدرك بواحدة من الحواس لكان كلامهم صحيحًا، نعم كل موجود لابد أن يُدرك بحاسةٍ أو أكثر، هذا مُسلَّمٌ عقلًا، لكن الكلام الذي ذكروا والذي أُخذ عليهم إنما هو قولهم: كل

موجودٍ يمكن أو تُمكن رؤيته، هذا لا شك أنه مُخالفٌ للعقل، والقول الأول: لا شك أنه أصح.

والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أعرض عن الطريقين فقال: هناك طريقٌ أسلم، والكلام فيها قائمٌ على نفيٍ وإثبات، وذلك أنه قال: (وقد يُمكن إثبات الرؤية بغير هذين الطريقين بتقسيم دائرٍ بين النفي والإثبات، كما يقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا على أمرٍ وجودية).

توضيح كلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الرؤية أمرٌ موجود، أو معدوم؟ ثبوت الرؤية كون الرائي يرى هذه الرؤية موجودة أو معدومة؟ لا شك أنها موجودة، وكل إنسان يُحس من نفسه بها، وإنكار ذلك مُغالطة ومُباهتة، فلا شك أن الرؤية شيء موجود.

والمرئي شيءٌ موجودٌ أو معدوم؟ موجود، المعدوم لا يُرى، كل ما رُؤي لا شك أنه موجود، والعلم بذلك ضروري لا يحتاج إلى إثبات.

إذًا الرؤية أمرٌ موجود، والمرئي أمرٌ موجود.

إذًا ما المقتضي للرؤية، وما المصحح لها، بمعنى: ما الفارق بين ما يُمكن رؤيته، وما لا يمكن رؤيته؟ ما يجعل هذا مرئيًا، وهذا غير مرئي لابد أن يكون أمرًا وجوديًا. انتبه أنا أقول: أمر وجودي، ولم أقل وجود لابد أن يكون الوجود فرقٌ بين أن أقول: الوجود أو الأمر الوجودي، ما هو هذا الأمر الوجودي ليس يعنينا البحث فيه كثيرًا، هل هو الوجود هل هو القيام بالنفس، هل هو وجود بصرٍ بشرط محلٍ مُقابلٍ له، المهم أن تعيين هذا المُقتضي للرؤية ليس يعني المهم أنه لابد أن يكون أمرًا وجوديًا؛ لأن الأمر العدمي لا يقتضي وجودًا، إذًا لابد أن يكون الذي اقتضى رؤية المرئي أمرًا وجوديًا، إذًا إذا كان ذلك كذلك، فكل ما كان أعظمَ وجودًا كانت رؤيته أعظم، انتبه لكلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (كما يُقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا على أمور وجودية) لأن العدم لا يكون سببًا للأمور الوجودية، وبالتالي: قال: (فإن ما لا يتوقف إلا على أمور وجودية يكون الموجود الواجب القديم أحقَ به من الممكن المُحدث) إذا كان المُقتضي للرؤية أمرًا وجوديًا، إذًا كلما كان الوجود أكمل كانت الرؤية أجوز، يعني: كلما كان وجوده أكمل كان أحق بأن

يُرى، ولذا لما يكون عندك قصرٌ عظيم، ويكون عندك خيطٌ دقيق، أيها أولى بالرؤية، وأيها أحق بالرؤية؟ القصر العظيم؛ لأنه أكبر في الوجود، ولا شك ولا ريب أن الله عز وجل أكبر من كل شيء، بل وجوده هو الوجود الواجب، هذا مصطلح مر بنا وقلنا: إن الله عز وجل هو واجب الوجود الذي وجوده من ذاته، والذي يستحيل أن يكون إلا موجودًا يستحيل عليه العدم، وكل ما سِواه فإنه ممكنٌ لا واجب، مُمكن يعني: يجوز عليه الوجود، ويجوز عليه العدم، وإنما كان وجوده؛ لأن الله شاء وجوده، ولأن الله خلقه، فكان وجود كل شيء راجعًا إلى الله سبحانه وتعالى، إذًا الله عز وجل أكمل وجودًا من كل ما سواه.

الله عز وجل أكملُ وجودًا من كل ما سواه، لأن وجوده واجب، ووجود غيره مُمكن، والسؤال هل غير الله عز وجل يُرى؟ هل رأيتم أشياء؟

إذًا الله عز وجل أولى أن يكون مرئيًا، وهاهنا قد يرد سؤال: إن كان ذلك كذلك فلماذا لا نرى الله سبحانه وتعالى في الدنيا مع أنه موجود، بل وجوده واجب، وهو أكبر من كل شيء سبحانه وتعالى؟ والجواب عن ذلك أن يُقال: إن عدم رؤية الله سبحانه وتعالى في الدنيا، **لا لنقصٍ في وجوده، بل لمانعٍ من وجوده.**

أضرب لك مثلًا: في وسط النهار حينما تكون الشمس مُرتفعة، وقوية وحارة، هل تستطيع التحديق في الشمس، ولو فعلت لأصبت نفسك بالضرر.

دعك من نفسك الخُفّاش هل يَعْجَز عن رؤية الشمس أو أنه يراها؟ يعجز ويفر من ذلك أشد الفِرار، والسؤال: لماذا؟ هل لأن الشمس فيها نقص، وجودها فيه نقص وبالتالي رؤيتها أمرٌ صعب على هذا الخُفّاش، أو لنقصٍ في هذا الرائي؟ لنقصٍ في الرائي، نحن أعجز من أن نرى الله سبحانه وتعالى في الدنيا، قُوانا أضعف، إذا كانت قُوانا أضعف من أن تُحدق في الشمس مع كِبرها وسعتها ووضوحها، وانتشار نورها، نحن فينا عجزٌ وضعفٌ عن ذلك، فضعفنا عن رؤية الله سبحانه وتعالى أبلغ، ولذا لما تجلى الله سبحانه وتعالى للجبل اندك فخر موسى صعقًا، بل العباد أعجز وأضعف، قِواهم أضعف من أن تَرى ملكًا من الملائكة العِظام على هيئته إلا من قواه الله سبحانه وتعالى من رُسله، لذلك يقول الله عز

وجل: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾[الأنعام:٩] لم؟ لأنه لو قُدِّر أن يكون الرسول ملكًا، فلابد أن تُمكن رؤيته، إذًا لابد أن يكون على هيئة رجل حتى يُمكن رؤيته، فإذا كان المَلَك لعظمته تعجز أبصارُنا عن رؤيته فكيف بملك الملوك العظيم الكبير سبحانه وتعالى، لكن في الآخرة الله عز وجل يُقوي المؤمنين فيطيقون رؤيته، نسأل الله من فضله.

المقصود: أن هذا دليلًا عقليٌ على إمكان رؤية الله سبحانه وتعالى، وهذا الذي يُراد إثباته.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد يمكن إثبات الرؤية بغير هذين الطريقين بتقسيم دائر بين النفي والإثبات، كما يُقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا على أمورٍ وجودية، فإن ما لا يتوقف إلا على أمورٍ وجودية يكون الموجود الواجب القديم أحق به من الممكن المُحدَث.

هذا النوع من الاستدلال يرجع إلى شيء سبق أن درسناه: قياس الأُولى، إذا كان الذي يُرى من المخلوقات رؤي لأنه موجود فالله عز وجل أولى أن يكون مرئيًا، لأنه أعظم وأكمل وجودًا سبحانه وتعالى.



قال المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والكلام على هذه الأمور مبسوطٌ في غير هذا الموضع.

شيخ الإسلام تكلم عن هذا الموضوع بكلامٍ طويل، ومفصول في غير هذا الموضع في المجلد الثاني من «بيان التلبيس» له كلام في غاية الحُسن، وكذلك المجلد الثاني من «منهاج السنة النبوية» له كلامٌ في غاية الحُسن في هذا الموضوع، وكذلك في «درء التعارض» في الجزء السابع، وكذلك في «مجموع الفتاوى» في الجزء السادس، وبالمناسبة والشيء بالشيء يُذَكِّر: شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «منهاج السنة» ناقش المعتزلة الذين أنكروا رؤية الله سبحانه وتعالى في الآخرة بل قالوا باستحالتها، المعتزلة عندهم يستحيل أن يُرى الله سبحانه وتعالى، وقابل بين قولهم وقول الأشاعرة الذين قالوا: بإمكان الرؤية، وثبوتها في الآخرة، ولكن يُرى لا من جهة، الآن هذا القول باطل، وهذا القول حق وباطل.

وشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال كلامًا مفاده ومعناه: إن الأشاعرة أتوا بشيءٍ مُخالفٍ للعقل فإنه لا يُمكن أن يُرى الشيء إلا من جهة، وكلامهم يؤول ويستلزم نفي الرؤية، لكنهم كونهم يثبتون إمكان رؤية الله سبحانه وتعالى هذا حق، لا يُمكن أن يُقارن قولكم بقولهم يا معاشر المعتزلة، وهذا يُستفاد منه: أن كل من كان إلى مذهب أهل السنة أقرب كلما كان إلى النقل والعقل أقرب، هم أصابوا في هذه النقطة وقالوا بإمكان ذلك، ولذلك كما ذكرت لك يعني من أئمتهم من يقول: إن كل موجودٍ يُمكن أن يُرى، وبعضهم يقول: إن كل قائمٍ بنفسه يُمكن أن يُرى، كونهم يقولون: هذا الكلام لا شك أن هذا أحسن من قول المنكرين لرؤية الله، بل المحيلين لها، وإذا أردنا المقارنة بين هذين القولين فلا شك أن قول الأشاعرة أهون: (حنانيك بعض الشر أهون من بعض) وإذا قارنا بين قولهم وقول أهل السنة، فلا شك أن قول أهل السنة هو الحق الذي لا شك فيه.

المقصود أن هذا موضعٌ أعجبني فيه سلوك مسلك العدل والإنصاف في الكلام عن المذاهب، ووضع كلٍ في موضعه، وهذا من الأمور المهمة حشر المخالفين في زاويةٍ واحدة،

والحُكم عليهم بحكمٍ واحد، وكأنهم مُتساوون كأسنان المشط، هذا ليس من مسلك أهل السنة والجماعة يا إخوتاه، ليس من الحماسة والقوة في السنة أن تُخالف منهج العدل، وأن تتجاوز وضع الأشياء في نصابها، إنما الخطأ خطأ، والباطل باطل، ولكن الأقوال الباطلة مُتفاوتةٌ مُتباينة فلا يُحكم عليها جميعًا بحكمٍ واحد ولا على أصحابها بحكمٍ واحد، وهذا مما يسلكه أهل العلم بالسنة الراسخون فيها، وبعض الناس إذا سمع كلمة العدل والإنصاف ربما أصابه شيء من التحسس، وربما بادر إلى شيء من الاتهام أو وقوع ظنة السوء، بهذا المتكلم بزعم أن كلمة العدل أو كلمة الإنصاف يستعملها المخالفون، وهل هذا مسلكٌ صحيح يا إخوتاه، هل ندع الكلام الحق؛ لأن من المبلطين من يُستعمله استعمالًا خاطئًا، ووجهه إلى انحرافه؟! يعني نترك كلمة التوحيد، لأن المعتزلة جعلوا التوحيد نفي صفات الله، نترك كلمة التنزيه نترك كلمات كثيرة هي حق؛ لأن من المبطلين من استعملها استعمالًا باطلًا، أو نتحسس عنها ونتخوف ممن يستعملها؟ أهذا مسلكٌ رشيد يا إخوتاه، لا والله، الكلام الحق لا يُترك استعمال أهل الباطل له، إنما نصدع بالحق مع بيان ما هو الحق، ولا ينبغي أن يكون هناك هذا التحسس، بل والله إن أهل السنة والجماعة أعظم الناس قيامًا بالعدل والإنصاف، وليس في هذا شيءٌ من التلكؤ أو التردد، أو التمييع، أو خلط الحق والباطل، ولبس بعضهما ببعض، هذا والله ليس منه في شيء، لو حُمِلَتْ هذه الكلمة على محملها الصحيح، واسعملت كما أحب الله عز وجل، فلا شك أن هذا هو الأمر الواجب، العدل واجب مع كل أحد في كل حال.

هذا مما هو معلومٌ من أدلة الشرع، العدل واجب مع كل أحد في كل حال، فلا يجوز التعدي على أحدٍ أو تحميل قوله ما لا يحتمل، وكتب أهل السنة والجماعة وتقريرات أئمة هذا المنهج الحق طافحةٌ بذلك، ولكن المطلوب من طالب العلم أن يُصلح قصده، وأن يُجرد الاتباع، وأن يَجِدَّ في طلب العلم فيكون واقفًا على هذا المنهج بإسنادٍ عالٍ يأخذه من كتب أئمة أهل السنة والجماعة، وبذلك يُدرك الحق دون غلوٍ ودون تفريط.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والمقصود هنا أن من الطرق التي يسلكها الأئمة ومن اتبعهم من نُظَّار السنة في هذا الباب: أنه لو لم يكن موصوفًا بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالقدرة لوصف بالعجز، ولو لم يوصف بالسمع والبصر والكلام لوصف بالصمم والخرس والبَكَم.

المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ يُنبه هاهنا على طريقٍ يسلكها أهل السنة، وهي إثبات صفات الكمال لله سبحانه بنفي نقيضها، وتقرير هذه الطريق هو: لو لم يكن مُتصفًا بصفات الكمال لاتصف بنقائضها، وما هو نقيض الكمال؟ النقص، والنقص يُمكن أن يوصف الله به، أو يجب أن يُنزه الله عنه؟ يجب بدلالة النقل والعقل والإجماع والفطرة يجب تنزيه الله عز وجل عن أي نقص سبحانه وتعالى.

إذًا ثبت أنه متصفٌ بصفات الكمال، ومثَّل رَحِمَهُ ٱللَّهُ لذلك فقال: (فلو لم يوصف بالحياة لوصف بنقيضها وهو الموت) والموت نقص، إذًا ثبت له صفة الحياة.

كذلك الأمر في القُدرة لو لم يوصف بالقدرة لوصف بالعجز، لو لم يسمع بالسمع والبصر والكلام لوصف بالصمم والخرس والبَكم.

العجيب أنه قابل بين السمع والصمم، وقابل بين الكلام والخرس والبَكم، الخرس والبكم شيء واحد، لكن ما ذكر المقابل للبصر وهو: العمى، يعني جل من لا يسهو، والعجيب أن نفس هذه الكلمة وقعت منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الجواب الصحيح» في المجلد الثالث نفس هذه الكلمة قابل بين، ولعلها سبق قلمٍ حصل منه.

المقصود: أنه لو لم يثبت له الكمال لثبت له المقابل له، لو لم يثبت له العلم لثبت له الجهل بما يُنزه عنه، إذًا ثبت له صفة العلم ..وهكذا.

وهذه الطريق سبق الكلام عنها مرتين في هذه الرسالة سابقًا، وهذا الموضع أكثر موضع من هذه المواضع الثلاثة التي بحث فيها هذه المسألة وناقش المخالفين فيها.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وطرد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلاً فيه، فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى، وتلك صفة نقصٍ يُنزه عنها الكامل من المخلوقات، فتنزيه الخالق عنها أَولى.

العقل لا يثبت شيئين موجودين، إلا وأحدهما داخل في الآخر أو مُباينٌ عنه يعني خارجٌ عنه، وهذا معلومٌ بضرورة العقل، لأنك لو لم تقل بأحد هذين الاحتمالين لقلت كما قلنا قبل قليل: أن أحدهما يعني لا داخل الآخر ولا خارجة، وهذا نفيٌ للنقيضين، أو أنه داخل الآخر وخارجه في نفس الوقت، وقلنا: هذا جمع بين النقيضين، هذان خارجان عن حد المعقول، هذا يحكم العقل بإمتناعه تمام الامتناع إذًا ما بقي إلا أنه داخل العالم أو خارج العالم، وكون الله العظيم الواسع الكبير جل في علاه وعز شأنه داخل العالم نقص في حقه ولا شك، إذًا ثبت نقيض ذلك مُقابل ذلك وهو أنه مُباينٌ للعالم، وقلنا: إنه إذا كان الشيء مُباينًا للشيء فإما أن يكون فوقه، أو أو أن يكون تحته، والكمال في الفوقية، على أننا إذا قلنا: إن العالم كُري على هيئة كُرة فما عندنا إلا احتمالان: داخل أو مُباين، لأن الخارج عن الكُرة فوقها من كل اتجاه، وهذا له بحثٌ آخر.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وتلك صفة نقص يُنزه عنها الكامل من المخلوقات فتنزيه الخالق عنها أولى).



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وهذه الطريق غير قولنا: إن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق فالخالق أَولى، فإن طريق إثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق إثباتها بنفي ما يناقضها.

ليست هذه الطريق هي طريق قياس الأولى الذي قلنا فيه: إن كل كمالٍ لا نقص فيه بوجهٍ من الوجوه في المخلوق الخالق فيه أولى، وذلك معلوم لك، أولًا: لأن مُعطي الكمال أولى بالكمال.

وثانيًا: لأنه لو كان المخلوق مُتصفًا به وهو لم يتصف به لكان المخلوق أكمل، ولكان الخالق أنقص، وهذا مُستحيل في العقل، مستحيل أن يكون المخلوق أكمل من الخالق.

إذًا كل كمالٍ لا نقص فيه بوجهٍ من الوجوه ثبت للمخلوق فالخالق به أولى، يقول هذه الطريق التي تكلمنا عنها قبل قليل: ليست هي طريق الأولى، أو ثبوت المثل الأعلى الذي قلنا: إن قياس الأولى يرجع إليه، بل هذه طريقٌ أخرى نحن نثبت الصفة الكاملة لله سبحانه وتعالى بنفي نقيضها.

وهذا الدليل وتلك وغيرها كلها أدلةٌ موصلةٌ إلى شيء واحد: وهو ثبات صفات الكمال لله سبحانه وتعالى.

ومعلوم عندك: أن كثرة الأدلة على الحق أعظم في بيان الحق.

إذن كلما كثرت أدلة التوحيد كان هذا أبلغ في حصول اليقين، وأقطع في قيام الحجة، أدلة التوحيد كلما كثُرت كان هذا أبلغ في حصول اليقين وأقطع في قيام الحجة، ولذلك تجدُ في كتب أهل السنة مع أن الشيء الذي يجب إثباته لله عز وجل يكفي إثابته من طريقٍ واحدة، لكنك تجد أهل السنة يكثرون الأدلة والنصوص والطُّرق لتحصيل هذه الحكمة المهمة، فإن هذا أبلغ في حصول اليقين، وأقطع من جهة قيام الحجة، تُصبح الحجة على المخالف قاطعة.

والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد أن أورد هذا المسلك الذي سلكه من شاء الله أن يسلكه من

السلف والخلف بل وبعض المخالفين أورد عليه إيرادًا ثم استرسل رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيما يأتي من هذه القواعد في الجواب عنه.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد اعترض طائفة من النفاة على هذه الطريقة باعتراض مشهور لبَّسوا به على الناس، حتى صار كثيرٌ من أهل الإثبات يظن صحته ويُضعف الإثبات به، مثل ما فعل من فعل ذلك من النظار حتى الآمدي وأمثاله، مع أنَّه أصل القرامطة الباطنية وأمثالهم من الجهمية.

مر بنا بيانُ أنَّ من طُرق أهل السنة والجماعة والتي تابعهم عليها بعض المتكلمين من هذه الطرق العقلية في إثبات صفات الكمال لله سبحانه وتعالى من أن الله عز وجل يُثْبَتُ له صفات الكمال بنفي نقائضها عنه، إذا كان الله سبحانه وتعالى مُنزهٌ عن كل نقص فانتفاء نقيض صفة الكمال يُفيد إثبات صفة الكمال، كما قلنا: لو لم يتصف بالبصر لكان موصوفًا بالعمى، والعمى نقص فهو مُنزهٌ عنه ويستحيل غاية الاستحالة أن يتصف به، إذًا ثبت له صفة البصر.

ثم عقب المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ على ذلك بأن هذا المسلك قد عارضه بعضُ أهل الضلال بمعارضة، وهذه المعارضة أصلها فلسفي، يعني: كانت من قِبل الفلاسفة- ووافقهم عليها بعضُ المتكلمين رأوا صحة هذا الإيراد القادح في هذه الطريق.

وهذا ما سيفنده شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الموضع وإلى نهاية القاعدة السابعة، فإنه نثر الرد على هذه الشبهة من سبعة أوجه، ونقل أولًا: بعضًا من كلام الآمدي الذي مال إلى صحة هذا الإيراد، وأنَّ إثباتَ صفة الكمال بنفي النقص عن الله سبحانه وتعالى لا يتجه بتوجيهٍ ذكره سنتكلم عنه إن شاء الله.

قال: (وقد اعترض طائفةٌ من النفاة على هذه الطريقة باعتراضٍ مشهور لبسوا به على الناس حتى صار كثير من أهل الإثبات يظن صحته). أهل الإثبات في الجملة، وإلا فإنهم لا يخرجون عن كونهم عند مُقابلتهم بأهل السنة بأنهم من النُّفاة، لكنهم صفاتية في الجملة كما يُعبر شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مقابل الجهمية، والمعتزلة ومن هو أسوأ منهما كالفلاسفة

والقرامطة.

يقول: (صار كثيرٌ من أهل الإثبات يظن صحته، ويُضعف الإثبات به مثل ما فعل من فعل ذلك من النُّظار حتى الأمدي وأمثاله مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية وأمثالهم من الجهمية). لعلكم تعودون إلى الصحيفة السادسة عشرة حيثُ بين المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلام هؤلاء المعطلة من القرامطة وأضرابهم الذين قال عنهم: (فغاليتهم يسلبون عنه النقيضين فيقولون: لا موجودٌ ولا معدوم، ولا حيٌ ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل).

قلنا: إنهم أتوا هاهنا بما أضحك العُقلاء على عقولهم، فإن كلامهم صريحٌ في نفي النقيضين عن الله سبحانه وتعالى، ونفي النقيضين كما علمتم مُحال، يمتنع أشد الامتناع كما أنه يمتنع اجتماع النقيضين، وكان من جواب أولئك القرامطة وهو الذي تابعهم عليه من تابعهم، ومن أولئك الآمدي كما سيذكر المؤلف: أن التقابل بين الوجود والعدم، والعلم والجهل، والحياة والموت ليس من قبيل تقابل التناقض الذي هو التقابل بين السلب والإيجاب، إنما هو من قبيل التقابل في العدم والمَلَكة، وهذا لا يكون استحالةُ الاجتماع أو الارتفاع فيه إلا في محلٍ قابل، أما ما كان محلًا غير قابل فيصح رفع هذين المتقابلين.

هذا هو أساس الشبهة عند القوم، القوم يقولون: نحن لا نُسلم بأننا إذا نفينا عن الله سبحانه وتعالى صفة السمع، نكون قد أثبتنا له الصمم؛ لأن هذين ليسا من قبيل النقيضين، هذان من قبيل المتقابلين بالعدم والمَلَكَة، والتقابل بالعدم والملكة هو أن يكون التقابل بين شيئين يمتنع اجتماعهما، وارتفاعهما عن محلٍ قابلٍ لهما، يقولون: هذه السارية لا نقول: إنها تسمع، ولا نقول: إنها صماء، يصح هاهنا أن نرفع المتقابلين: السمع والصمم؛ لأن هذه ليست قابلةً أصلًا، أما إنسان والإنسان قابل لأحد هذين المتقابلين فلا يصح أن يكون قد اجتمع فيه السمع والصمم، ولا يصح أيضًا أن نرفع عنه الوصفين معًا فنقول: فلانٌ ليس بسميع ولا أصم هذا لا يمكن بل لابد من وصفه بأحد الوصفين؛ لأن هذين مُتقابلين بالعدم والملكة، والمحل قابل لهما، قابل للسمع وقابل للبصر فهما لا يجتمعان معًا في الشخص الواحد في الوقت الواحد، ولا أيضًا يرتفعان معًا.

بناءً على هذا قالوا: إننا إذا قلنا: إن الله سبحانه وتعالى لا يُبصر أو لا يسمع، أو لا يتكلم لا يلزمنا أن يكون موصوفًا بالعمى والصمم والبَكم، بل يصح حتى أن نقول: إنه لا أعمى ولا بصير ولا أصم ولا سميع، ولا أبكم ولا متكلم، يصح هاهنا أن نرفع النقيضين.

إذن هذا الذي أراد هؤلاء المتكلمون الوصول إليه أنهم ينفون عن الله سبحانه وتعالى صفة الكمال دون أن تكون عليهم شناعة بأن يوصفوا ويوصموا بأنهم أضافوا النقص إلى الله سبحانه وتعالى يريدون البراءة من ذلك، هذا الذي أراد القوم وبالتالي قدحوا في هذا المسلك العقلي الصحيح الذي سار عليه أهل السنة وتابعهم عليهم كثير حتى من أهل الكلام.

والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ -كما ذكرت لك- ساق الرد على هذا الإيراد وبين عدم صحته، بل الحق الذي لا شك فيه أن التقابل بين البصر والعمى أو السمع والصمم، أو الكلام والبكم إنما هو من قبيل التقابل بالسلب والإيجاب، هو تقابلٌ بين نقيضين وليس تقابلًا بين متقابلين في العدم والملكة، وأن هذا الذي ذكروه لا يثبُت عند التحقيق، ردَّ على هذا -كما ذكرت لك- من سبعة أوجه، وبعض هذه الأوجه قد مر معنا قلت لك: إن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد أشار إلى هذه الشبهة ورد عليها باقتضاب في موضعين سابقين ، لكنَّه أطال النفس هاهنا وأورد الرد من هذه الأوجه السبعة، الأوجه الثلاثة الأولى: أوجهٌ دقيقةٌ جدًا، ولم يسبق ذكرها فيما مضى، بل لم أقف في كتب شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ إيراده لهذه الأوجه لم أقف في أي موضع آخر لا في كلامه ولا في كلام حتى تلميذه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهذا مما يُميز هذه الرسالة التدمرية، فلا يخافكم ولا يخفى الخبير بكتب شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن من نهجه في التأليف، ومن أسلوبه المعروف أنه يُكرر تقرير المسائل في مواضع مُتعددة من كتبه تارةً ببسط، وتارةً باختصار تجد أن هذه المسألة عامة المسائل المهمة تجد أنها مبثوثة في كتابين أو ثلاثة أو أكثر، سواءً ما تعلق بجانب التأصيل، أو ما تعلق بجانب الرد، لكن في هذا الكتاب هناك أشياء في هذا الموضع وفي غيره ومر بعضها علينا وبعضها سيأتي هناك أشياء يصعب أن تجدها في غير هذا الكتاب، وهذا مما يجعل هذا الكتاب كتابًا فريدًا نعم هنالك مسائل كثيرة أوردها في

كتب أخرى ولا سيما في «درء التعارض» ثم في «بيان تلبيس الجهمية» لكن مع ذلك ثمة مسائل لا تكاد تجدها إلا في هذا الكتاب وهذا يجعل هذه الرسالة رسالةً فريدة ونفيسة ومميزة بين مؤلفات شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

الملاحظ أيضًا: أن هذه الأوجه ولا سيما الأوجه الثلاثة الأولى أنها كما ذكرت لك دقيقة، وأيضًا سلك فيها المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ مسلكًا دقيقًا في المناقشة المنطقية، يعني دخل المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مناقشةٍ منطقيةٍ دقيقةٍ مع المخالفين في هذه الأوجه الثلاثة.

ولذا فَهْمُ هذه الأوجه كما ينبغي يحتاج إلى أن يكون هناك بعض خلفيةٍ علمية في المنطق حتى تفهم هذه الأوجه كما ينبغي.

وهذا يجرنا إلى الكلام بعض الشيء عن موضوع المنطق.

المنطق كما عرفوه في اصطلاحهم هو: آلةٌ قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

والبحث في المنطق خلاصته: أن المراد تحصيل التصور والتصديق.

وبالتالي فنحتاج إلى معرفة السبيل إلى هذين الأمرين المُهمين اللذين عليهما يدور العلم عند المناطقة، إما تصور وإما تصديق فكيف نصل إلى التصور والتصديق.

الخلاصة في هذا: أننا نصل إلى التصور عن طريق القول الشارح.

القول الشارح: المعرفات: الحدود، هذه التي نسميها تعريفات، هذه توصلك إلى التصور أنت إذا عرفت حد الشيء يعني تعريفه فإنك تتصوره في ذهنك.

وأما التصديق فالسبيل إليه يكون بالقياس، ولاحظ أننا نتكلم هاهنا عن القياس المنطقي، وليس القياس عند الأصوليين والفقهاء.

إذًا لُب المنطق هذان الموضوعان وهما:

القول الشارح.

والقياس.

وجُل ما عدا ذلك مُقدمات مُمهدات للوصول إلى هذين الموضوعين، هذه نُبذة مُختصرة عن

موضوع المنطق.

والسؤال: حينما ينظر الإنسان في كلام أهل السنة والجماعة يجد شبه إطباق على ذم المنطق والاشتغال به تجد كثيرًا من أهل العلم يُنبهون أو يُحذرون أو ينهون عن أن يشتغل طالب العلم بهذا الفن، فما هو سبب ذلك؟

سبب ذلك يرجع إلى أسباب أبرزها أربعة:

أولًا: أنَّ بعض مسائل هذا الفن فن المنطق غيرُ صحيحة، إنَّما هي أشياء خاطئة توهمها المناطقة فظنوا أنها قضايا عقلية قطعية، والصحيح أنها ليست كذلك، بل مُخالفة للعقل، وانبرى شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ ببيان جملةٍ من هذه الأخطاء، وهذا أيضًا من المميزات عند شيخ الإسلام التي انفرد بها عن كثيرٍ من أهل العلم وهي أنه من أعظم الناقدين لهذه الأخطاء الموجودة في فن المنطق، وله في ذلك كتابان مشهوران:

أحدهما: كبير: وهو المطبوع باسم «الرد على المنطقيين».

والآخر: صغير: وهو المطبوع باسم «نقض المنطق».

المقصود أنَّ من أعظم أسباب ذم أهل السنة لفن المنطق: وجود أخطاء فيه، وهذه الأخطاء كانت ذريعةً لخللٍ عقديٍ كبير.

كثير من الأخطاء التي وقع فيها المتكلمون -علماء الكلام- كانت بسبب أنهم سلموا بعض القواعد والمُقدمات المنطقية الخاطئة، فأنتج ذلك وقوعهم في أخطاءٍ وانحرافاتٍ عقدية.

إذًا هذا هو الأمر الأول.

طبعًا لا يُستغرب وقوع هذه الأخطاء، ولماذا يُستغرب والمنطق إنما هو فرعٌ من فروع الفلسفة، البيئة الحاضنة للمنطق التي فيها نشأ وترعرع إنما هي الفلسفة، وإنما هو تقريرات الفلاسفة، فالمنطق لا يعدو أن يكون فرعًا من فروع الفلسفة، وإذا كان ذلك كذلك سهُل عليك فَهْمُ وقوع كثيرٍ من الأخطاء فيه.

الأمر الثاني: الذي لأجله ذم من ذم من أهل العلم هذا الفن غُلُو أهله فيه، فإن المناطقة لهم

ولعٌ شديد بالمنطق حتى إنَّهم جعلوه أهم العلوم وحتى إنهم طعنوا في علم كل من لم يكن مُلمًا بالمنطق، وحكموا بأنَّه لا يوثق بعلم من لم يكن مُلمًا بهذا الفن، كيف يوثق بعلم أحدٍ ليس مُلمًا بعلم المنطق، هكذا يقولون.

ولا شك أن هذا أمرٌ خاطئ هذا الغلو وهذه المبالغة لا وجه لها، ولأجل ذلك واجه أهل السنة والجماعة هؤلاء بالتغبير في وجه هذا الفن وبينوا أنهم استسمنوا ذا ورم، ليس بذاك الشيء الذي يستحق أن يكون هو الأهم، والذي يُقدَّم على غيره، والذي يُشك أو يُطعن في من لم يكن مُلمًا به، ويا لله العجب!! ماذا تقولون في علم أبي بكر وعمر وابن مسعود وابن عمر، وإخوانهم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وهم والله ما كان لهم إلمام ولا علمٌ بهذا الفن، ولا قرأوه ولا درسوه، وماذا أنتم قائلون في علم السادات الأخيار من العلماء الأثبات من التابعين أكان ابن جبير أو ابن المسيب أو كان الحسن أو كان ابن سيرين، أو كان النخعي، أو كان عروة بن الزبير، أكان هؤلاء من تلاميذ الفلاسفة في فن المنطق؟ لا والله، وكانوا الحائزين على قصب السبق في العلوم النافعة، وهل كان أتباعهم كمالك والثوري وغيرهم من أهل العلم أكان هؤلاء ابن المبارك وأئمة الإسلام في هذه الطبقة أكانوا من المناطقة الدارسين العالمين به؟ لا والله، وهل كان الأئمة من بعدهم هل كان الشافعي، وأحمد وإسحاق وأمثال هؤلاء من أهل العلم أكانوا من علماء المنطق الدارسين له، أفيُشك أو يُطعن في علم هؤلاء الأئمة، ماذا يبقى من العلم إذا طُعن في علم هؤلاء الجهابذة.

إذن هذا الغلو ممقوت، وهو من أسباب قدح أهل السنة في هذا الفن.

الأمر الثالث: أن هذا العلم أشغل أهله عن الفاضل، ومعلومٌ عندك يا طالب العلم أن الذي ينبغي على طالب العلم بل على المسلم أن يكون مُشتغلًا بالفاضل لا بالمفضول، وهؤلاء المشتغلون بالمنطق المغالون فيه شغلهم ذلك عن ما هو أولى منه من دراسة الوحي كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولذا فإن بضاعة من اشتغل وبرَّز في هذا الفن، وشغله ذلك عن علم الوحي تجد أن بضاعته في السنة مُزجاة، وعلمه بتفسير كتاب

الله عز وجل علم ضعيف، فلا شك أنه لا ينبغي أن يشتغل إنسانٌ بمفضول عن فاضل، هذا إن سلمنا وجود فضلٍ فيه، فلا شك أن هؤلاء من انبهارهم وولعهم قد أشغلهم ذلك عن المُهم من العلم ومن العمل أيضًا فلأجل ذلك استحقوا الذم من علماء أهل السنة والجماعة.

السبب الرابع: أنَّ هذا الفن صعبٌ قليل الفائدة، الإنصاف يقتضي أن يُقال: إن جُملةً من مسائل هذا الفن صحيحة ومقبولة، لكن هذا النافع المفيد قليل مع صعوبة الوصول إليه، يعني: حتى تتقن هذا الفن وتبلغ فيه شأوًا فإنك تحتاج إلى زمن مديد وجهدٌ كبير؛ لأنه أمر صعب وأهله وأربابه أرادوه صعبًا، يعني: الفلاسفة حينما قَعّدُوا قواعد هذا الفن وبسطوا مسائله أرادوه شيئًا صعبًا بحيث لا يصل إليه إلا الأفراد؛ لأنهم أرادوا أن يتميزوا أحبوا أن يكونوا متميزين وهذا الأمر ارجع في كشفه إلى ما ذكر ابن حزم في مُقدمة كتابه «التقريب لحد المنطق» له كتاب ليس بكبير يسمى «التقريب لحد المنطق» يذكر فيه: أن المنطق إذا أزلت عنه كثيرًا من عبارات التفخيم والتصعيب شيء سهل، لكن أصحابه أرادوا تصعيبه، جعلوا الطريق إليه وعرًا، لأجل حُب التميز والانفراد به يُريدون أن يكونوا مُتميزين عن بقية الناس به، وهذه شهوة في النفوس حب التميز والانفراد فيقول: أنا أريد أن أراغمهم في ذلك وأريد أن أُسهل هذا الفن وأعبر عنه بالتعابير السهلة قريبة المأخذ والفَهم، بدل هذه العبارات الصعبة.

فالخلاصة: أنه صعب ووعر والمحصلة يعني لا تستحق هذا الجُهد المبذول، ولذلك شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في أول كتابه «الرد على المنطقيين» في الصفحة الأولى يذكر أنه كان دائمًا يقول: إن المنطق لا يحتاجه الذكي، ولا ينتفع به البليد.

الذكي ذي الفطنة والتمكن تجد أنه إذا خَبَرَ مسائل المنطق يقول: هذه سهلة واضحة، لا تحتاج كل هذا العناء، وأما البليد فإنه يعني مهما قرأ فيه ونظر، فإنه لا يخرج بفائدة لا يصل إلى انتفاعٍ به.

فالمقصود: أن تصعيب هذا الأمر جعل الجُهد المبذول فيه لا يتوازى مع الفائدة المرجوة،

وإلا فهناك أشياء واضحة ولا تحتاج هذا التعب يعني: كون أ = ب، وب = ج، فالنتيجة أن: أ = ج، هذه قضية يُدركها أي عاقلٍ حتى لو كان جاهلًا، ولا يحتاج أن يدرس المنطق حتى يصل إلى هذه النتيجة، تجد أن الأمر حتى تصل إلى فَهْمِ هذا القياس تحتاج إلى شوط طويل جدًا ومتعب، وبالتالي تجد أن المحصلة لا تستحق كل ذلك.

على كل حال: يبقى عندنا هنا سؤال: هل النصيحة أن يشتغل طالب العلم بالمنطق أو يعرض عنه؟ الجواب عن ذلك أن يُقال:

لولا أن مسائل هذا المنطق قد تسللت ودخلت إلى علوم المسلمين، وأصبحت واقعًا مفروضًا في كثير من الكتب لولا ذلك ما كان بالمسلمين حاجةٌ إليه يكفيهم كتاب ربهم وسنة رسولهم صلى الله عليه وسلم في ذلك البلاغ وفي ذلك الكفاية.

لكنَّ الواقع أن مسائل هذا الفن قد تسللت ودخلت كثيرٌ من كتب العقيدة فيها اصطلاحاتٌ منطقية، كثيرٌ من كتب الأصول تحتوي على اصطلاحات منطقية إلى غير ذلك.

إذًا أصبح كلام المنطق واقعًا مفروضًا، فماذا يصنع طالب العلم تجاه ذلك؟

الذي يبدو لي والعلم عند الله عز وجل أن الجواب فيه تفصيل:

أما من كان من المبتدئين في الطلب: فالنصيحة أن يُعرض عن النظر في هذا الفن حتى يصلب عوده حتى يقوى في العلم، أما في مبادئ الطلب فينبغي أن يُشغل نفسه بعلم الكتاب والسنة، والآلات الموصلة إلى هذا العلم.

أما القسم الثاني: وهو طالب العلم المتأهل الذي هو على علمٍ بعقيدة أهل السنة والجماعة، ويعرف كثيرًا من الردَّ على مخالفيهم، فمثل هذا أيضًا يُقال فيه: إن النظر فيه وفي شأن هذا الموضوع فيه تفصيلٌ أيضًا:

إن كان من غير المشتغلين بالرد على مخالفي عقيدة أهل السنة والجماعة، فالنصيحة في حقه: أن يقرأ ويوجز بمعنى: أن يأخذ إلمامةً عن مُصطلحات هذا الفن؛ لأنه شاء أم أبى سوف يواجه ذلك، والمنطق خلاصته مصطلحات إذا فهمتها وأدركتها فإنك تفهم المنطق، وطالب العلم سواءً كان مُشتغلًا بالحديث، سواءً كان مُشتغلًا بالتفسير، سواءً كان مُشتغلًا بالفقه

يجد أن هذه المصطلحات لا مناص من الوقوف عليها والوقوع عليها، لا سيما وأن من طلبة العلم -وهذه أُنبه عليها- طلبة العلم المشتغلون بالبحث العلمي، يُعاب في حقهم استعمالهم مُصطلحات منطقية ووضعها في غير موضعها، وهذا يُلحظ في بعض الأبحاث، تجد أن هناك مُصطلحات يستعملها بعض الباحثين، لكن لأنهم لم يكونوا على درايةٍ بهذه المصطلحات على وجهها يوظفونها في غير موضعها يستعملونها في غير موضعها، وربما كان هذا سببًا في القدح فيهم، أو الإعراض عن ما يكتبونه، فالأولى بطالب العلم أن يكون عنده إلمامٌ بهذا الفن يدرس فيه متنًا مُختصرًا، ثم بعد ذلك يكتفي.

الصنف الثاني: طلبة العلم الذين لهم اشتغال وتوجه، وسخر الله عز وجل هؤلاء إلى ولوج باب الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة والرد على مخالفيهم، ومثل هؤلاء هم بحاجة إلى التوسع بعض الشيء في فَهْم المنطق بشرط ألا يشغلهم ذلك عن ما هو أهم، وبشرط ألا يُغفلوا النظر في الكتب الناقدة للمنطق حتى يفهموه على لسان أهله، ثم يُدرك مواضع العطب والخلل فيه، يقرأ في ((الرد على المنطقيين)) أو غيره من كتب أهل العلم الناقدة للمنطق، واشتغال طالب العلم بذلك الذي هو متوجهٌ إلى هذا الباب الذي تكلمنا عنه وقلنا: إنه من أبواب الجهاد في سبيل الله سبحانه وتعالى من الأمر المُهم؛ لأنك إذا كنت ترد على علماء الكلام، وكلامهم كثيرٌ منه مصطلحات منطقية، وأقيسة منطقية، وأنت لا تفهم ذلك كيف سترد عليهم، أنت بحاجة أنت ترد عليهم أحيانًا بسلاحهم، أو على الأقل حتى تفهم كلامهم ووجه الرد عليه، وهذا مما يُميز شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن كثيرٍ غيره من علماء أهل السنة في ردهم على المخالفين شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ لأنه ممن فهم المنطق بل أدركه بل هضمه صار يرد على المناطقة بالمنطق، ويسقيهم من كأسهم، وصدق ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما قال في النونية:

ومن العجائب أنه بسلاحهم ... أرادهمُ تحت الحضيض الداني

وهذا سيتبين لك إن شاء الله بعد قليل إذا تكلمنا عن ردود شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، شيخ

الإسلام يُناقشهم بحجتهم، ويُكلمهم بلغتهم، ويُشهر في وجههم سلاحهم، وهذا لا شك أنه أقوى في الحجة وأقطع للنزاع، وأوضح في إقامة الحجة على المخالفين.

فأنا أقول -حفظكم الله- مثل هذا من الأهمية بمكان لطالب العلم المتأهل المشتغل بهذا الباب، لا سيما أننا نرى من بعض هؤلاء المبتدعة الذين يكتبون ويُشوشون على الناس في عقيدتهم تجد أنهم يضحكون ويسخرون ببعض طلبة العلم من جهة أنهم قد يُخطئون في بعض المصطلحات يقول: أنت اذهب أولًا تعلم ثم تعال ورُد، مثل هذا لا ينبغي في الحقيقة، بل ينبغي أن يكون الذي يرد على المخالفين قد سلك المسلك الذي يقطع دابرهم، ويُبطل حجتهم من كل وجه، هذا الذي يبدو والعلم عند الله سبحانه وتعالى.

أخيرًا: أُنبه إلى مسألة ستتبين لنا حينما تجد كلام شيخ الإسلام وكيف أنه فعلًا أدرك إدراكًا قويًا مباحث هذا العلم تُدرك يا رعاك الله أنَّ أهل السنة كان إعراضهم عن المنطق زُهدًا لا عجزًا، أهل السنة لما أعرضوا عن هذا الفن ما أعرضوا عنه عن عجز لا، إنما عن زُهد هم زاهدون فيه، وإلا فلو اشتغلوا به فإنهم سوف يفهمونه بل ويبرزن فيه، بل سيردون على أهله، وهذا واضح جلي في نهج شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ولذلك شيخ الإسلام في مُقدمة ((الرد على المنطقيين)) يذكر أنه كتب ردًا على المنطق والمناطقة في جلسةٍ بين الظهر والعصر، ارجع إلى هذا في أول الرد على المنطقيين يقول في جلسة بين الظهر والعصر كتب ردًا نافعًا حافلًا على المنطق وأهله.

هذا يدلك على أنهم -أعني أهل السنة وعلماء أهل السنة- لو أرادوا فالموضوع ليس صعبًا واشتغالكم بهذا يا معشر المتكلمين ليس ميزة تميزتم بها، وتتجوهون علينا بذلك، وتترفعون على ذلك، بل نحن أعرضنا عن ذلك إنما هو لزُهدنا فيه، ولو أن العالم السني التفت إلى هذا المنطق أدنى التفاته فإنه سوف يفهمه مثلكم وربما فهمه أكثر منكم.

وهذا إن شاء الله سيتبين لك من خلال ما يذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد اعترض طائفة من النفاة على هذه الطريقة باعتراض مشهور لبَّسوا به على الناس، حتى صار كثير من أهل الإثبات يظن صحته ويُضعف الإثبات به، مثل ما فعل من فعل ذلك من النظار حتى الآمدي وأمثاله، مع أنه أصل القرامطة الباطنية وأمثالهم من الجهمية.

إذن القدح في الدليل الذي ذكرناه سوف يُمهد الطريق لغلاة المعطلة الذين يرفعون النقيضين فيقولون: إنَّ الله سبحانه وتعالى لا داخل العالم ولا خارجه، أو إنه لا موجود ولا معدوم، أو إنه لا حي ولا ميت، تَعَالَى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

كما أن آخرين من دونهم الذين يأبون إثبات بعض صفات الكمال، وإذا قيل لهم: حذارِ من ذلك أنت إن لم تثبتوا هذه الصفات لزمكم إضافة النقص إلى الله سبحانه وتعالى؛ لأن أحد النقيضين لابد أن يثبت إذا ارتفع الآخر فالأول ثابت، فتجد أنهم يتملصون من ذلك من خلال قدحهم في هذا الدليل ويقولون لا، إنما هذا التقابل ليس من تقابل التناقض، ليس من تقابل السلب والإيجاب، إنما هذا من تقابل العدم والملكة، ونقول: -هكذا يقولون- : إن الله سبحانه وتعالى ليس بقابلٍ أصلاً، لا لعمىً ولا لبصر، إنما هذا من شأن المخلوقين، الحيوانات هي التي تكون قابلة لعمى أو لبصر.

فلأجل هذا ركزوا على هذا القدح في الدليل العقلي دليل التقابل أو دليل الضدية الذي ذكرناه.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فقالوا: القول بأنه لو لم يكن متصفًا بهذه الصفات، كالسمع والبصر والكلام، مع كونه حيًّا.

الآن ينقل ابن تيمية الكلام الآتي هذا من كتاب «أبكار الأفكار» للآمدي، وهو من أوسع كتب الأشاعرة.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فقالوا: القول بأنه لو لم يكن مُتصفًا بهذه الصفات: كالسمع والبصر، والكلام مع كونه حيًا، لكان مُتصفًا بما يُقابلها -فالتحقيق فيه متوقفٌ على بيان حقيقة المتقابلَيْن وبيان أقسامهما.



يعني أحد الموضوع سبق لنا الكلام فيه، ولكن لا مانع من إعادة الكلام.

المتقابلان نأخذ الموضوع من أصله:

الأمران المتقابلان:

إما أن يكون تقابلهما تقابل تخالف، وهذان هما المختلفان، وخاصية المختلفين أنه يمكن اجتماعهما مثال ذلك: البياض والطول هاتان صفتان متقابلتان هل هما صفة واحدة؟ البياض والطول صفة واحدة؟ صفتان متقابلتان، هل يمكن اجتماعهما في محلٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ؟

نعم فنقول مثلًا: هذه السارية بيضاء وطويلة.

إذن المتقابلان إمَّا أنه يمكن اجتماعهما.

وإمَّا أنه لا يمكن اجتماعهما.

هكذا التقسيم.

المتقابلان:

إما أنه يمكن اجتماعهما.

أو لا يمكن اجتماعهما.

فإن أمكن اجتماعهما فهما: المتقابلان بالتخالف، وإن شئت فقل: هما المختلفان يُمكن اجتماعهما ويمكن ارتفاعهما، يعني: ممكن أن يكون الشيء لا أبيض ولا طويل، أسود وقصير.

إذًا هذا هو القسم الأول ولا حاجة لنا به.

نحن نريد القسم الثاني: المتقابلان اللذان لا يجتمعان، وهذا القسم يُسمى بتقابل التباين يدخل فيه المتباينان.

إذًا عندنا مُختلفان وعندنا متباينان، وإن شئت فقل: التباين أربعة أقسام:

الأول: التقابل بالسلب والإيجاب، وهذا يُسمى: تقابل التناقض، وهذان الشيئان يُسميان النقيضان.

القسم الثاني: المتقابلان بالضدية، فيدخل في هذا القسم الضدان.

القسم الثالث: المتقابلان بالتضايف، فيدخل فيه المتضايفان، المتضايفان هما مثل الضدين لكن أخص، بمعنى: أنه لا يمكن اجتماعهما ويمكن ارتفاعهما بشرط أن يكون تَعْقُل أحدهما مبنيًا على الآخر، يعني: لا تتعقل أحدهما إلا إذا تعقلت الآخر كالبنوة والأبوة، لن تفهم معنى البنوة حتى تفهم معنى الأبوة، لا يمكن أن تفهم من كلمة إبراهيم ابنٌ لا تفهم من هذه شيء كامل لا تفهم الجملة إذا قلتَ: إبراهيم ابنٌ لخالد، أو خالدٌ أبٌ لإبراهيم.

إذًا هذان لا يجتمعان في محلٍ واحد في وقتٍ واحد لا يمكن أن يكون إبراهيمُ أبًا وابنًا لخالدٍ في نفس الوقت، إما أن يكون أبًا، وإما أن يكون ابنًا، وإما ألا يكون لا أبًا ولا ابنًا، يمكن ارتفاعهما، فهو مثل الضدين لكنه أخص فإنه مُتعلقٌ بأمرين تعقل أحدهما متوقف على الآخر، أما الضدان فمطلق لا نشترط فيه هذا الشرط.

فالسواد والبياض ضدَّان لا يجتمعان في المحل الواحد في الوقت الواحد لا يمكن أن يكون هذا الكأس أبيض وأسود معًا في وقتٍ واحد، لكن يمكن أن يرتفعا، يمكن أن يكون أبيض فقط، ويمكن أن يكون أسود فقط، يمكن ألا يكون لا أبيض ولا أسود، هذا هو القسم الثاني.

القسم الثالث: التقابل والتضايف، وقد علمنا.

القسم الرابع: سنتكلم فيه كثيرًا وهو: التقابل بالعدم والملكة، وهذا سيشرحه لك المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ، لكن باختصار: التقابل بالعدم والملكة راجع إلى التقابل بالتناقض: النقيضان، نحن قلنا هذه الأقسام الأربعة كلها المتقابلان هاهنا لا يجتمعان، لكن هل

يرتفعان؟ واحد من هذه فقط هو الذي نقول فيه: لا يرتفعان مُطلقًا، والعدم والملكة لا يجتمعان ولا يرتفعان باعتبار محلٍ قابلٍ لهما لا مُطلقًا، مثال ذلك: يقولون: النقيضان مثل: العدم والوجود كل الأشياء مُطلقًا إما معدومة، وإما موجودة لا يمكن أن يكون الشيء الواحد في الوقت الواحد موجود ومعدوم، أو لا موجود ولا معدوم، هذا تقابل التناقض التقابل بالسلب والإيجاب.

أما في تقابل بالعدم والملكة، فمثل هذا لكن باعتبار المحل القابل، كما قلنا: نقول: إن الحيوان إما بصيرٌ، وإما أعمى، لا يمكن أن نقول: إنه أعمى وبصير معًا في نفس الوقت، ولا يمكن أن نقول: إنه لا أعمى ولا بصير في نفس الوقت.

إذن لا يمكن اجتماعهما ولا يمكن ارتفاعهما؛ لأن المحل قابلٌ لهما، كل حيوان فهو قابل لأن يكون سميعًا، أو أصم أو بصيرًا أو أعمى، قالوا: ولكن لا نقول: الكتاب هذا الكتاب أعمى وبصير، أو أعمى فقط، أو بصير فقط، أو لا أعمى ولا بصير، لا يرد هذا أصلًا؛ لأن المحل غير قابلٍ.

إذًا في هذه الحال يصح أن ترفع هذين المتقابلين كما أنك لا تستطيع أن تجمعهما فلا تقول:

الكتاب سميعٌ أصم، ولك أن تقول: كما أنك لا تجمع بينهما، لك أن تقول: إن الكتاب لا أعمى ولا بصير، لا سميع ولا أصم، لأن المحل غير قابلٍ.

باختصار سيبين لنا شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن المرجع إلى قسمين:

إما التناقض، وإما التضاد، لكن التضايف راجع إلى التضاد، والعدم والملكة يرجع إلى التناقض، وهذا الذي يريد شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يصل إليه بعد قليل.



قال المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فنقول: أما المتقابلان فما لا يجتمعان في شيءٍ واحد من جهة واحدة.

اتفقنا الآن، الآن عندنا مُتقابلان تقابل التباين دعنا من المختلفين نريد حينما يُطلقه الآن غالبًا ما يطلقون التقابل على تقابل التباين، هذا الذي قلنا: إن الميزة التي تجمع بين هذه الأربعة أقسام خاصيتها هي: أنه لا يمكن فيها الاجتماع، لكن هل يمكن الارتفاع

بالنسبة للضدين؟ نعم

بالنسبة للمتضايفين؟ نعم. يمكن أن يكون الشيء أو الشخص لا أبًا ولا ابنًا.

يمكن أن يكون في المتقابلين بالعدم والملكة؟ تارة، وتارة، في المحل القابل لا يرتفعان، وفي المحل غير القابل يرتفعان.

هم يريدون إدخال الحياة والموت، المباينة مباينة الله عز وجل للمخلوقات، أو كونه داخل المخلوقات، أو كونه مُتصفًا بالسمع والكلام والعلو، والبصر، أو ضد ذلك يريدون إدخال ذلك في هذا القسم العدم والملكة لينفوا عن الله سبحانه وتعالى صفات الكمال فيسهل أن يقولوا: إنه لا يتصف بالبصر كما أنه لا يتصف بالعمى، هم يريدون الوصول إلى نفي صفة السمع، صفة البصر، صفة الكلام، صفة الحياة عن الله سبحانه وتعالى.

إذن كما ذكرت لك الخاصية لهذه الأمورالأربعة هي: لا يجتمعان، لكن هل يرتفعان؟

قسمٌ: نقول: لا مُطلقًا، لا يرتفعان مُطلقًا، وهما: المتناقضان الأمران المتناقضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

وما عدا ذلك ففيه ما ذكرت لك.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

> فنقول: أما المتقابلان فما لا يجتمعان في شيءٍ واحد من جهة واحدة، وهو إما أن لا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، أو يصح ذلك في أحد الطرفين.
>
> فالأول: هما المتقابلان بالسلب والإيجاب، وهو تقابل التناقض، والتناقض هو اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب على وجه لا يجتمعان في الصدق، ولا في الكذب لذاتهما كقولنا: زيدٌ حيوان، زيدٌ ليس بحيوان، ومن خاصيته استحالة اجتماع طرفيه في الصدق والكذب.

يقول لك: هذا هو القسم الأول: المتقابلان بالسلب والإيجاب وهو تقابل التناقض، هذا الذي تكلمنا عنه قبل قليل.

يقول: (اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب) هذا حقيقة هذا القسم أنه يختلف هاهنا قضيتان بالسلب والإيجاب مثال ذلك: (زيدٌ حيوانٌ، زيدٌ ليس بحيوان) الآن عندنا في هذه الجملة قضيتان:

قضية موجبة.

وقضية سالبة.

(زيدٌ حيوان) هذه فيها إيجاب (زيدٌ ليس بحيوان) هذه فيها سلب، هذه الجملة لا تصح لا يمكن أن تجمع بين الطرفين حينما قال: (على وجه لا يجتمعان) يعني طرفا السلب والإيجاب، (لا يجتمعان معًا) انتبه لكلمة (معًا) في وقت واحد، لا يجتمعًا معًا في وقت واحد، لا يجتمعان معًا في صدق ولا في كذب، هذه الجملة ليست موصوفة بالصدق، هكذا بكل ما فيها زيدٌ حيوان، زيدٌ ليس بحيوان، إذا أخذت هاتين القضيتين فيها طرفان قلنا: سلب وجعلتهما في جملة صار فيها طرفان: سلب وإيجاب، هذه لا تصدق وأيضًا لا تكذب، يعني: ليست مطابقةً للواقع، ولا مخالفة للواقع، إنما إحدى القضيتين صادقة، والأخرى كاذبة، الصادقة: زيدٌ حيوان، الكاذبة زيدٌ ليس بحيوان، طبعًا هو باختصار هو حيوان ناطق.

لكن المهم أنه يرجع إلى هذا الجنس جنس الحيوان،وإن كانت له خاصية وهي النطق يعني الفِكر عندهم.

قال: (على وجه لا يجتمعان في الصدق ولا في الكذب لذاتها كقولنا: زيدٌ حيوان، زيدٌ ليس بحيوان، ومن خاصته استحالة اجتماع طرفيه في الصدق والكذب) وهذا كلامٌ صحيح.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وأنه لا واسطة بين الطرفين ولا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر.

لا واسطة بين الطرفين، ليس هناك واسطة، هل يمكن أن يكون هناك خيارٌ ثالث؟ (زيدٌ حيوان، زيدٌ ليس بحيوان)، أو نقول مثلًا: العدد هذا العدد زوجيٌ وفرديٌ معًا، هذا جمع بين نقيضين، وهذا مُستحيل، طيب هذا العدد لا زوجيٌ ولا فردي، هل يمكن أن يرتفعا الوصفان؟ لا يمكن، بل لابد من ثبوت أحد الوصفين، طيب عندنا خيار ثالث: يكون العدد شيء ثالث؟ لا زوجي ولا فردي.

إذن من خاصية المتناقضين أنه لا واسطة بينهما لا واسطة بين هذين الطرفين، أيضًا لا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر، بمعنى: يقولون: لا يكون الزوجي في وقت آخر فرديًا، ولا يكون الفردي في قتٍ آخر زوجيًا، لكن في الضدين يمكن يقولون: يمكن أن يكون هناك حل ثالث: يمكن أن يكون هناك واسطة، يكون الشيء لا أبيض ولا أسود يكون أصفر، أو أحمر.

كذلك هناك إمكانية الاستحالة يمكن أن يتحول الأبيض إلى أسود، أما في النقيضين فلا، هكذا يقولون.

ثم يبدو أن ثمة سقطًا كما بين المحقق، وكلامه صحيح؛ لأن كلام الآمدي في «الأفكار» أطول من هذا حتى إن بداية الرد من شيخ الإسلام الوجه الأول: تلحظ أنه أيضًا ناقص، هكذا من جهةٍ واحدة، ولا يصح اجتماعهما، وأحسن المحقق وفقه الله حينما أورد رأس الرد.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فقالوا: ((القول بأنه لو لم يكن متصفاً بهذه الصفات كالسمع والبصر والكلام مع كونه حياً لكان متصفاً بما يقابلها فالتحقيق فيه متوقف على بيان حقيقة المتقابلين وبيان أقسامهما.

فنقول: أما المتقابلان فما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، وهو إما ألا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، أو يصح ذلك في أحد الطرفين.

فالأول هما المتقابلان بالسلب والإيجاب، وهو تقابل التناقض، والتناقض هو اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب على وجه لا يجتمعان في الصدق ولا في الكذب لذاتيهما كقولنا: زيد حيوان وزيد ليس بحيوان، ومن خاصيته: استحالة اجتماع طرفيه في الصدق والكذب: هو أنه لا واسطة بين الطرفين، ولا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر.

... من جهة واحدة، ولا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب.



قَالَ الشَّارِحُ -وَفَّقَهُ الله-:

كنا قد بدأنا في ذِكْر الكلام عن إشكال أورده المتكلمون وسَلَفُهم فيه الفلاسفة، وهو مما أوردوه على دلالة عقلية لإثبات صفات الكمال لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

وخلاصة هذه الدلالة: هي أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لو لم يكن موصوفاً بصفةِ الكمال لكان موصوفاً بنقيض ذلك، والنقيض نقص يُنزَّه الله عنه، فثبت إذاً اتصاف الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بصفة الكمال، فنثبت لله عز وجل صفة الكمال من خلال نفي نقيضها، فلو لم يكن متصفاً بالكمال لاتصف بالنقص؛ لأنه لا يجوز أن يجتمع صفة الكمال وصفة النقص معاً، ولا -أيضاً- أن يرتفعا، ولا يمكن -أيضاً- أن يرتفعا، فالنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

لكن الإيراد الذي ورد هاهنا.. والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد ساق جملة من كلام الآمدي في سوق هذا الإشكال، ويبدو أنَّ الكلام فيه سقط، والمحقق قد أكمله من كتاب ((أبكار الأفكار))، وتمم -أيضاً- كلام الآمدي من خلال كلامه في ((غاية المرام)).

خلاصة ذلك: أن المستشكلين لهذا الدليل العقلي يقولون: إن التقابل بين هذه الصفة وما يقابلها، ولتكن البصر والعمى، التقابل هاهنا ليس من التقابل بين النقيضين، بل هذا من قبيل التقابل بين المتقابلين بالعدم والمَلَكة، والمتقابلان بالعدم والملكة يجوز رفعُ الطرفين فيهما من المحل غير القابل، المحل الذي لا يقبل الاتصاف بالصفة فإنَّه لا يُثبَتُ له هذه الصفة ولا يُنفى عنه هذه الصفة بل يجوز رفع الطرفين.

قالوا: هذا الكأس لا يقبل الاتصاف بالبصر، فلا يُقال: إنَّه مبصِر، وأيضاً لا يُقال إنه أعمى، لماذا؟ لأنَّه غير قابل لثبوت الصفة المقابلة للعمى وهي البصر، لما كان لا يمكن اتصافه بالبصر لم يمكن وصفه بالعمى، وبالتالي يجوز لنا أن نرفع الطرفين: الإثبات والنفي، فنقول: إن هذا الكأس لا مبصر ولا أعمى.

وعلى هذا فيجوز لنا أن نقول: إنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ غير مبصر، لا يتصف بالبصر، وإذا قيل: إن هذا يلزمكم فيه وصفه بالعمى قالوا: نحن -أيضاً- نقول: إنه ليس أعمى أيضاً، فلا مبصر ولا أعمى، لا يتصف بالبصر ولا يتصف بالعمى، لماذا؟ لأنَّ ذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ -في زعمهم- لا تقبل الاتصاف بذلك، إنما الذي يقبل الاتصاف بذلك: الحيوان. هكذا قالوا.

شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأهل السنة يقولون: كلامكم غير صحيح، بل التقابل بين البصر والعمى، وبين السمع والصمم، وبين الكلام والبَكَم، وبين الحياة والموت.. إلى آخر ما هنالك، كل ذلك من قبيل التقابل بالسلب والإيجاب لابدَّ من ثبوت أحد الطرفين وانتفاء الطرف الآخر، الذي يَثْبُتُ لله عز وجل من هذين الطرفين: الكمال، والكمال أين هو؟ في الإثبات أو في النفي؟ ثبوت البصر هو الكمال، وعدم البصر هو النقص، والله عز وجل يجب

أن يوصف بأحد الطرفين: إما الكمال وإما النقص، والله عز وجل يتعالى عن النقص، فوجب ثبوت الصفة الكمالية له سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ.

الآن النقاش مع هؤلاء في هذا الموضوع: وهو إثبات أن إيرادهم لا وجه له، وأن التقابل بين هذه الصفات تقابل بين نقيضين تقابل بالسلب والإيجاب.

شيخ الإسلام ناقش القوم من خلال سبعة أوجه، الأوجه من الرابع إلى السابع شيء واضح وسهل، ومر بنا شيء منه فيما مضى.

أما الأوجه الثلاثة الأولى فهذه -كما ذكرت لك- لم يعرض لها شيخ الإسلام سابقاً، بل ولا أظنه قد عرض لهذه الأوجه في غير هذا الكتاب، هذا الذي أظنه من خلال نظري وبحثي في كتب شيخ الإسلام وفي كتب تلميذه أيضاً.

والبحث في هذه الأوجه الثلاثة بحثٌ دقيق، بل لعله أصعبُ ما في هذه التدمرية، فيحتاج منك -يا طالب العلم- إلى شيءٍ من التركيز، وأنا -بعون الله عز وجل وتوفيقه- سأحاول أن ألخص لك وأسهل لك طريق فهم ما يذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بما يتناسب مع الوقت، وبما يتناسب مع المكان، وبما يتناسب مع مستوى الإخوة الحاضرين، وإلا فالنقاش على وجه التفصيل يحتاج إلى وقت أوسع، ونقاش بأسلوب آخر، لكن حسبنا هنا أن نستوعب الفكرة التي يريد شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يبينها.

الأوجه الثلاثة الأولى كانت نقاشاً مع المناطقة في التقسيم، بمعنى: القوم اعتمدوا في صحة نفي صفة الكمال وما يقابلها كالبصر والعمى، اعتمدوا في صحة نفي الأمرين عن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ على تقسيم المتقابلات، **العمدة عندهم تقسيم المتقابلات،** يقولون: إن المتقابلين:

إما أن يتقابلا تقابل سلب وإيجاب.

إما أن يتقابلا تقابل تضاد.

إما أن يتقابل تقابل تضايف.

إما أن يتقابلا تقابل عدم ومَلَكة.

لا يمكن أن يخرج المتقابلان عن هذه الأقسام الأربعة.

التقابل بين السمع والصمم، أو بين البصر والعمى هل هو من قبيل التقابل بين ضدين؟ لا. هل هو من قبيل التقابل بين متضايفين؟ لا. هل هو من قبيل التقابل بالسلب والإيجاب، يعني بالتناقض؟ هذا الذي يقوله أهل السنة، وهذا الذي يمنعه المخالفون، المخالفون يقولون: هاتان الصفتان: العمى والبصر متقابلان تقابل عدم ومَلَكة.

إذاً: يدور بحثنا هنا -وهذا يهمني أن تفهمه الآن- أن البحث يدور في هذين القسمين:

التقابل بالسلب والإيجاب، وهو التقابل بين المتناقضين أو النقيضين، وتقابل العدم والمَلَكة.

لابد أن تفهم شيئاً مهماً في شأن هذين القسمين، **تقابل التناقض خاصيته أنه تقابل بين سلب وإيجاب، يتقابل شيئان أحدهما سلبي والآخر موجب.**

ونحن علمنا بأن هذه الأقسام كلها لا يجتمع فيها المتقابلان، لكن البحث في هل يرتفعان أو لا يرتفعان؟ هذا القسم المتقابلان بالسلب والإيجاب لا يرتفعان ولا يجتمعان مطلقاً.

العدم والملكة يقولون -أعني المناطقة-: إن المتقابلين بالعدم والملكة لا يجتمعان -وهذه متفق عليها ولا إشكال- ولا يرتفعان في المحل القابل، وعليه يرتفعان في محل غير قابل، تقابلٌ -أيضاً- بين سلب وإيجاب، ولكن الفرق هو في المحل، نحن نبحث في تقابل العدم والملكة في محل قابل أو غير قابل، إن كان قابلاً امتنع ارتفاع الطرفين: السلب والإيجاب، وإن كان المحل غير قابل أمكن رفع الطرفين: السلب والإيجاب.

إذاً: كلاهما يقولون: إنَّه تقابل بين سلبٍ وإيجاب، كلا القسمين، الفرق فقط المحل القابل، نحن في تقابل العدم والمَلَكة -الملكة يقولون: هو معنىً وجودي، أو وصف وجودي يثبت للشيء باعتبار جنسه، كالنطق للإنسان، أو باعتبار نوعه، ككتابة الإنسان أو كتابة زيد، أو باعتبار شخصه، كلحية عمرو. والعدم: هو سلب هذه المَلَكة-. ولذلك

يقولون: نحن نرفع هذين الطرفين بالنسبة لكأس، بالنسبة لحائط، بالنسبة لكرسي، فنقول: إن الكرسي لا يسمع ولا هو -أيضاً- أصم، لكن لا نرفع الطرفين بالنسبة للإنسان: زيد زيد وعمرو، لا يمكن أن نقول: إنه لا سميع ولا أصم، بل لابد أن يكون واحداً منهما.

شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بدأ في الجواب:

والرد عليهم من وجوه، -في الحاشية-، يبدو أن هناك نقصاً، وهذا الظاهر، والمحقق حاول أن يبدأ الوجه الأول من الرد بما يتسق مع السياق. نعم.

انظر الهامش السطر السادس من أسفل مائة وأربعة وخمسون والرد عليهم من وجوه، من بين معكوفين.

قال المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والرد عليهم من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا التقسيم غير حاصر، فإنه يقال للموجود: إما أن يكون واجباً بنفسه، وإما أن يكون ممكناً بنفسه، وهذان -الوجوب والإمكان- لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، ولا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، إذ كون الموجود واجباً بنفسه وممكناً بنفسه لا يجتمعان ولا يرتفعان.

فإذا جعلتم هذا التقسيم وهما النقيضان ما لا يجتمعان ولا يرتفعان فهذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وليس هما السلب والإيجاب، فلا يصح حصر النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان في السلب والإيجاب.

وحينئذٍ فقد ثبت وصفان: شيئان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو خارج عن الأقسام الأربعة.

وعلى هذا فمن جعل الموت معنىً وجودياً فقد يقول: إن كون الشيء لا يخلو من الحياة والموت هو من هذا الباب.

وكذلك العلم والجهل والصمم والبكم ونحو ذلك.



الوجه الأول يريد شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيه أن يشكك في صحة حصر أقسام المتقابلات في هذه الأربعة، يريد أن يبين لنا أن هذا الحصر غير مسلَّم، بل ثمة قسم خامس فيه تقابل بين شيئين وهو غير داخل في واحد من هذه الأقسام الأربعة.

إذاً: موضوع هذا الوجه عنوانه: **التشكيك في حصر المتقابلين في واحد من هذه الأقسام الأربعة بل هناك قسم خامس.**

وماذا نستفيد من هذا التشكيك؟ نستفيد منه: أن الشيء الذي اعتمدتم عليه -يا معشر المخالفين- في نفي الدليل العقلي الذي يذكره أهل السنة والجماعة، وما الشيء الذي اعتمدوا عليه؟ هو هذا التقسيم لا يمكن أن يخرج المتقابلان عن هذه الأربعة.

نحن نقول: ليس بمسلَّم، بل هذا التقسيم لا يمكن أن نحاكم إليه الأشياء؛ لأنه ثبت أنه غير حاصر، إن شئتم أن يكون هذا اصطلاحاً خاصاً بكم فهذا شأنكم؛ لأن الحقائق العلمية لا تُحاكَمُ إلى الاصطلاحات الخاصة أنتم منعتم وأبيتم ورددتم بناءً على تقسيم أتيتم به من عند أنفسكم، وليس هو المطابق للواقع.

إذاً: لا يصلح عمدة في الرد والمناقشة، هو يريد فقط أن يصل إلى هذا أنه لا يصلح عمدة في الرد والمناقشة، بدليل أننا قد أمكننا أن نُثبت قسماً خامساً.

إذن هذا التقسيم لا ينبغي الاعتماد عليه هذا الاعتماد.

شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: أنتم تقولون: إنَّ المتقابلين اللذين لا يرتفعان مطلقاً هما المتقابلان بالسلب والإيجاب، يعني: أن يتقابل سلب وإيجاب، فتقول: زيدٌ حيوان وزيد ليس بحيوان. هذا لا يمكن إثبات الطرفين فيه، ولا يمكن -أيضاً- رفع الطرفين فيه، هذه الجملة لا يمكن فيها لا إثبات ولا.. ما تصدق، لا يمكن أن تقول: زيد حيوان وزيد ليس بحيوان، ولا يمكن أن تنفي -أيضاً- فتقول: زيد ليس بحيوان وزيد ليس غير حيوان، بل لابد من ثبوت أحد الوصفين، لابد أن يكون إما حيواناً وإما غير حيوان.

وما الصادق منهما، من الطرفين؟ كونه حيواناً.

إذاً أنتم تقولون: الذي لا يمكن رفع النقيضين فيه، أو لا يمكن رفع المتقابلين فيه هو -فقط- تقابل بين سلب وإيجاب. يقول: أنا أبين لكم أن هناك إيجاب وإيجاب لا يجتمعان ولا يرتفعان، يمكن أن نقابل بين شيئين ليس أحدهما سلباً وإيجاباً، بل كلاهما إيجاب، ومع ذلك ما أمكن أن يجتمعا، وما أمكن -أيضاً- أن يرتفعا.

قال: أضرب لكم مثال: التقابل بين الواجب والممكن، يقول: هذا تقابل بين موجود وموجود وليس بين سلب ووجود، ومع ذلك لا يجتمعان ولا يرتفعان، التقابل بين الواجب والممكن.

الواجب يعني: واجب الوجود، إذا أطلقنا الواجب نريد: واجب الوجود، واجب الوجود من وجوده ذاتي بحيث يمتنع عليه العدم، يستحيل في حقه العدم، وهذا ليس إلا الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، هو الذي وجوده ذاتي ويمتنع ويستحيل عدمه جل ربنا وعز.

أما الممكن فهو الذي وجوده بغيره لا بذاته، أما ذاته فليس لها وجود ولا عدم، وبالتالي فالممكن يمكن وجوده ويمكن عدمه، وجود زيد، زيد الآن موجود، واحد منا، هذا من قبيل الممكن أو الواجب؟ الممكن، لم؟ لأنه يجوز وجوده ويجوز عدمه، وما الذي رجح وجوده على عدمه؟ ما الذي رجح أحد الاحتمالين؟ مشيئة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، شاء الله وجوده فخلقه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وبالتالي كان موجوداً.

إذاً: شيخ الإسلام رَحِمَهُٱللَّهُ يقول: الشيء -يعني: الموجود- إما أن يكون واجباً، وإما أن يكون ممكناً، ولا يصح أن تقول: إن الموجود يمكن أن يكون واجباً ممكناً في نفس الوقت، ولا يصح أن تقول: إن الموجود لا واجب ولا ممكن.

النقيضان -قلنا فيما مضى- لا واسطة بينهما، ولا يستحيل أحدهما إلى الآخر، الوجود والعدم -مثلاً- للأشياء، الأشياء إما موجودة وإما معدومة، ولا يجوز أن تقول: إن الشيء موجود معدوم في نفس الوقت، ولا ليس موجوداً ولا معدوماً في نفس الوقت.

إذاً: لا واسطة، ما هناك خيار ثالث، يا هذا يا هذا، لا خيار ثالث، ولا يستحيل أحدهما إلى الآخر.

الواجب والممكن لا يستحيل أحدهما إلى الآخر، وليس هناك واسطة بينهما، فصح أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، ومع ذلك ليس أحدهما سلباً للآخر.

الممكن ليس محض سلب الواجب، بل هو شيء له وصفه، وله خاصيته وهو كونه ممكناً، والواجب له خاصيته وهو كونه واجباً، فليس الممكن محض سلب الواجب، كما أنه ليس الواجب محض سلب الممكن.

أمثل لك بمثال آخر كما ذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ولعله أوضح، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

التقابل بين الحياة والموت يمكن أن يدخل في هذا القسم -أيضاً- من جهة أن الموت -على الصحيح- ليس شيئاً عدمياً، بل هو شيء وجودي، ويدل على هذا قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾[الملك:٢].

إذاً: الموت شيء مخلوق موجود.

وقل مثل ذلك فيما ثبت في ((الصحيح)) من حديث ذبح الموت، يُنادى: يا أهل الجنة، فيشرئبون. يا أهل النار، فيشرئبون، فيؤتى بكبش فيُذبح بين الجنة والنار ويقال: هذا الموت، فيا أهل الجنة، خلود فلا موت، ويا أهل النار، خلود فلا موت.

العدم لا يُذبح، لم يُذبح الموت إلا لأنه شيء وجودي، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ شاء أن يجعله على صورة كبش في ذلك الوقت.

إذاً: الحياة والموت أمران وجوديان، وليس أحدهما محض سلب الآخر، ومع ذلك لا يجتمعان ولا يرتفعان، لا يمكن أن يكون الإنسان حياً وميتاً معاً، ولا يمكن -أيضاً- أن يكون لا حياً ولا ميتاً معاً.

وشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: وكذلك العلم والجهل، والصمم والبَكم. يعني: هذه الكلمة لعلها كما قال المحقق: والسمع والصمم، لأن هذين هما المتقابلان، وكذلك الكلام والبَكَم. يقول: العمى وصف، فهو ليس محض سلب، وكذلك بالنسبة للبكم. هكذا يقرر رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الموضع.

المقصود: أن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقدح في شبهتهم من جهة أن التقسيم غير حاضر. يكفيني أن تفهم هذا، وهذا القدر يكفي.



قال المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الوجه الثاني: أن يقال: هذا التقسيم يتداخل، فإنَّ العدم والملكة يدخل في السلب والإيجاب، وغايته أنه نوع منه، والمتضايفان يدخلان في المتضادين، وإنما هو نوع منه.

فإن قال: ((أعني بالسلب والإيجاب: ما لا يدخل فيه العدم والملكة؛ وهو: ((أن يُسلب عن الشيء ما ليس بقابل له))، ولهذا جُعِل من خواصه: أنه لا استحالة لأحد طرفيه إلى الآخر)).

قيل له: عن هذا جوابان:

أحدهما: أن غاية هذا: أن السلب ينقسم إلى نوعين: أحدهما: سلب ما يمكن اتصاف الشيء به، والثاني: سلب ما لا يمكن اتصافه به.

ويقابل الأول: إثبات ما يمكن اتصافه ولا يجب، **والثاني**: إثبات ما يجب اتصافه به؛ فيكون المراد به: سلب الممتنع وإثبات الواجب؛ كقولنا: زيد حيوان؛ فإن هذا إثبات واجب، وزيد ليس بحجر؛ فإن هذا سلب ممتنع.

وعلى هذا التقدير؛ فالممكنات التي تقبل الوجود والعدم؛ كقولنا: ((المثلث إما موجود وإما معدوم))؛ يكون من قسم العدم والملكة، وليس كذلك؛ فإنَّ ذلك القسم يخلو فيه الموصوف الواحد عن المتقابلين جميعاً، ولا يخلو شيء من الممكنات عن الوجود والعدم.

وأيضاً: فإنه على هذا التقدير فصفات الرب كلها واجبة له، فإذا قيل: ((إما أن يكون حياً أو عليماً أو سميعاً أو بصيراً أو متكلماً أو لا يكون))؛ كان مثل قولنا: ((إما أن يكون موجوداً وإما أن لا يكون))، وهذا متقابل تقابل السلب والإيجاب؛ فيكون الآخَر مثله؛ وبهذا يحصل المقصود.



الآن يناقش شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه الشبهة -التي أوردها الفلاسفة وتابعهم عليها بعض المتكلمين- من جهة القدح فيها لكون التقسيم غير منضبط، يقول: تقسيمكم هذا غير منضبط.

الوجه الأول قال لهم: التقسيم غير حاصر.

الآن يقول لهم: التقسيم غير منضبط، ولذا يقع فيه التداخل.

خلاصة كلام شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ هنا أنه يقول: الصواب أنهما قسمان لا أربعة:

تقابل بالتناقض.

تقابل بالتضاد.

أين ذهب التقابل بالتضايف؟ يقول: هذا داخل في التقابل بالتضاد.

وأين ذهب التقابل بالعدم والملكة؟ يقول: هذا داخل في التقابل بالسلب والإيجاب، أو تقابل التناقض.

فعادت الأقسام الأربعة إلى قسمين.

وبالتالي التقابل بين البصر والعمى أين ندخله منهما؟ في السلب والإيجاب، وبالتالي لا يمكن رفعهما معاً، فثبت المقصود.

التقابل بالتضاد قلنا: يمكن رفعهما معاً، لكن لا يمكن اجتماعهما معاً؛ كالسواد والبياض، لا يمكن أن تكون النقطة الصغيرة الواحدة بيضاء وسوداء في نفس الوقت.

يمكن أن نقول: إن النقطة هذه لا سوداء ولا بيضاء؟ نعم، يمكن أن تكون لوناً آخر. هذا واحد.

وبين الطرفين واسطة يمكن أن تكون رمادية.

ويمكن أن يستحيل أحد اللونين إلى الآخر، أو أن تصبح النقطة البيضاء سوداء، أو العكس، في التناقض لا، لا يمكن الارتفاع ولا يمكن الاجتماع.

والتقابل بين الكلام والبكم، أو السمع والصمم من القسم الأول الذي هو قسم التقابل بالتناقض، فثبت المطلوب.

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.. هو يعطي الفرصة -أيضاً- للمخالف أن يبين حجته، بل هو يحكيها، يعني: يحكي الإيراد الذي يَرِد على مناقشته.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فإن قال: أعني بالسلب والإيجاب ما لا يدخل فيه العدم والملكة، وهو أن يُسلب عن الشيء ما ليس بقابل له، ولهذا جعل من خواصه أنه لا استحالة لأحد طرفيه إلى الآخر). شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما قال لهم هذا الكلام كأنه يريد أن يقول: هاتوا لنا فارقاً بيِّناً منضبطاً بين قسمي التناقض والعدم والملكة، يقول: أنا أراهما شيئاً واحداً، غاية الأمر أن التقابل بالعدم والملكة جزء من التقابل بالتناقض، فيأخذ حكمه، فإن أبيتم أعطوني فارقاً يصح وينضبط به التقسيم بين التقابل بالتناقض والتقابل بالعدم والملكة. شيخ الإسلام يطالبهم بالفارق حتى نجعلهما قسمين مختلفين وليسا قسماً واحداً.

يقول: (فإن قال: أعني بالسلب والإيجاب ما لا يدخل فيه العدم والملكة، وهو أن يُسلب عن الشيء ما ليس بقابل له، ولهذا جُعِل من خواصه أنه لا استحالة لأحد طرفيه إلى الآخر).شيخ الإسلام يقول: السلب في تقابل التناقض هو سلب الشيء عما لا يمكنه أن يوصف به، سلب الشيء عن محل لا يمكنه أن يوصف به، وبالتالي العدم والملكة هو سلب الشيء، سلب الوصف عن محل يمكن أن يتصف به. يقول: أنا أفرِّق بين القسمين بهذا الفارق.

أعيد: في تقابل التناقض يقول على لسانهم، يقولون: لا، نحن يمكن أن نجعل هناك فارقاً وهو: السلب في تقابل التناقض هو سلب للشيء عن محل لا يمكن أن يوصف به، وأما في العدم والمَلَكة فهو سلب الشيء عن محل يمكن أن يتصف به.

شيخ الإسلام يقول: سنسلم بهذا، لكن سنحاوركم في هذا، ولنا على كلامكم جوابان، يقول:

الأول: أن غاية هذا السلب ينقسم إلى نوعين:

سلب ما يمكن اتصاف الشيء به، وهو سلب قسم ما يمكن اتصافه به العدم والملكة.

والثاني: سلب ما لا يمكن اتصافه به، وهو سلب التناقض. يقول: هذا كلامكم، سلب للشيء عن محل لا يقبل الاتصاف به، وسلب للشيء عن محل يقبل الاتصاف به.

ما يمكن الاتصاف به: عدم وملكة.

ما لا يمكن الاتصاف به: سلب وإيجاب أو تناقض.

إذا قلنا بهذا فإن المقابل لسلب ما لا يمكن الاتصاف به، يعني: يمتنع الاتصاف به.

انتبه! هم يقولون: السلب من جهة التناقض هو سلب لما لا يمكن الاتصاف به، يعني يمتنع الاتصاف به، ما الذي يقابله؟ إذا كان هذا في السلب، الإيجاب؟ إيجاب لشيء يجب الاتصاف به. هذا مقتضى كلامكم، أنتم قلتم: نحن نقول: إن التقابل في التناقض تقابل بين شيئين، أحدهما سلب لما لا يمكن وصف المحل به، يعني إيش لا يمكن؟ يمتنع.

يقول: هذا في جانب السلب، الطرف الآخر وهو الإيجاب، ينبغي أن يكون تتمة الكلام: وأن يكون الإثبات واجباً، إذا كان يمتنع الوصف إذاً في مقابله وهو متى ثبت له فإن هذا ثبوت واجب.

باختصار: في تقابل السلب والإيجاب أو تقابل التناقض: إما أن يكون سلباً عن شيء يمتنع الوصف به، مثال ذلك: زيد ليس بحجر. المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ مثل لهذا قال: (كقولنا زيد حيوان، فإن هذا إثبات واجب، وزيد ليس بحجر فإن هذا سلب ممتنع). سلب الممتنع واجب، زيد ليس بحجر، هل نفيي هنا الحجرية عن زيد هذا سلب جائز وإلا واجب؟ يجب. لماذا؟ لأن الحجرية في حق زيد ممتنعة.

هذا في طرف السلب.

في طرف الثبوت: زيد حيوان، هذا الإثبات إثبات الحيوانية في حق زيد جائز أو واجب؟ واجب. ما يمكنك أن تقول: إن زيداً يمكن أن يكون حيواناً أو لا يمكن، ولا يمكن لك أن تقول: إن زيداً ليس حيوان، لابد أن تقول: زيد حيوان.

إذن باختصار: **في تقابل التناقض الإيجاب والسلب كلاهما واجب**، وهذه نقطة مهمة نحتاجها بعد قليل، في تقابل التناقض السلب.. نحن الآن نحاكمكم إلى كلامكم، بمقتضى كلامكم في تقابل التناقض السلب والإيجاب كلاهما واجب، لأننا نسلب الشيء عن محل لا

يمكن أن يتصف به، يمتنع أن يتصف به، فصار سلبنا واجباً، وفي المقابل في جهة الإثبات أصبح إثباتنا شيئاً واجباً، إذاً: هذه نقطة انتبه لها!

قال: (وعلى هذا التقدير فالممكنات التي تقبل الوجود والعدم كقولنا: المثلَّث إما موجود وإما معدوم يكون من قسم العدم والمَلَكة، وليس كذلك)، الآن كوننا نصنع شيئاً مثلثاً من أيّ شيء، من أيّ مادة نصنع شيئاً مثلثاً، شيئاً مربعاً، شيئاً دائرياً، أيّ شيء، وجود هذا الشيء المثلث إما أن يكون ممكناً، إما أن يكون واجباً، إما أن يكون ممتنعاً، أين تدخلوه؟ كوننا نتعاون الآن فنصنع شيئاً مثلثاً.

ممكن، ليس من قبيل الواجب وليس من قبيل الممتنع.

يقول: المثلَّث إما موجود وإما معدوم، إذاً: هذا سيدخل الآن في قسم العدم والمَلَكة، لم؟ لأننا قلنا: إن السلب والإيجاب في تقابل العدم والمَلَكة من قبيل الممكن، يمكن أن يتصف به، يمكن أن لا يتصف به، أما قلنا في السلب والإيجاب أو التناقض هذا من قبيل الواجب لابد، إما موجود وإما.. إما أن نصف، إما أن لا نصف كما قلنا، في إثبات الحجرية لزيد هذا سلب واجب، يجب علينا أن نسلب الحجرية عن زيد، في إثبات الحيوانية لزيد هذا إثبات واجب، ما عندنا خيار إلا أن نقول: إنه ماذا؟

يقابل هذا كما قال عن كلامه، قال: وهو أن يُسلب عن الشيء ما ليس بقابل له.

إذاً: إذا كان سلبه من قبيل الأمر الممكن الجائز، إذاً إثباته من قبيل الجائز.

الآن في مسألة الشيء الذي نريد صنعه، مثلثاً أو غيره، يقول: على كلامكم هو يقبل الوجود ويقبل عدم الوجود، وهذا يدخله في العدم والمَلَكة، وهذا مخالف لإجماع المناطقة، ليش؟ لأن التقابل بين الوجود والعدم عندهم جميعاً من السلب والإيجاب، من التناقض.

أعيد، انتبه! الآن يقول لك: إذا أردنا أن نصنع شيئاً يمكن صنعه كهذا الكأس، هذا الكأس غير موجود، نريد صنعه، صنعه الآن من أي قسم تدخلونه؟ وجوده واجب؟ وجوده ممتنع؟ وجوده ممكن؟

ممكن، يمكن يوجد، يمكن لا يوجد، هذا كون الشيء قابلاً للوجود في محله أو ليس قابلاً للوجود في محله يجعله من أيّ الأقسام السابقة؟ عدم ومَلَكة، يقول: وهذا مخالف لإجماع المناطقة، فالتقابل بين الوجود والعدم تقابل بين نقيضين، وليس تقابلاً بين متقابلين بعدم ومَلَكة، فصار كلامكم غير صحيح، والفارق الذي ذكرتموه غير صحيح هذه نقطة.

النقطة الثانية قال: (وأيضاً فإنه على هذا التقدير فصفات الرب سبحانه كلها واجبة له، فإذا قيل: إما أن يكون حياً أو عليماً أو سميعاً أو بصيراً أو متكلماً أو لا يكون؛ كان مثل قولنا: إما أن يكون موجوداً وإما أن لا يكون، وهذا متقابل تقابل السلب والإيجاب، فيكون الآخر مثله، وبهذا يحصل المقصود).

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ -وهذه النقطة من أهم النقاط، وكافية في إسقاط شبهتهم من أصلها-: يلزمكم على ما ذكرتم وعلى ما تسلِّمون به مما مضى قبل قليل أن تكون صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ جميعاً وما يقابلها من قبيل المتقابلات بالسلب والإيجاب، لابد. يعني: الصفة ولتكن الكلام مقابلها: الخرس أو البكم، صفة البصر يقابلها العمى، صفة السمع يقابلها الصمم، إلى غير ذلك، يقول: هذه لابد أن تكون هاتان الصفتان المتقابلات لابد أن تدخل في قسم السلب والإيجاب أو التناقض، لابد، لا يمكن أن تدخل في العدم والملكة، لماذا؟ لأن الصفة الثابتة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ إذا ثبتت له كانت واجبة، وإذا لم يتصف بها سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كانت في حقه ممتنعة. يعني: الصفة إما أن تكون كمالاً، والكمال واجب لله، وإما أن تكون مقابلة للكمال وهي نقص، والنقص على الله ممتنع.

إذاً: هذا القسم برمته لا دخل له في باب الصفات. سنتباحث نحن وإياكم في عدم وملكة في شأن المخلوقات، تقبل لا تقبل ندخل في نقاش، تقبل أو لا تقبل، لكن في حق الله كلمة يمكن أن يوصف ويمكن أن لا يوصف هذه غير واردة أصلاً، لم؟ لأن الصفتين المتقابلتين إن كانت إحداهما كمالاً فالأخرى نقص، وإذا كانت كمالاً كان اتصاف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بها واجباً، وإذا كانت نقصاً امتنعت، والمتقابلان هذان لا يمكن أن تأتي فيهما بخيار ثالث، ولا يمكن أن يستحيل أحد الوصفين إلى الآخر، لا يمكن أن تقول: إن الله

يمكن أن يكون موصوفاً تارة بالكمال ويمكن أن يكون موصوفاً تارة بالنقص، تعالى الله عن ذلك!

إذن: هذه النقطة كافية، البحث في هذه الصفات هو بحث في نقيضين: إما أن يثبت لله، إما أن تثبت الصفة فتكون في حقه واجبة، وإما أن لا تثبت فتكون في حقه ممتنعة، إذا كانت مقابلة للصفة -صفة الكمال- فالبحث هنا في صفات الله عز وجل يدور على مسألة الثبوت وعدم الثبوت، متى ما ثبتت لله فصار اتصاف الله عز وجل بها واجباً، وصار مقابل ذلك ممتنعاً. فهمنا هذه النقطة؟ إما أن تثبت لله عز وجل، وبالتالي فنقول: إن اتصاف الله عز وجل بها واجبًا ومقابل ذلك ممتنع، فانتهى الأمر، فالبحث هنا بحث في الثبوت، وصفات الله عز وجل لا تدخل إلا في قسم التقابل بالسلب والإيجاب أو تقابل التناقض، وهذا ما سيقرره شيخ الإسلام -أيضاً- بعد قليل.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فصفات الرب كلها واجبة له، فإذا قيل: إما أن يكون حياً أو عليماً أو سميعاً أو بصيراً أو متكلماً أو لا يكون؛ كان مثل قولنا: إما أن يكون موجوداً وإما أن لا يكون، وهذا متقابل تقابل السلب والإيجاب، فيكون الآخر مثله) يعني: كما أنك تقول في شأن وجود ذات الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ فإن وجود ذاته من قبيل الواجب، والواجب يمتنع عدمه، واجب الوجود يمتنع عدمه، كذلك صفاته، إذا كان هذا في حق ذاته فهو إما موجود وإما معدوم، ووجوده واجب.

إذاً: يمتنع عدمه فالشأن كذلك في صفاته، صفاته واجبة، فإذا ثبتت له صفات الكمال امتنع في حقه صفات النقص، وما يمكن أن نقول هنا: إنه لا يتصف بالكمال ولا يتصف بالنقص، لا يمكن، كما نقول هذا في حق المتقابلين بالعدم والملكة، لأن الله عز وجل يُنزَّه عن أن لا يكون كاملاً، الله عز وجل بالنص والإجماع والعقل والفطرة يجب أن يثبت له أقصى غايات الكمال، أقصى ما يكون من الكمال يجب أن يثبت في حق الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ.

إذاً: الله عز وجل لا يمكن أن نقول: إنه يمكن أن يكون لا كاملاً ولا ناقصاً، بل لابد أن يثبت له الكمال.

إذاً: أحد هاتين الصفتين لابد من ثبوتها، يعني: البصر والعمى لابد من ثبوتها، ولابد من امتناع مقابلها؛ لأن مقابلها نقص، والله منزَّه عن النقص.

باختصار: العدم والملكة هذا لا علاقة له أصلاً بباب الصفات، هذا نتكلم فيه في حق المخلوقات؛ لأنها من الممكنات.

أما في حق الواجب فإن صفاته واجبة، يجب في حقه الإثبات، ويجب في حقه السلب، الإثبات لصفات الكمال، فهذا واجب، والنفي لصفات النقص، هذا -أيضاً- واجب؛ لأن هذه صفات ممتنعة، صفات النقص ممتنعة عن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ.

يقول: (فإن قيل: هذا لا يصح حتى يُعلم إمكان قبوله لهذه الصفات) سوف يعيد شيخ الإسلام التوضيح، البحث في مسألة ممكن وغير ممكن هذا غير وارد أصلاً في حق واجب الوجود، ابحثوا في قضية الإمكان في حق شيء ممكن، في حق مخلوق، أما في حق الله عز وجل هذا غير وارد أصلاً.

قال: (هذا إنما اشتُرط فيما أمكن أن يثبت له ويزول كالحيوان، فأما الرب تعالى فإنه بتقدير ثبوتها له فهي واجبة، ضرورة أنه لا يمكن اتصافه بها وبعدمها باتفاق العقلاء)، باتفاق العقلاء لا يمكن أن تقول: إن الله عز وجل متصف بالبصر والعمى معاً، أو تارة وتارة، مرة يكون متصفاً بالبصر، مرة يكون متصفاً بالعمى، هذا باتفاق لا يجوز.

إذاً: إذا كان ذلك كذلك فلابد أن يثبت له أحد الطرفين وهو طرف الكمال، وأيّ الطرفين هو الكمال باتفاق العقلاء؟ أيهما أكمل عند أي عاقل: أهو البصر أم العمى؟ يعني لو أتيت بمجنون وقلت له هذا السؤال لا أظن إلا أنه سيجيبك بماذا؟ بأن البصر أكمل من العمى، هذا شيء لا يُختلف فيه.

إذاً: متى ما كان أحد الطرفين كمالاً وجب اتصاف الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ به، ولا نقول أمكن أن يتصف الله به، وبالتالي المقابل الذي هو سلب لهذه الصفة، الشيء الذي يقابلها إذا كان هذا كمالاً فهذا نقص، والنقص في حقه ممتنع بالاتفاق، كل من يثبت وجود الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، كل مؤمن به ولو كان على أيّ دين، كل من يثبت وجود الله عز وجل فإنه

ولابد أن ينزهه عن النقص مطلقاً، وبالتالي فإن هذا النقص عن الله عز وجل، هذا النقص في حقه ممتنع يجب تنزيه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عنه.

قال: (ضرورة أنه لا يمكن اتصافه بها وبعدمها باتفاق العقلاء، فإن ذلك يوجب أن يكون تارة حياً وتارة ميتاً، وتارة أصم وتارة سميعاً، وهذا يوجب اتصافه بالنقائص، وذلك منتف قطعاً عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، بخلاف من نفاها وقال: إن نفيها ليس بنقص لظنه أنه لا يقبل الاتصاف بها، فإن من قال هذا لا يمكنه أن يقول إنه مع إمكان الاتصاف بها لا يكون نفيها نقصاً، فإن فساد هذا معلوم بالضرورة).

هو يريد أن يقول: نحن وإياكم متفقون على أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس بأعمى، نحن وأنتم يا معشر المتكلمين، نحن نبحث فقط في مسألة: هل الله يبصر ويرى؟ أما في الطرف الآخر نحن جميعاً متفقون على أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس بأعمى، بحثنا في الطرف المقابل وهو كونه متصفاً بالبصر.

إذاً: هذا القَدْرُ كافٍ في إثبات البصر، متى ما كنا متفقين على أنه ينتفي عنه العمى يقول: هذا القدر كاف في إثبات البصر لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ لأن اشتراط القبول هل هو يقبل أو لا يقبل هذا إنما فيما يجوز أن يوصف بالصفة ويجوز أن تُسلب عنه الصفة، وهذا في حق الله ممتنع، بمعنى: هل سلب العمى عن الله عز وجل من قبيل الجائز، من قبيل الممكن؟ نقول: نحن نسلب العمى عن الله جوازاً، إيش رأيكم؟ تعالى الله عن ذلك.

إذاً: هذا ممتنع عن الله عز وجل يقيناً، يجب أن ننزه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عنه.

إذاً: البحث هنا ليس من قبيل البحث: هل هو يقبل أو لا يقبل، هم يقولون: كلامكم مبني على أنه قابل أصلاً للوصف بالبصر أو غير قابل، هل هو يقبل نفي العمى عنه؟ نحن نقول: لا يمكن أن تَرِد كلمة: يقبل نفي العمى عنه، هذا لا يمكن؛ لأن السلب في هذا الباب -العدم والملكة- هو سلب الشيء عما يمكن أن يتصف به، يمكن أن يثبت له إذاً يمكن أن نسلبه عنه، في مسألة العمى في حق الله عز وجل ليس السلب هاهنا سلباً لممكن أن يتصف به فنحن نسلبها عن الله عز وجل على سبيل الجواز، لا، السلب هاهنا سلب واجب.

إذاً: مقابله ثبوت واجب، وهذا هو المطلوب، ثبت أنه متصف بالبصر؛ لأن المقابل نقص منفي وجوباً[(١٠)].

البحث في مسألة صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يدخل فيه أصلاً قسم العدم والملكة، قسم العدم والمَلَكة يُبحث فيه فيما يمكن الوصف به وما لا يمكن، وهذا غير وارد في صفات الله، صفات الله عز وجل إن كانت الصفة نقصاً وجب نفيها، وبالتالي وجب إثبات مقابلها وهو الكمال، وإن كانت كمالاً وجب إثباتها ووجب -أيضاً- نفي مقابلها، لأنه نقص.

هذا القدر أنا عندي كاف في فهم هذه المسألة.

---

(١٠) أنا أعلم أن الموضوع فيه شيء، لكن لعلكم تراجعون التسجيل وسيكون الأمر -إن شاء الله- واضحاً لكم، هو فقط يحتاج إلى قليل من التركيز، البحث في هذه المسألة لا يمكن والعقل يعني يتجول في خارج الدرس، هنا ما راح تفهم، إنما إذا أعطيت هذا الكلام حظه من التركيز سيكون سهلاً إن شاء الله، وعليك بالجُمَل، دعك من كثير من التفصيل، قد يشتت ذهنك، خذ الجُمَل والخلاصات التي أُعطيك إياها. [الشيخ].

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقيل له أيضاً: أنت في تقابل السلب والإيجاب إن اشترطت العلم بـإمكان الطـرفين: لـم يصح أن تقول واجب والوجود إما موجود وإما معدوم، والممتنع الوجـود إمـا موجـود وإمـا معدوم؛ لأن أحد الطرفين هنا معلوم الوجود، والآخر معلوم الامتناع.

وإن اشترطت العلم بإمكان أحدهما صح أن تقول: إما أن يكون حياً وإمـا ألا يكـون، وإما أن يكون سميعاً بصيراً وإما أن لا يكون؛ لأن النفي إن كان ممكناً صـح التقسـيم، وإن كان ممتنعاً: كان الإثبات واجباً وحصل المقصود.



مر بنا أن أهل السنة والجماعة يقولون: إن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ متصف بصفات الكمال، يجب اعتقاد هذا، لأنه لو لم يكن متصفاً بالكمال لاتصف بالنقص، والنقص في حقه ممتنع، فثبت اتصافه بالكمال، هذا دليل إن صح أن نسميه: دليل التقابل أو دليل الضدية، فالله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ يجب أن يكون موصوفاً بالكمال؛ لأن النقص في حقه منتف، وبالتالي **صفات الكمال لله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ مع ما يقابلها من نقائضها التقابل بينها تقابل بالسلب والإيجاب،** أعني: تقابل تناقض، صفات الكمال الثابتة لله عز وجل مع ما يقابلها من نقائضها المقابلة بينها: مقابلة بالسلب والإيجاب، وبالتالي يمتنع اجتماع هاتين الصفتين: صفة الكمال وما يقابلها، ويمتنع -أيضاً- ارتفاعهما، ويجب ثبوت واحد منهما، فما هو؟ جانب الكمال، وبالتالي الطرف الآخر في حقه ممتنع، وبالتالي لا يَرِدُ التقابل بالعدم والملكة في باب الصفات، لماذا؟ لأنَّ التقابل بالعدم والمَلَكة هو تقابل بين صفتين يمكن الاتصاف به في أحدهما، ويمكن سلب أحدهما.

العقدة التي ينبغي عليك أن تقبض عليها حتى تفهم المسألة: **أن التقابل بالعدم والملكة يُلاحَظ فيه مسألة الإمكان**، يعني: التقابل بالعدم والملكة هو النظر في صفة يمكن أن

تُسلب عن الشيء إذا كان يمكن ثبوت مقابلها، فالبحث في التقابل بالعدم والمَلَكة بحثٌ في صفة يمكن أن تثبت ويمكن أن لا تثبت في محل يقبل الثبوت.

فنحن حينما نسلب صفة عن محل قابل يمكن أن يثبت له فهذا هو العدم، والمَلَكة هي الثبوت، ثبوت هذه الصفة في محل يمكن ويقبل الاتصاف، وقلنا: إن هذا لا يَرِد في صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ لأن هذه الصفات إما أن تكون كمالاً فثبوتها لله عز وجل واجب، وإما أن تكون نقصاً فامتناعها في حق الله عز وجل واجب، تمتنع أن تثبت في حق الله عز وجل، يجب اعتقاد امتناع ثبوتها لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، هذه صفات النقص في حق الله عز وجل.

إذاً: البحثُ في صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هو بحث فيما يجب أن يثبت أو يمتنع أن يثبت، وليس هناك مجال لأن نتكلم في ثبوت الصفة يمكن أن تثبت ويمكن أن لا تثبت.

أورد المؤلف رَحِمَهُٱللَّهُ إيراداً على لسان المخالفين وهو: قوله: (فإن قيل: هذا لا يصح حتى يُعلم إمكان قبوله لهذه الصفات) فأجاب رَحِمَهُٱللَّهُ تعالى بجواب أول، ذكرناه وهو التأكيد على أن مسألة القبول والإمكان، مسألة الإمكان يعني: يمكن أن تثبت، يمكن أن لا تثبت، هذه غير واردة في صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

وبالتالي فإن قدَّرنا ثبوتَ هذه الصفة المعينة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فثبوتها واجب، وإن قدَّرنا نفيها فنفيها واجب، وثبوتها ممتنع، وبالتالي فلا محلَّ لإدراجها في مجال النظر في إمكان اتصاف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أو عدم إمكان اتصافه بذلك.

ثم انتقل رَحِمَهُٱللَّهُ إلى جواب ثان: خلاصة هذا الوجه هو أنْ يقال لمن يقول: إن كون المقابلة في باب الصفات، في كون الصفة ومقابلها هو تقابل بين سلب وإيجاب، هذا موقوف على إمكان اتصافه بهذه الصفات، نقول له: ماذا تريد بقولك: لا يصح هذا حتى يُعلم إمكان قبوله لهذه الصفات؟ ماذا تريد؟ هل تريد العلم بالطرفين وهما: الثبوت، والسلب أو العدم، هل تريد العلم بهذين، أو تريد العلم بواحد من هذين الطرفين؟ هل تريد العلم بالطرفين حتى تحكم بأن هذا من قبيل السلب والإيجاب، أو تريد العلم بطرف واحد؟ والاحتمالان كلاهما لا يصحان في باب صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، لأنه إذا كان جوابه أنه

لابد من أن نعلم إمكان الطرفين الثبوت والعدم؛ فإن هذا يستلزم أمراً باطلاً بالضرورة، بمعنى: مثَّل شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بمثال هو محل إلزام واضح لهذا المخالف وهو: مسألة الوجود والعدم، باتفاقٍ بيننا وبين المخالفين: الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ وجوده واجب، وباتفاق بين المناطقة: المقابلة بين الوجود والعدم من المقابلة بالسلب والإيجاب، بالاتفاق بينهم.

إذا كان ذلك كذلك فإننا نقول لهم: وجود الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ الذي هو واجب، إذا طبقنا عليه قاعدتكم، بمعنى: أننا لا ندرج شيئاً في تقابل السلب والإيجاب حتى نعلم إمكان الطرفين –السلب والإيجاب– فإن هذا يستلزم أن تقولوا: إن الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ إما أنه واجبٌ وجوباً ممكناً، وإما أنه غير موجود ونفيه نفي ممكن، لأننا نقول: إننا نعلم الطرفين، إذا كنا نعلم الطرفين وجوده وعدم وجوده فإن هذا يجعله من قبيل الوجود الممكن والعدم الممكن.

والفرض الذي نفرضه –ونحن نتحدث مع من يقر بوجود الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ الوجود الواجب– أننا نعلم وجوب وجوده، وامتناع عدمه.

يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (أنت في تقابل السلب والإيجاب إن اشترطت العلم بإمكان الطرفين لم يصح أن تقول: واجب الوجود إما موجود وإما معدوم، والممتنع الوجود إما موجود وإما معدوم؛ لأن أحد الطرفين معلوم الوجوب، والآخر معلوم الامتناع)، يعني: هو لما يقول: المقابلة في شأن وجود الله عز وجل بين أمرين نحن نعلمهما، نعلم الطرفين: إمكان وجوده وإمكان عدمه.

إذاً كأنه يقول: واجب الوجود إما وجوده ممكن، أو عدمه ممكن، لأنه يقول: لابد أن نعلم الطرفين، ومتى ما أمكن العلم بإمكان الطرفين فإن هذا يستلزم أن يقول: إن وجوده ممكن وإن عدمه ممكن، وكلاهما باطل، بل نحن نعتقد ونجزم أن وجوده واجب، وبالتالي عدمه ممتنع أعظم أنواع الممتنعات، وقل مثل هذا في ممتنع الوجود، كما قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (يقول: واجب الوجود إما موجود وإما معدوم، والممتنع الوجود إما موجود وإما معدوم)، وجود

ند لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وجود كفء لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، هذا الوجود ما هو؟ هذا ممتنع، هذا ممتنع الوجود، يمتنع، يستحيل أعظم استحالة أن يكون ثمة ند ومثيل وكفء لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

هذا يقول: حتى أجعل وجوده وعدم وجوده من قبيل السلب والإيجاب فإنني لابد أن أعلم إمكان الأمرين، كأنه يقول: ممتنع الوجود إما أن يكون وجوده ممكناً، وإما أن يكون عدمه ممكناً، لأن هذا هو الذي يُعلم إمكان طرفيه، ونحن نقول: هذا باطل، فلا وجوده ممكن، ولا عدمه ممكن، بل ممتنع الوجود عدمه واجب، ووجوده ممتنع، فبطل قولهم: إننا لا ندخل في قسم السلب والإيجاب إلا ما أمكن معرفة إمكان طرفيه، ما يَرِد، كيف إمكان سلبه وإمكان وجوده؟ كيف؟ هذا لا يَرِد في شأن واجب الوجود، كما أنه لا يَرِد في شأن ممتنع الوجود.

إذاً: كذلك صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يَرِد فيها مسألة إمكان ثبوتها وإمكان عدمها، هذا غير وارد، بل إما وجوب وجودها أو امتناع وجودها، متى يكون وجوب وجودها؟ إذا كانت صفات كمال. ومتى يكون الجزم بامتناع وجودها؟ إذا كانت صفات نقص.

فاتضح بذلك أن هذا الجواب الأول -وهو أنهم لا يدرجون في المتقابلات بالسلب والإيجاب إلا ما عُلِم إمكانه كما ترى هنا- هذا لا يصح حتى يُعلم إمكان قبوله لهذه الصفات، إمكان القبول يعني: أن الوجود ممكن والعدم ممكن، وهذا غير وارد في حق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ. ابحثوا في هذا في شأن المخلوقات، لم؟ لأن وجودها ممكن.

أما في حق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فالأمر ليس كذلك، لا يَرِد أن تقول: إننا لابد أن نعلم إمكان الطرفين لأن هذا يجعل وجوده ممكناً، ويجعل -أيضاً- عدمه ممكناً، تعالى الله عن ذلك!

والاحتمال الثاني: إن قال: لا، أنا أقول: إنه لابد من معرفة واحد من الطرفين، قال: (وإن اشترطت العلم بإمكان أحدهما صح أن تقول: إما أن يكون حياً وإما أن لا يكون، وإما أن يكن سميعاً بصيراً وإما أن لا يكون؛ لأن النفي إن كان ممكناً صح التقسيم، وإن كان ممتنعاً كان الإثبات واجباً وحصل المقصود).

إن قال هذا المخالف: إننا لا ندخِل ولا ندرِج في تقابل السلب والإيجاب إلا ما أمكن معرفة إمكان قبول الشيء لأحد الطرفين: إما الثبوت وإما العدم.

يقول: حتى هذا غير صحيح، لِمَ؟ دعنا نطبق هذه على مسألة السمع والبصر في حق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، دعنا في صفة السمع.

إذا كنت تريد أن تقول: إن المقابلة بين السمع والصمم إذا أردتم جعلها من قبيل التقابل بالسلب والإيجاب، يعني: هما أمران متناقضان وبالتالي لا يصح اجتماعهما ولا يصح ارتفاعهما، إذاً لابد من معرفة إمكان قبول ذات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لأحد الطرفين: إما الثبوت وإما النفي أو العدم.

نقول: تعالوا إلى صفة السمع، هل نفيها في حق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ممتنع؟ بمعنى: هل يمكن أن تقول: إن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس ببصير؟ هل يمكن أن تقول: إن الله عز وجل لا يقبل أن يكون سميعاً، أو لا يقبل أن يكون بصيراً؟ الجواب: لا، لا يمكنك أن تقول هذا، إذا كان كذلك وأمكن عدم قبوله لهذا الطرف ثبت أن الطرف الآخر واجب في حقه، إذا كان لا يمكنك أن تسلب عنه السمع ولا دليل عندك يدل على أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس بسميع؛ إذاً ثبت أنه سميع؛ لأنَّ المتقابلات بالسلب والإيجاب لابد من ثبوت أحد الطرفين فيها، وليس عندك دليل على أنه ليس بسميع، فثبت وجوباً أنه سميع.

تأمل معي! قال: (وإن اشترطت العلم بإمكان أحدهما صح أن تقول: إما أن يكون حياً وإما أن لا يكون، وإما أن يكون سميعاً بصيراً وإما أن لا يكون، لأن النفي إن كان ممكناً صح التقسيم)، هل يمكنك أن تنفي السمع عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؟ إذا قال: لا؛ انتهت القضية، إذا قال: لا؛ لا يمكنني أن أقول: إن الله ليس سميعاً. إذاً: ثبت أنه سميع.

هنا يَرِدُ شيء وهو أن يقول هذا المتكلم: إذاً إذا كنت تلزمني ولابد من أن أثبت السمع لله عز وجل فأنا أختار أن أقول: إنه ليس بسميع.. الحين سنمشي معه حتى على كل الاحتمالات، قدَّرنا أولاً أنه سيعظم الله عز وجل، سيقدره حق قدره، فسيقف.. إذا قلنا له:

هل تثبت أنه ليس سميعاً؟ من كان سيعظم الله يقول: لا أستطيع أن أقول: إنه لا يسمع وإن السمع في حقه منتفٍ، نقول: إذاً وجب أن تقول: إنه سميع.

فإن أبى وركب رأسه وقال: إذاً فسأقول: إنه ليس بسميع، السمع في حقه منتف، هنا سيجيبك شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فإن قيل: هذا يفيد أن هذا التأويل يقابل السلب والإيجاب، ونحن نسلم ذلك كما ذكر في الاعتراض، لكن غايته: أنه إما سميع وإما ليس بسميع، وإما بصير وإما ليس ببصير، والمنازع يختار النفي.

فيقال له: على هذا التقدير: فالمثبت واجب، والمسلوب ممتنع، فإما أن تكون هذه الصفات واجبة له، وإما أن تكون ممتنعة عليه، والقول بالامتناع لا وجه له إذ لا دليل عليه بوجه.

بل قد يقال: نحن نعلم بالاضطرار بطلان الامتناع، فإنه لا يمكن أن يستدل على امتناع ذلك إلا بما يستدل به على إبطال أصل الصفات، وقد علم فساد ذلك، وحينئذ فيجب القول بوجوب هذه الصفات له.



فهمنا الآن أن المخالف اختار أن يقول: إن الله عز وجل ليس بسميع، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً! والله إن أقل ما في علم الكلام سقوط هيبة الرب من القلب، تعالى الله! بهذه الصورة يتكلمون في حق الله عز وجل، هذا يثبت، هذا لا يثبت، عجيب والله شأنهم! لكن الشكوى إلى الله، نحن مضطرون معاشر طلاب العلم إلى أن نخوض في جدال مع هؤلاء لعل الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ أن يهديهم إلى الحق، نعمل بقول الله عز وجل: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[النحل:١٢٥].

سيقول لنا المخالف: سلَّمت أن المقابلة بين السمع والصمم من قبيل السلب والإيجاب، نقول: هذه خطوة مهمة، نحن نريد أن نصل إليها، وهذا تنازل كبير، ورجوع عن كثير مما كنت تقول به في السابق، هو في السابق يقول.. نحن حينما قلنا لهم: إن لم يكن سميعاً كان أصماً، والصمم في حقه ممتنع، فيثبت له السمع، يقول: هذا تقولونه لو كان

التقابل تقابل سلب وإيجاب، لكن هذا تقابل عدم ومَلَكة، فيمكن أن نرفع الطرفين في حق محل غير قابل، وذات الله عز وجل لا تقبل الأمرين، ذات الله عندهم لا تقبل الأمرين.

الآن وصلنا إلى أن يقول: لا، هما من قبيل السلب والإيجاب، لأننا أثبتنا له أن التقابل بالعدم والمَلَكة لا يَرِدُ في صفات الله، لأن ثبوت الصفة أو عدم ثبوتها في تقابل العدم والمَلَكة هو في جانب الإمكان، وهذا غير وارد في صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فالصفات إذا كانت كمالاً كان ثبوتها واجباً، وبالتالي عدمها ممتنع، أو هي صفة نقص فالله عز وجل يجب وجوباً أن يُنزَّه عن ذلك، امتناعها واجب.

الآن وصلنا معه إلى أن يقول: خلاص، هما متقابلان بالسلب والإيجاب، ولكنني أصر على نفي صفة السمع عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فالله أعتقد أنه ليس بسميع، هكذا يقول هذا الإنسان.

إذا كان ذلك كذلك فإن هذا سيحقق مسألة وهي: أن قولهم بجواز رفع الطرفين سقط، حينما يقول: الله عز وجل لا سميع ولا ليس بسميع، لا داخل العالم ولا خارجه، لا متكلم ولا أخرس، سقط الآن، فهم لابد أن يقولوا بأحد الطرفين، واختار هذا الإنسان جانب النفي، يقول: أنا أقول: إن الله عز وجل ليس بسميع.

نقول له: إذا كان ذلك كذلك فأنت حينئذٍ تقول: إن السمع في حقه ممتنع، يعني: يستحيل أن يكون الله سميعاً، ليست المسألة هنا في أنني أثبت أو لا أثبت، المسألة الآن هي أنك تلتزم أن تقول: السمع في حقه مستحيل، ممتنع أشد الامتناع أن يكون الله سميعاً.

وهنا نقول: أثبت، أعطنا دليل على أنه يمتنع أن يكون الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ سميعاً، يستحيل أن يتصف بصفة السمع. ولا يمكن أن يستدل على هذا بدليل صحيح، لا يمكنه أن يستدل على هذا الأمر، اللّهم إلا إذا كان سيسلك طريق نفي الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ جميعاً، إذا كان سيلتزم بأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يتصف بصفة فهنا يصح على مذهبه أن يقول: إن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يمتنع في حقه السمع، لكن ذلك يلزمه بنفي وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالكلية، لم؟ لأن الذي لا يتصف بصفة هو العدم.

إذاً: ترتيب الكلام هنا أن نقول: إذا اختار هذا المتكلم نفي وصف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالسمع؛ فإننا نقول: إنك حينما تقول هذا فإنك تلتزم أن تقول بامتناع اتصاف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالسمع، ولا شك أن جميع العقلاء متفقون على أنه لا تُقبل الدعاوى خالية عن حجة ودليل، فأثبت امتناع اتصاف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بصفة السمع، أو يستحيل أن يتصف بصفة الكلام، أو يمتنع أن يتصف بصفة البصر.. إلى آخر ما هناك، نحتاج إلى دليل على ذلك، وهذا ما لا يمكنه إثباته، اللّهم إلا إذا رَكِب مركب نفي جميع الصفات.

بمعنى: لو أنه التزم هذا في حق السمع فقط، أو في حق الكلام والسمع، أو في حق السمع والكلام والبصر مع إثباته صفة الحياة وصفة القدرة -مثلاً-... إلى آخره، فإننا سوف نقول: ما الفرق؟ **القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر**، إن كنت تقول: إن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يمتنع أن يكون سميعاً فإننا نقول: فيلزمك أن تقول: إن الله عز وجل يمتنع أن يكون قديراً، يمتنع أن يكون عليماً، يمتنع أن يكون حياً؛ لأن الذي يجعلك تقول بامتناع صفة السمع سيجعلك تقول بامتناع بقية الصفات، وأما التفريق بين الصفات فهذا تفريق بلا دليل، هذا تحكُّم، وهو أمر قبيح يأبى منه العقلاء، وبالتالي فما أمامك إلا أن تقول: إنه يمتنع ويستحيل عليه أن يتصف بأيّ صفة، وبالتالي فإن البحث هاهنا بحث مع ملحد لا يثبت وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فيقال له: على هذا التقدير: فالمثبَت واجب، والمسلوب ممتنع)، إذاً ليست المسألة الآن ثبوت وعدم ثبوت، لا، المسألة الآن وجوب وامتناع، وهو اختار امتناع اتصافه بالسمع ووجوب النفي.

قال: (فإما أن تكون هذه الصفات واجبة له، وإما أن تكون ممتنعة عليه، والقول بالامتناع لا وجه له، إذ لا دليل عليه بوجه، بل قد يقال: نحن نعلم بالاضطرار بطلان الامتناع)، إي والله! نعلم بالاضطرار، بالنقل والعقل والفطرة أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ متصف بصفات الكمال، مِن سمع وبصر وكلام.. إلى آخره.

قال: (فإنه لا يمكن أن يستدل على امتناع ذلك إلا بما يستدل به على إبطال أصل الصفات، وقد علم فساد ذلك)، والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قطع شوطاً طويلاً فيما مضى في بيان بطلان قول المعطلة الذين يقولون بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يتصف بأي صفة، وحينئذٍ فيجب القول بوجوب هذه الصفات له، حينئذٍ ثبت لنا أن القول بامتناع اتصافه بالسمع ساقط، إذاً: صار الطرف الآخر واجباً وهو ثبوت صفة السمع لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

> واعلم أن هذا يمكن أن يجعل طريقة مستقلة في إثبات صفات الكمال له، فإنها إما واجبه له وإما ممتنعة عليه، والثاني باطل، فتعين الأول؛ لأن كونه قابلاً لها خالياً عنها يقتضي أن يكون ممكناً، وذلك ممتنع في حقه، وهذه طريقة معروفة لمن سلكها من النظار.



استخلص المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو من أحسن الناس في اقتناص الفوائد، من خلال المجادلة مع هؤلاء اقتنص طريقاً لإثبات الصفات جديدة بخلاف ما سبق.

نحن قلنا: إن أهل السنة وهو الذي كان الجدال الطويل مع هؤلاء فيه ولم نزل فيه هو دليل عقلي وهو: نستدل على إثبات صفات الكمال بنفي نقائضها.

الآن عندنا دليل آخر وهو: إذا ثبت عدم امتناع صفة ثبت وجوب مقابلها، بمعنى: البحث في الدليل السابق بحث في مسألة كمال ونقص، البحث هنا بحث في مسألة وجوب وامتناع، كلاهما واردان في مسألة التقابل بين المتناقضين أو التقابل بالسلب والإيجاب، كلاهما نحتاج هذا التقابل، في الدليل الأول كانت المقابلة بين كمال ونقص، النقص ممتنع، الكمال واجب.

الآن نقول: عندنا طرفان: ثبوت صفة أو عدم ثبوتها، عدم ثبوتها ممتنع فالثبوت واجب.

إذاً: إذا ثبت عدم امتناع صفة له فثبت وجوب مقابلها.

قال: (فإنها إما واجبة له وإما ممتنعة عليه)، والثاني باطل، كونه يسمع لا يمكنك أن تقول البتة: أن هذا ممتنع أن يسمع، فإذا ثبت أن هذا لا يمكن القول به ثبت أنه يجب أن يكون سميعاً، والثاني باطل، فتعين الأول، لأن كونه قابلاً لها خالياً عنها يقتضي أن يكون ممكناً، يعني: لا يَرِد هنا في صفات الله أن تقول: إنني لا أعلم امتناعها ولا أعلم -أيضاً-

ثبوتها، يمكن أن نرفع الطرفين، هذا الذي كنا نتكلم عنه فيما سبق، نقول: هذا يجعل ذات الله عز وجل ذاتاً ممكنة يمكن أن تتصف، ويمكن أن يزول عنها هذا الوصف، تارةً يكون كذا وتارة يكون كذا، وتارة لا يكون كذا ولا كذا، وهذا شأنُ الممكن وليس شأنَ الواجب.

إذاً: متى ما علمنا أنَّ الطرف السلب أو العدم بممتنع فإننا سنعلم يقيناً أن طرف الثبوت واجب، وهذا الذي نريد الوصول إليه.

طبعاً هذه الطريقة طريقة جدلية لا طريقة تقريرية، بمعنى: نحن نحتاجها ونستفيد منها في مجادلة الذين ينفون الصفات الثابتة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، لا أننا نسلك هذه الطريق لأجل إثبات صفات جديدة غير ثابتة، قواعد الصفات ينبغي أن يُجمع بينها وأن يُؤلَّف بينها، لا أن نأخذ قاعدة مستقلة عن بقية القواعد ثمَّ نبني عليها مسائل ومسائل، بل ينبغي أن نضم هذه القواعد ونؤلف بينها، كما أن عندنا هذه القاعدة وما سبقها، عندنا قاعدة تقول: إنَّ باب الصفات باب توقيفي، فنحن نبحث ونستفيد من هاتين القاعدتين اللتين ذكرتهما لك في شأن صفاتٍ ثابتة، لكننا ابتُلينا مع أناس ينفونها، فنحتاج في مجادلتهم إلى مثل هذه القواعد.

إذن هي قواعد نستفيد منها في باب الجدل لا في باب التقرير، يعني: لا نثبت صفات من خلال هذه الطريق ليست واردة في الكتاب والسنة، بل نحن لا نتكلم في باب الصفات إلا بما ورد، لكن إن ابتُلينا بمن يناقش ويجادل ويشغب فنحتاج إلى مثل هذه المباحثات العقلية.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الجواب الثاني: أن يقال: فعلى هذا إذا قلنا: زيد إما عاقل وإما غير عاقل، وإما عالم وإما ليس بعالم، وإما حي وإما غير حي، وإما ناطق وإما غير ناطق، وأمثال ذلك مما فيه سلب الصفة عن محل قابل لها؛ لم يكن هذا داخلاً في قسم تقابل السلب والإيجاب.

ومعلوم أن هذا خلاف المعلوم بالضرورة، وخلاف اتفاق العقلاء، وخلاف ما ذكروه في المنطق وغيره.

ومعلوم أن مثل هذه القضايا تتناقض بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما؛ كذب الأخرى، فلا يجتمعان في الصدق والكذب، فهذه شروط التناقض موجودة فيها.

وغاية فَرْقِهم أن يقولوا: إذا قلنا: هو إما بصير وإما ليس ببصير: كان إيجاباً وسلباً، وإذا قلنا: إما بصير وإما أعمى؛ كان مَلَكَةً وَعَدَماً.

وهذه منازعة لفظية، وإلا فالمعنى في الموضعين سواء، فعُلِم أن ذلك نوع من تقابل السلب والإيجاب، وهذا يبطل قولهم في حد ذلك التقابل: إنه لا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر، فإن الاستحالة هنا ممكنة كإمكانها إذا عبر بلفظ: ((العمى)).



الآن انتقل المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى الجواب الثاني، الجواب الثاني على إيش؟ لما أورد شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ على هؤلاء بأن هناك تداخل بين التقابل بالسلب والإيجاب والتقابل بالعدم والملكة، يقول: التقابل بالعدم والملكة هذا التقابل يدخل فيه التقابل بالسلب والإيجاب، وإن أبيتم فأعطونا فرقاً منضبطاً، فذكر لنا المخالف فرقاً وهو: أنه إذا كان التقابل بالسلب والإيجاب فالسلب هاهنا عما لا يقبله المحل، سَلَبٌ لما لا يقبله المحل، وأما العدم والملكة فالسلب هنا عما يقبله المحل، كما مثل لهذا، كقول: زيد حيوان، يقابله: زيد ليس بحيوان، وهذا وصفٌ المحل لا يقبله، لا يمكن أن نقول: إن زيداً لا يتصف بالحيوانية، إذاً: التقابل

هنا بين (زيد حيوان وزيد ليس بحيوان) تقابل بالسلب والإيجاب، لماذا؟ لأن السلب تعلق بمحل غير قابل.

كذلك: زيد ليس بحجر، ماذا يقابله؟ زيد حجر. سلب الحجرية هاهنا واجب، لأن المحل -وهو زيد- غير قابل للحجرية، فثبت هنا أن التقابل بين (زيد ليس بحجر وزيد حجر) تقابل بالسلب والإيجاب.

شيخ الإسلام الآن يناقشهم بجواب آخر أسهل مما سبق، يقول: (إن قلت بهذا والتزمت به، وأن التقابل بالسلب والإيجاب هو إنما يكون في سلب عن غير محل قابل؛ يلزمك أنه إذا قيل: زيد إما عاقل وإما غير عاقل، إما عالم وإما ليس بعالم، إما حي وإما غير حي، إما ناطق وإما غير ناطق؛ أن يكون هذا من تقابل العدم والمَلَكة)، لماذا؟ لأنَّ المحل هنا قابل، يعني: هل زيد يقبل أن يكون عاقلاً ويقبل أن لا يكون عاقلاً؟ على قاعدته سنجعل هذا الكلام من قبيل التقابل بالعدم والمَلَكة، كذلك في حي وليس بحي، وعالم وليس بعالم.. إلى آخره.

والذي اتفق عليه المناطقة -وهو معلومٌ عند كل أحد- أن التقابل بين الوجود والعدم من تقابل السلب والإيجاب، وليس من تقابل العدم والمَلَكة.

الآن في قولي: زيد عاقل، زيد غير عاقل، التقابل الآن تقابل بين وجود وعدم ولّا لا؟ القاعدة عندهم بالاتفاق: أن التقابل بين الوجود والعدم تقابل بالتناقض، بالسلب والإيجاب وليس من قبيل العدم والمَلَكة، وعلى ضابطك الذي أوردته لنا سوف يكون هذا.. ستكون هذه الأمثلة كلها من قبيل العدم والمَلَكة وليست من قبيل السلب والإيجاب، وهذا خُلْف، فاتضح أن هذا الضابط غير صحيح، هو لا يزال يريد أن يبين لنا أن العدم والمَلَكة داخلة في السلب والإيجاب، وإذا كانت داخلة في السلب والإيجاب امتنع ارتفاعهما، فبطل قول المخالفين الذين يقولون: إنه لا داخل العالم ولا خارجه، أو إنه ليس بسميع وليس بأصم، وليس ببصير وليس بأعمى.. إلى آخره.

إذاً: هو يريد أن يبطل ذاك الضابط الذي ذكروه.

قال: (ومعلوم أن هذه القضايا تتناقض بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى... إلى آخره. غاية فرقهم أن يقولوا: إذا قلنا: هو إما بصير وإما ليس ببصير كان إيجاباً وسلباً، وإذا قلنا: إما بصير وإما أعمى: كان ملكة وعدماً) هذا غاية ما يمكنهم أن يقولوا، هذا أقصى ما سنصلهم معهم فيه، يقول: خلاص، إذاً نتفق على شيء أن قولنا: إما بصير وإما ليس ببصير، هذا من تقابل السلب والإيجاب، وأما القول بأنه إما بصير وإما أعمى هذا من العدم والمَلَكة، خلاص، هذا آخر ما يمكن أن نصل إليه في التنازل معكم يا معشر أهل السنة، آخر شيء.

إذا قلنا: بصير غير بصير: سلب وإيجاب، بصير وأعمى: عدم ومَلَكة، توافقون؟ يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إذاً أنتم وصلتم إلى ما نحن عليه، فإن المنازعة الآن منازعة لفظية، سواء قلتم: بصير أو غير بصير، أو قلتم: إنه بصير أو أعمى؛ النتيجة واحدة، لا فرق بين هذه الجملة وتلك، المنازعة صارت منازعة لفظية.

قال: (وهذا –وفي النسخة الأخرى-: وهذه- منازعة لفظية، وإلا فالمعنى في الموضعين سواء، فعُلِم أن ذلك نوع من تقابل السلب والإيجاب، وهذا يبطل...).

هنا شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما قيل: يضرب عصفورين بحجر، يقول: (وهذا يبطل قولهم في حد ذلك التقابل: إنه لا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر) هذا العصفور الأول. لما تكلمنا عن أنواع التقابل وقلنا: إن خاصية التقابل بالسلب والإيجاب أنه لا استحالة في هذا التقابل من أحد الطرفين إلى الآخر، بخلاف التقابل بالعدم والملكة، قالوا: من خاصيته إمكان الاستحالة من أحد الطرفين إلى الآخر.

يقول شيخ الإسلام: أنتم الآن سلَّمتم بأن التقابل بين البصر وعدم البصر من تقابل السلب والإيجاب، وهذا يكفينا منكم، لكن هذا سيسقط شيئاً قلتموه سابقاً وهو: إن التقابل بالسلب والإيجاب لا استحالة فيه من أحد الطرفين إلى الآخر، لماذا؟ لأنه يصح أن تقول في حق أحد: فلان إما عاقل وإما غير عاقل، إما بصير وإما غير بصير، هل يمكن أن يصبح البصير غير بصير؟ ويمكن أن يصبح غير البصير بصيراً؟

إذاً: هذا باعترافكم سلبٌ وإيجاب، ومع ذلك ثبت إمكان الاستحالة، مع أنكم قد قررتم في منطقكم أنَّ تقابل السلب والإيجاب لا استحالة فيه، وهذا من المؤاخذات التي يأخذها شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ على ما يقرره المناطقة كما تكلمنا عن هذا في درس سابق وهو: المآخذ على المنطق، أن فيه قضايا غير صحيحة أو غير مسلَّمة، وهذا منها.

حينما تقولون: إن التقابل بين السلب والإيجاب لا استحالة فيه من أحد الطرفين إلى الآخر نقول: في حق الإنسان كونه عاقل أو غير عاقل، كونه بصيراً أو غير بصير هذا تقابل بالسلب والإيجاب، ومع ذلك الاستحالة ممكنة، فسقط ذاك الضابط أو تلك الخاصية التي ذكروها. هذا العصفور الأول.

العصفور الثاني، قال: (فإن الاستحالة هنا ممكنة كإمكانها إذا عُبِّر بلفظ العمى)، أنتم قبل قليل تحذلقتم وقلتم: التقابل بين بصر وعدم البصر: سلب وإيجاب، أما بصير وأعمى: عدم وملكة، يقول شيخ الإسلام: أنا أسألكم: الآن إذا استحال البصير إلى غير بصير -نحن قلنا: الاستحالة ممكنة، وهذا أمر حسي مشاهَد- ماذا ستسمون غير البصير؟ أعمى، فثبت أنه لا فرق بين أن نقول: بصر ولا بصر، وبصر وعمى.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وهذا يبطل قولهم في حد ذاك التقابل) ماذا يقصد بذاك التقابل؟ السلب والإيجاب.

(إنه لا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر) سقطت هذه الخاصية التي يذكرون.

(فإن الاستحالة هنا ممكنة) وهذا أمر معلوم بالحس، فلان بصير أو فلان غير بصير، الاستحالة هنا ممكنة، يمكن أن ينقلب البصير غير بصير، والسميع غير سميع، أو العكس، يمكن.

قال: (كإمكانها إذا عُبِّر بلفظ العمى)، إذاً: هذه شقشقة التي قالوها قبل قليل، نقول: إن التقابل بالبصر والعمى عدم وملكة، وبصير لا بصير: هذا سلب وإيجاب، هذا كله لا قيمة له، لأنه إذا استحال البصير غير بصير سُمِّي عند جميع الناس أعمى، ما عندنا واسطة، ما عندنا شيء آخر، إذا قلنا: إنه لا بصير فهذا يساوي أعمى، فبالتالي أصبح ليس هناك فرق

بين ما ذكروا وبين ما ذكروا، فالكل إن عبَّرت بلا بصير وإن عبرت بأعمى، كله من قبيل السلب والإيجاب، كله من قبيل التناقض، والنقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان، بل لابد من ثبوت أحد الطرفين، وهذا هو المطلوب.

وبانتهاء هذين الوجهين انتهى أصعب ما في الموضوع، عندنا الوجه الثالث وهو سهل، ما فيه كبير إشكال، وما بعده سيكون أسهل إن شاء الله، ونؤجله إلى درس غد إن شاء الله.

والله أعلم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الوجه الثالث: أن يقال: التقسيم الحاصر؛ أن يقال: المتقابلان؛ إما أن يختلفا بالسلب والإيجاب، وإما أن لا يختلفا بذلك؛ بل يكونان إيجابين أو سلبين، فالأول: هو النقيضان، والثاني: إما أن يمكن خلو المحل عنهما، وإما أن لا يمكن، والأول: هما الضدان؛ كالسواد والبياض، والثاني: هما في معنى النقيضين؛ وإن كانا ثبوتيّين؛ كالوجوب والإمكان، والحدوث والقدم، والقيام بالنفس والقيام بالغير، والمباينة والمجانبة، ونحو ذلك.



كلمة المجانبة هنا الظاهر أنها غير صحيحة، فيها تصحيف، لأن المباينة والمجانبة بمعنى واحد، لأن شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ يستعمل في مواضع من كتبه المقابلة بين المباينة والمداخلة، أو المباينة والمحايثة، فكلمة المجانبة هنا إما أن تكون المداخَلة وإما أن تكون المحايثة، المداخلة والمحايثة بمعنىً واحد، المهم أن المقابلة بين المباينة يعني كون الشيء خارجاً عن الشيء مبايناً له أو كونه داخلاً فيه.



قال المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومعلوم أن الحياة والموت، والصمم والبكم والسمع ليس مما إذا خلا الموصوف عنهما وصف بوصف ثالث بينهما كالحمرة بين السواد والبياض، فعلم أن الموصوف لا يخلو عن أحدهما، فإذا انتفى تعين الآخر.



يسترسل شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان الأوجه التي تنقض الشبهة التي أوردها المخالفون بشأن دليل التقابل الذي اعتمده أهل السنة وتابعهم عليه غيرهم من المتكلمين في إثبات صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من طريق العقل.

قال: (الوجه الثالث: أن يقال: التقسيم الحاصر أن يقال...) إلى آخر ما ذكر.

شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ هنا بعد أن بيَّن أن التقسيم الذي يذكره المناطقة أولاً غير حاصر، وثانياً: غير منضبط. تكلم عن هذا في الوجهين الأول والثاني.

أراد هنا أن يبين القسمة العقلية الحاصرة في المتقابلات، فقال: (التقسيم الحاصر أن يُقال: المتقابلان إما أن يختلفا بالسلب والإيجاب، وإما أن لا يختلفا بذلك، بل يكونان إيجابين أو سلبين).

يريد الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنْ القسمة ينبغي أن تكون ثنائية، ثم أحد هذين القسمين ينقسم إلى قسمين، بمعنى: أن التقابل بين شيئين:

إما أن يكون تقابلاً بين إيجاب وسلب، والسلب عدم لهذا الشيء الموجب، وبالتالي يكون هذا من تقابل النقيضين، هذا هو تقابل السلب والإيجاب، فأحد المتقابلين محض سلب الطرف الآخر كالوجود والعدم، كقولنا: زيد حيوان وزيد ليس بحيوان، فهذان نقيضان متقابلان بالسلب والإيجاب.

القسم الثاني: ليس أحدهما محضَّ سلب الآخر، وهذان ينقسمان إلى قسمين:

القسم الأول: هو الضدان، وذلك ما عبَّر عنه بقوله: (والثاني إما أن يمكن خلو المحل عنهما وإما أن لا يمكن، والأول هما الضدان كالسواد والبياض) وكذلك ما يرجع إلى المتضايفين كالبنوة والأبوة، هذان قسمان متقابلان ليس أحدهما محض سلب الآخر، ومع ذلك فإنه يمكن خلو المحل منهما، فالمحل الواحد يمكن أن يكون في الوقت الواحد لا أسود ولا أبيض، بل أحمر أو أصفر.

كذلك البنوة والأبوة يمكن أن يكون الشخص الواحد ليس أباً لفلان ولا -أيضاً- ابناً له، إذاً: هما متقابلان ليس أحدهما محض سلب الآخر، ويمكن خلو المحل عنهما، يعني: يمكن أن يرتفعا.

والطرف الآخر متقابلان، ليس أحدهما محض سلب الآخر، ولا يمكن خلو المحل عنهما جميعاً.

قال: (والثاني: هما في معنى النقيضين) سمَّى الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذين المتقابلين بما في معنى النقيضين، الأول قلنا: نقيضان، والثاني: في معنى النقيضين إن كانا ثبوتين، يعني: يكون أحدهما ثبوتاً والآخر ثبوتاً، ومع ذلك فإنه لا يمكن خلو المحل عنهما، ومثّل رَحِمَهُ ٱللَّهُ على هذا بالوجوب والإمكان، والحدوث والقِدَم، والقيام بالنفس والقيام بالغير والمباينة والمحايثة كل هذه المتقابلات فيها تقابل بين شيئين ليس أحدهما محض سلب الآخر، بل كلاهما شيء ثابت ومع ذلك لم يمكن خلو المحل عنهما، فلا يمكن أن يكون الشيء الموجود واجب الوجود وممكن الوجود معاً، ولا يمكن أن يكون الشيء الموجود لا واجباً ولا ممكناً، بل لابدَّ من ثبوت أحد الأمرين، فالحكم في هذا القسم كالحكم في القسم الأول الذي هو تقابل النقيضين الذي أحدهما محضُّ سلب الآخر.

بعبارة أخرى: يمكن أن نعيد هذا التقسيم بصورة أخرى، ربما يكون فيها شيء من الوضوح.

نقول: المتقابلان:

إما أن لا يخلو عنهما المحل.

وإما أن يخلو عنهما المحل.

المتقابلان إما أن لا يخلو عنهما المحل أو يخلو عنهما المحل، يمكن أن يخلو المحل ويمكن، ولا يمكن أن يخلو عنهما المحل.

أما الثاني قسم واحد وهو: المتقابلان: بالتضاد، الثاني الذي يمكن خلو المحل عنهما قسم واحد وهو المتقابلان بالتضاد كما قلنا قبل قليل.

القسم الأول هو الذي لا يمكن خُلو المحل عنهما معاً، وهذان قسمان:

متقابلان بالتناقض، يعني: نقيضان.

والقسم الثاني في معنى النقيضين، متقابلان في معنى النقيضين.

ما الفرق بينهما؟

الأول أحدهما محض سلب الآخر، والثاني ليس محض سلب الآخر، كلاهما أمران ثابتان.

هذا التقسيم لا يخرج عنه شيء من الأشياء المتقابلة، وبناءً عليه قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ومعلوم أن الحياة والموت، والصمم والبكم والسمع ليس مما إذا خلا الموصوف عنهما وصف بثالث بينهما، كالحمرة بين السواد والبياض، فعُلِم أن الموصوف لا يخلو عن أحدهما، فإذا انتفى تعين الآخر) بمعنى: صار التقابل بين الصفة ومقابلها كالكلام والخرس، كالبصر والعمى، كالسمع والصمم؛ تقابل بين نقيضين، وإن شئت فقل: تقابل بين شيئين هما في معنى النقيضين. سواء كان هذا أو هذا لا يهمني الآن، المهم أنه لا يمكن أن يخلو المحل عنهما، فبطل قولهم: إن الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ يمكن أن نقول: إنه لا بصير ولا أعمى، فهذا التقسيم هو التقسيم المنضبط الحاصر لجميع أنواع المتقابلات، والعلم عند الله سبحانه.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الوجه الرابع: المحل الذي لا يقبل الاتصاف بالحياة، والعلم، والقدرة، والكلام ونحوها؛ أنقص من المحل الذي يقبل ذلك ويخلو عنها، ولهذا كان الحجر ونحوه؛ أنقص من الحي والأعمى.

وحينئذٍ؛ فإذا كان البارئ منزهاً عن نفي هذه الصفات -مع قبوله لها-؛ فتنزيهه عن امتناع قبوله لها أولى وأحرى، إذ بتقدير قبوله لها؛ يمتنع منع المتقابلين، واتصافه بالنقائص ممتنع، فيجب اتصافه بصفات الكمال.

وبتقدير عدم قبوله؛ لا يمكن اتصافه لا بصفات الكمال ولا بصفات النقص، وهذا أشدُّ امتناعاً؛ فثبت أن اتصافه بذلك ممكن، وأنه واجب له، وهو المطلوب، وهذا في غاية الحُسْن.



هذا وجه مهم، وسبقت الإشارة إليه فيما مضى من كلام الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الموضوع.

لاحظ ابتداءً أنَّ المخالفين في هذه المسألة يُسلِّمون أن نفي صفة الكمال عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ نقص متى ما كان المحل قابلاً، القوم يسلِّمون بأن نفي البصر عن الله نقص، وأن نفي الكلام عن الله نقص، بشرط: أن يثبت أن المحل -وهو ذات الله عز وجل- تقبل الاتصاف بذلك، وهم يقولون: إنها لا تقبل.

ولذلك انظر معي في (ص١٥٦) قال: (بخلاف من نفاها وقال إن نفيها ليس بنقص، لظنه أنه لا يقبل الاتصاف بها، فإن من قال هذا لا يمكنه أن يقول: إنه مع إمكان الاتصاف بها لا يكون نفيها نقصاً، فإن فساد هذا معلوم بالضرورة).

إذاً: القوم لا يخالفون في أنه متى ثبت إمكان الاتصاف، ولاحظ أنني حينما أعبر وشيخ الإسلام: فثبت اتصافه بذلك، يعني: أن اتصافه بذلك ممكن، نريد هنا ليس الإمكان

الخاص، الإمكان الذي يقابل الوجوب: ممكن واجب، نريد هنا مصطلح الإمكان العام، ما الذي نريده بالإمكان العام؟ عدم امتناع الإيجاب، يعني: عدم امتناع الثبوت، يكفي أنه لا يمتنع ثبوت هذه الصفة، إذاً: هي ممكنة. ومتى ما أمكن اتصاف الله عز وجل بالصفة بالإمكان العام لابد أن تكون واجبة، كما مر معنا غير مرة.

إذاً: نحن نتكلم هنا عن الإمكان العام وليس الإمكان الخاص الذي يقابل الوجوب، فنقول: الموجود إما واجب وإما ممكن، هذا هو الإمكان الخاص الذي فيه احتمال الطرفين، يمكن أن يكون موجوداً، يمكن أن لا يكون موجوداً، العقل لا يمنع الطرفين.

أما في الإمكان العام فالعقل لا يمنع طرفاً واحداً وهو جانب الإيجاب، لا يمنع أن يكون ماذا؟ ليس هناك دليل يمنع أن يكون الله متصفاً بالبصر، فإذا ثبت هذا -وهو الإمكان العام- كانت الصفة في حق الله عز وجل واجبة، لأنها صفة كمال.

المقصود: أهل السنة -نرجع من البداية، نبدأ من البداية- يقولون لهم: هل الله عز وجل موصوف بالبصر؟ يقولون: لا، ليس موصوفاً بالبصر، ولهم شبهتهم المعروفة وهي شبهة التجسيم، هذه أشهر ما يذكرون، هذه صفة لا تقوم إلا بجسم.. إلى آخره.

يقول أهل السنة والجماعة لهم: أنتم إذا نفيتم البصر عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى لزمكم وصفه بالعمى، وهذا نقص، والله يجب أن تنزهوه عن النقص. هنا ماذا يقولون؟ يقولون: كلامكم صحيح، ونحن نسلِّم به ولكن بشرط: أن يثبت إمكان اتصاف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى، ونحن لا نسلِّم بذلك.

إذاً: البحث يبدأ من هاهنا، قال لهم أهل السنة والجماعة: أنتم وقعتم في أشد من الشيء الذي تفرون منه، أنتم وقعتم في انتقاص أكبر، إذا كنتم تفرون من إثبات البصر حذارَ التجسيم لئلا يكون مشابهاً للحيوان الذي يبصر، فأنتم شبهتموه بالجماد الذي لا يقبل اتصافاً بالبصر، ولذلك كل العقلاء متفقون على أن الإنسان الأعمى أكمل من الحجر الذي لا يقبل الاتصاف بالبصر، إنسان أعمى لا يبصر، العمى هنا نقص، وعندنا حجر، هل هو يبصر؟ لا يبصر، ولا يقبل الاتصاف بالبصر.

إذاً: في المحل الذي لا يقبل حصل عندنا أمران، وفي المحل الذي يقبل حصل عندنا نقص واحد، هنا حصل نقص، هنا حصل نقصان، بمعنى: المحل الذي لا يقبل أولاً: لا يتصف، وهذا نقص. وثانياً: لا يقبل الاتصاف أصلاً، وهذا نقص آخر. فصار الذي يقبل الاتصاف ولا يتصف أكمل ممن لا يقبل الاتصاف أصلاً، هما متساويان في انتفاء الصفة، كلاهما لا يتصفان، كل عاقل يدرك أن هذا الكأس لا يبصر، صفة البصر غير موجودة، وهذا الكأس فيه مشكلة ثانية وهي: أنه غير قابل أصلاً، ولا شك أن الذي يقبل صفة الكمال أكمل من الذي لا يقبل صفة الكمال أصلاً. وهذه مسلَّمة عقلياً، والمخالف فيها ينبغي أن يسقط النقاش معه، الذي يخالف في أن الإنسان الأعمى أكمل من الحجر هذا لا ينبغي نقاشه، لأنه يباهت في ضرورة عقلية.

إذاً: إذا كان ذلك كذلك فيجب تنزيه الله عز وجل عن هذه المقالة وهي: الله لا يقبل الاتصاف بالبصر، أو لا يقبل الاتصاف بالسمع، أو لا يقبل الاتصاف بالكلام.. إلى آخره.

إذاً: كلامهم في الحقيقة يُقلَبُ عليهم، كلامهم الذي أرادوا به نفي صفة الكمال عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بدعوى التنزيه والفرار من النقص أصبح هو نفسه حجة عليهم، وصار مُدْخِلاً لهم في انتقاص أكبر وأشد.

إذاً: الخلاصة ما قدم به الشيخ في هذا الوجه وهو في غاية الأهمية: (أن المحل الذي لا يقبل الاتصاف بالحياة والعلم والقدرة والكلام ونحوها؛ أنقص من المحل الذي يقبل ذلك ويخلو عنها، ولهذا كان الحجر ونحوه أنقص من الحي الأعمى).

إذاً: أنتم فررتم من تشبيهه بالحيوان فوقعتم في تشبيهه بالجماد، ومعلوم أنه إن كان ولابد -أقول هذا على سبيل التنزل الجدلي- فتشبيهه بالحيوان أهون.

والخلاصة: أنه إذا كان تنزيه الحيوان من عدم قبول الاتصاف بصفة الكمال أمراً مطلوباً فلأن يُنزه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، هذا ينبغي أن يكون أشد طلباً، لأن قاعدة قياس الأولى في جانب التنزيه تنص على أن كل نقص تنزه عنه المخلوق فالله عز وجل أحق بالتنزه عنه،

وعدم قبول الاتصاف بصفة الكمال في حق المخلوق نقص، فالله أولى أن يتنزه عن هذا النقص.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الوجه الخامس أن يقال : أنتم جعلتم تقابل العدم والملكة فيما يمكن اتصافه بثبوت، فإذا عنيتم بالإمكان الإمكان الخارجي -وهو أن يعلم ثبوت ذلك في الخارج- كان هذا باطلاً من وجهين:

أحدهما: أنه يلزمكم أن تكون الجمادات لا توصف بأنها لا حية...



قبل أن ندخل في هذين الوجهين، شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ يناقشهم في قولهم: أن وصف الذات بأنها تبصر وأنها تُنزَّه عن عدم البصر.. إلى آخر ذلك، يقول: هذا من تقابل العدم والملكة وشرطه: الإمكان، أن يمكن اتصاف الذات بهذه الصفة، وبالتالي يكون ذلك في حق.. متى ما أمكن لا يمكن أن نرفع المتقابلين، لا يمكن أن نرفع الطرفين في المحل القابل، لكن في المحل غير القابل يمكن أن نرفع الطرفين السلب والإيجاب، هذا الذي يدورون عليه.

أنتم إذاً تشترطون في عدم رفع الطرفين في تقابل العدم والملكة: العلم بالإمكان، إمكان اتصاف المحل بالصفة، يقول: ماذا تريدون؟ تريدون بالإمكان الإمكان الخارجي أو الإمكان الذهني؟ ماذا تريدون منهما؟ تريدون الإمكان الخارجي؟ يعني: كون هذا واقعاً بالفعل، وأن الذات تتصف حقاً نحن نعلم ثبوتها، نعلم ثبوت الاتصاف، هذا إمكان خارجي. أما الإمكان الذهني فهو عدم العلم بالامتناع، يكفي عدم العلم بالامتناع، نحن لا نعلم أن هذا ممتنع عقلاً، هذا الإمكان الذهني.

دعونا في الاحتمال الأول، وكلاهما لا يصح بناء القول عليهما، لكن ناقشهم شيخ الإسلام أولاً بأن الفرض أنهم يريدون بالإمكان الإمكان الخارجي، يقول: هذا مردود من وجهين، وسيأتي الكلام عن الاحتمال الثاني وهو الإمكان الذهني.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الوجه الخامس أن يقال : أنتم جعلتم تقابل العدم والملكة فيما يمكن اتصافه بثبوت، فإذا عنيتم بالإمكان الإمكان الخارجي -وهو أن يعلم ثبوت ذلك في الخارج- كان هذا باطلاً من وجهين.



قَالَ الشَّارِح -وَفَّقَهُ الله-:

ويقابله قلنا: الإمكان الذهني وهو عدم العلم بالامتناع عن ذلك أو بامتناع ذلك، يقول: هذا باطل من وجهين.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

أحدهما: أنه يلزمكم أن تكون الجامدات لا توصف بأنها لا حية ولا ميتة، ولا ناطقة ولا صامتة، وهو قولكم، لكن هذا اصطلاح محض، وإلا فالعرب يصفون هذا الجمادات بالموت والصمت.



قَالَ الشَّارِح -وَفَّقَهُ الله-:

توضيح ذلك: أهل السنة قالوا لهؤلاء المعطلة: هل تصفون الله عز وجل بالبصر؟ قالوا: لا، قلنا: إذاً أنتم تصفونه بالعمى وهو نقص، قالوا: لا، هذا لا يصح أن تقول إنه أعمى؛ لأن المحل غير قابل أصلاً، قال أهل السنة: بل يلزمكم وصفه بالعمى، وما تذكرونه من أن هذا الكلام غير صحيح، ومثل هذا لا يُقال في حقه إنه عمى؛ لعدم المحل القابل.. إلى آخره، هذا كله اصطلاح خاص بكم، نحن نتحدث في: هل يقال، هل لا يقال، هل يصح أن يُقال، هل لا يصح أن يقال، ومرجع هذا إلى لغة العرب، وفي لغة العرب يصح وصف الجماد بالعمى ووصف الجماد بالخرس، وأنتم تقولون: إنه لا يصح.

إذاً: هذا اصطلاح خاص بكم، هذا شأنكم ولا يعنينا، والقاعدة عندنا كما تذكرون قررها شيخ الإسلام فيما سبق في أوائل الكتاب في حدود الصحيفة السابعة بعد الثلاثين: أن الحقائق العلمية لا تُحاكم إلى الاصطلاحات الخاصة، ولا يمكن أن تكون هذه الاصطلاحات الخاصة دليلاً على نفي الحقائق العلمية، دعونا نحتكم إلى لغة العرب التي نزل بها القرآن، التي جاءت بها سنة رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لنرى هل يصح أن نقول: إن كل من لا يبصر أعمى أو لا؟ دعونا ننظر.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

أحدهما: أنه يلزمكم أن تكون الجامدات لا توصف بأنها لا حية ولا ميتة، ولا ناطقة ولا صامتة، وهو قولكم، لكن هذا اصطلاح محض.



قَالَ الشَّارِح -وَفَّقَهُ الله-:

بل ذكر -إن كنتم تذكرون- أظن في (ص: ٣٧) قال: (هذا اصطلاح المتفلسفة المشائين) وليس هذا هو الذي تنص عليه لغة العرب، هذا اصطلاح خاص بكم، وذكر أن الاصطلاحات اللفظية ليست دليلاً على نفي الحقائق العلمية.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وإلا فالعرب يصفون هذا الجمادات بالموت والصمت، وقد جاء القرآن بذلك، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾[النحل:٢٠-٢١]، فهذا في الأصنام وهي من الجمادات وقد صفت بالموت.



قَالَ الشَّارِح -وَفَّقَهُ الله-:

وهذا كثير، ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[الحديد:١٧].

إبراهيم عليه السلام يقول: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ﴾[مريم:٤٢] مع أن الكلام في تماثيل وأصنام، ﴿مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾[الأنبياء:٥٢]، أليس كذلك؟ إذاً: صح وصفها بأنها لا تسمع ولا تبصر، وبمقتضى كلامكم: لا، هذا الكلام غلط. سبحان الله! أأنتم أعلم أم الله؟



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والعرب تقسم الأرض الى الحيوان والموتان.

قال أهل اللغة: الموتان بالتحريك خلاف الحيوان، يقال: اشتر الموتان ولا تشتر الحيوان، أي: اشتر الأرضين والدور ولا تشتر الرقيق والدواب.

وقالوا أيضاً: الموات ما لا روح فيه.

فإن قيل: فهذا إنما سمي مواتاً باعتبار قبوله للحياة التي هي إحياء الأرض.

قيل: وهذا يقتضي أن الحياة أعم من حياة الحيوان، وأن الجماد يوصف بالحياة إذا كان قابلاً للزرع والعمارة، والخرس ضد النطق، والعرب تقول: لبن أخرس، أي: خاثر لا صوت له في الإناء.



قَالَ الشَّارِح -وَفَّقَهُ الله-:

يعني: إذا كان في الإناء لا يتخضخض لأنه خاثر لغلظه، حتى إذا صُبَّ -أيضاً- فإنه لا صوت له، هذا يُقال له لبن أخرس.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وسحابة خرساء ليس فيها رعد ولا برق، وعلم أخرس إذا لم يسمع له في الجبل صوت.



علم أخرس، العَلَم: ما يُهتدى به، أعلام الأرض، علامات.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وعلم أخرس إذا لم يسمع له في الجبل صوت صدى، ويقال: كتيبة خرساء. قال أبو عبيدة: هي التي صمتت من كثرة الدروعِ ليس لها قعاقع.



قعقعة السلاح لا تُسمع منها، أو قيل: إن الكتيبة الخرساء هي التي لا يُسمع لها جلبة، فهؤلاء أهل هذه الكتيبة عندهم وقار في الحرب.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وأبلغ من ذلك الصمت والسكوت، فإنه يوصف به القادر على النطق إذا تركه، بخلاف الخرس؛ فإنه عجز عن النطق، ومع هذا فالعرب فتقول: ما لَه صامت ولا ناطق. فالصامت: الذهب والفضة، والناطق: الإبل والغنم، والصامت من اللبن: الخاثر: والصَّموت: الدرع التي إذا صُبَّت لم يسمع لها صوت.



ابن فارس يقول: الصَّموت هي الدرع اللينة التي إذا صبها الإنسان على نفسه ما سُمِع لها صوت.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ويقولون: دابة عجماء وخرساء لما لا ينطق ولا يمكن منه النطق في العادة، ومنه قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {العجماء جبار}.



«العجماء جُبار»، العجماء: البهيمة، جُبار: يعني إن ما تتلفه هدر.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وكذلك في العمى، تقول العرب: عمى الموج يعمي عمياً إذا رمى القذى والزبد، والأعميان: السيل والجمل الهائج، وعمي عليه الأمر إذا التبس، ومنه قوله تعالى: ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ ﴾[القصص:٦٦].

وهذه الأمثلة قد يقال في بعضها: إنه عُدِمَ ما يقبل المحل الاتصاف به كالصوت، ولكن فيها ما لا يقبل كموت الأصنام.



هذا كله وجه أول يرد على زعمهم في أن المحل إذا لم يكن -في زعمهم- قابلاً للصفة لا يصح نفيها عنه، والقرآن ولغة العرب كلها تشهد بضد ذلك، الدرهم والدينار، الذهب والفضة يقال: إنها مال صامت، نُفِي عنها الكلام، فهي لا تتكلم ومع ذلك نُفِي عنها الكلام ووُصِفت بالمقابل وهو الصمت، وكذلك لبن أخرس.. إلى غير ذلك. فهذا كله يدل على أن هذه الزوبعة الكبيرة ما هي إلا محض اصطلاح خاص بهم، وبالتالي لو أننا طردنا قبول هذا يمكن لكل أحد أن يصطلح في العلوم على ما يشاء، فيثبت وينفي ويقرر ويرد بناءً على اصطلاحه الخاص، وهذا لا شك أنه غير مقبول عند العقلاء.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الثاني: أن الجامدات يمكن اتصافها بذلك، فان الله سبحانه قادر أن يخلق في الجمادات حياة كما جعل عصى موسى حية تبلع الحبال والعصي، وإذا في إمكان العادات كان ذلك مما قد علم بالتواتر.



انظر الهامش حفظك الله! يقول: وإذا نُفي.. وجه المحقق توجيهاً حسناً، قال: (وإذا نفي إمكان اتصاف الجمادات بهذه الصفات اعتمادًا على ما يشاهد في العادة فالذي مثلنا به قد عُلِم بالتواتر. والله أعلم)

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وأنتم أيضاً قائلون به في مواضع كثيرة، وإذا كان الجمادات يمكن اتصافها بالحياة وتوابع الحياة ثبت أن جميع الموجودات يمكن اتصافها بذلك، فيكون الخالق أولى بهذا الإمكان.



الآن شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: سلَّمنا لكم أننا لا ننفي الصفة إلا عن محل قابل للاتصاف بها، سلَّمنا بهذا، ولكن بناءً على العلم بقدرة الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، بالنظر إلى قدرة الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ فكل الجمادات تقبل الاتصاف بهذه الصفات، وبالتالي يمكن سلبها عنها، بالنظر إلى قدرة الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ فالجمادات يمكن أن تتصف بهذه الصفات إذا شاء الله، وهذا أمر قد وقع كما مثل المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ، هذه عصا، وفي مجرى العادات العصى لا تتحرك ولا تأكل، لا تلقف الأشياء، ومع ذلك فالله عز وجل لما شاء أصبحت هذه العصا حية تسعى وتلقف ما يأفكون.

قد يقول قائل من هؤلاء: ولكن الحقيقة هنا انقلبت، أصبحت حية، فأمكن أن تتصف.

نقول: سلمنا جدلاً وتركنا هذا المثال، فماذا أنتم قائلون في حصى يسبح وطعام يسبح وشجر يحنّ ويتحرك، تحرك للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وحجر يسلِّم، في أمثلة كثيرة، ومع ذلك الحقيقة ما اختلفت، فالشجر هو الشجر ومع ذلك تحرك للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بمشيئة الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ. الجذع هو الجذع وما تغير ومع ذلك صار يحن، الحجر هو الحجر ومع ذلك كان يسلم على رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، فما انقلبت الحقيقة.

إذاً: كل هذه الجمادات بالنظر إلى قدرة الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ لنا أن نقول: إنها يمكن أن تتصف بهذه الصفات متى شاء الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، وعندنا أمثلة كثيرة، يقول الشيخ: هذه متواترة أن الله عز وجل يجعل هذه الجمادات، ليس يمكن أن تتصف، بل اتصفت بالفعل.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وإن عنيتم الإمكان الذهني.



الإمكان الذهني يعني: ليس في العقل ما يمنع من ذلك وإن كنا لا نعلم ثبوت ذلك في الواقع، لا نعلم ثبوته في الواقع، لكن يكفي أن العقل لا يمنع.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وإن عنيتم الإمكان الذهني -وهو عدم العلم بالامتناع- فهذا حاصل في حق الله، فإنه لا يعلم امتناع اتصافه بالسمع والبصر والكلام.



يعني: ليس عندكم دليل على أنه يمتنع أن يتصف الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بالبصر والكلام والسمع.. إلى غير ما هنالك، وهذه مسألة أشرنا إليها .



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الوجه السادس: أن يقال: هب أنه لابد من العلم بالإمكان الخارجي، فإمكان الوصف للشيء يعلم تارة بوجوده له أو بوجوده لنظيره، أو بوجوده لما هو الشيء أولى بذلك منه.

ومعلوم أن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ثابتة للموجودات المخلوقة وممكنة لها، فإمكانها للخالق تعالى أولى وأحرى، فإنها صفات كمال، وهو قابل للاتصاف بالصفات، وإذا كانت ممكنة في حقه فلو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها.



وهذا هو المطلوب.

هذا الوجه يقول لك: هب أنه لابد من العلم بالإمكان، ولكن كيف نعلم؟ كيف نعلم أن هذه الذات تقبل الاتصاف أو لا تقبل الاتصاف؟ يقول: عندنا ثلاث طرق:

الطريق الأولى: أن يثبت اتصاف هذه الذات بالصفة في الخارج، نحن نراها، نرى إنساناً يتكلم، إذاً هو متصف، وهذا هو الذي أراده بقوله: (فإمكان الوصف للشيء يُعلم تارة بوجوده له)، هذا أمر يُعلم بالحس، هذه الذات اتصفت بهذه الصفة.

فيما يتعلق بصفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يكفي أن عندنا الأدلة الصادقة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها في الكتاب والسنة على اتصاف الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالصفات، وهذا كافٍ عندنا ولو لم نر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، لكن الله عز وجل أخبرنا عن نفسه، أصدق الخلق صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأعلمهم بربه أخبرنا بذلك، إذاً: نحن علمنا اتصافه بالصفات. هذا الوجه ثابت في حق صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

الطريق الثانية: قال: (أو بوجوده لنظيره) فمعلوم عندك أنه لا نفرق بين متماثلات، متى ما ثبتت الصفة في شيء فإنها تثبت لنظيره ومثيله، وبالتالي فإننا نحكم بهذه الطريق، وهذا لا شك أنه غير وارد في حق صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، لكن في حق المخلوقات هذه

طريق يمكن أن نعلم بها إمكان اتصاف ذات بصفات، كيف؟ أن نعلم اتصاف نظيرها بهذه الصفة.

الطريق الثالثة -وهي محل البحث في هذا الوجه، وهي التي أرادها الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ- قال: (أو بوجوده لما هو الشيء أولى بذلك منه)، وهذه ترجع إلى قاعدة الأولى، الله له المثل الأعلى، كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق فالخالق أولى به، إذا كان المخلوق الذي هو مخلوق، الذي يكتنفه العجز والنقص ومع ذلك فهو يتصف بهذه الصفات التي هي صفات كمال فالخالق أولى بذلك، معطي الكمال أولى به، وهذا هو المطلوب.

فإذا ثبت الإمكان، إمكان اتصاف ذات الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بالصفة علمنا أنه وجبت له هذه الصفة، وهذا الذي عبَّر عنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: (ومعلوم أن الحياة والعلم والقدرة... إلى آخره ثابتة للموجودات، فإمكانها للخالق تعالى أولى وأحرى)، وإذا كانت ممكنة في حقه بالإمكان العام، إذا كانت ممكنة يعني: لا يحكم العقل بامتناع ثبوتها فإنها تكون واجبة في حقه، وبالتالي يصح أن نقول: إنه لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها، وأضدادها نقص، والله منزه عن النقص، فثبتت له سبحانه.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الوجه السابع:



وهو الوجه الأخير.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

أن يقال: مجرد سلب هذه الصفات نقص لذاته، سواء سميت عمى وصمماً وبكماً أو لم تسم، والعلم بذلك ضروري، فإما إذا قدرنا موجودين أحدهما يسمع ويبصر ويتكلم والآخر ليس كذلك؛ كان الأول أكمل من الثاني.

ولهذا عاب الله سبحانه من عبد ما تنتفي فيه هذه الصفات، فقال تعالى عن إبراهيم الخليل: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾[مريم:٤٢].



أنا أقول: هذه الآية تصلح أن نضيفها إلى الوجه الخامس في الجواب الأول، الله يقول: ﴿لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ﴾ في حق تماثيل، وهؤلاء يقولون: غلط، لازم قولهم أن هذا غلط، لا ينبغي أن نقول في تمثال إنه لا يسمع ولا يبصر، لأنه غير قابل أصلاً للاتصاف بالبصر والسمع، والله أثبت ذلك، الله أثبت هذا الكلام، ﴿قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾[البقرة:١٤٠].



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال أيضاً في قصته: ﴿ فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنطِقُونَ ﴾[الأنبياء:٦٣]، وقال تعالى عنه: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ * قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ * قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الأَقْدَمُونَ * فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴾[الشعراء:٧٢-٧٧].

وكذلك في قصة موسى في العجل: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لا يُكَلِّمُهُمْ وَلا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾[الأعراف:١٤٨]، وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهُّ لا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[النحل:٧٦]، فقابل بين الأبكم العاجز وبين الآمر بالعدل الذي هو على صراط مستقيم.



هذا الوجه السابع فيه مخاطبة هؤلاء المعطلة بكلام عقلي واضح، فيقال لهم: دعونا من كل هذه الغمغمات وهذه التنميقات، وهل هذا من التقابل بالسلب والإيجاب، أو من التقابل بالعدم والملكة، دعونا من كل هذا وأجيبونا بإنصاف. ذات تبصر وذات لا تبصر، أيهما أكمل؟ بغض النظر عن كونها قابلة أو هي غير قابلة، دعونا من كل ذلك، أجيبوا، ذات تبصر وذات لا تبصر، ذات تتكلم وذات لا تتكلم، ذات تسمع وذات لا تسمع، أيّ الطرفين أو أي المتقابلين هاهنا أكمل؟ ، هذا لا يصح لعاقل أن يجانب أو يشغب في الحق الواضح فيه.

معلوم أن كل ذات تتصف بهذه الصفة هي أكمل من الذات التي لا تتصف بذلك، سواء كانت تقبل وانتفى أو كانت لا تقبل أصلاً.

إذاً: الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ متصف بالكمال ولابد، وانتفاء ذلك في حقه نقص يجب أن يُنزَّه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن ذلك.

قال: (أن يقال: مجرد سلب هذه الصفات نقص لذاته) وسموا بعد ذلك ما شئتم واصطلحوا على ما شئتم، المهم أن عدم اتصافه بهذه الصفات نقص، وهذا ما دل عليه كتاب الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، إذ دل على أن عدم اتصاف هذه المعبودات التي عُبِدت من دون الله عز وجل بصفات الكمال، كالكلام والسمع والبصر.. إلى غير ذلك، هذا دليل على أنها لا تصلح للإلهية، لم؟ لأنها ناقصة، والإله الحق يجب أن يكون كاملاً، ولا يصح أن يكون ناقصاً.

فبعيداً عن كل هذه المناقشات وكل هذه التشغيبات لا ينبغي لعاقل أن يخالف في أن انتفاء هذه الصفات عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نقص، والله عز وجل منزَّه عن النقص، وهذا شيء واضح جلي، وكأني بشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد هذه الجولة الطويلة في المناقشة معهم أعادهم إلى نقطة سهلة واضحة ملزِمة، لا تقبل التردد في قبولها، اللَّهم إلا لمن غلب عليه الهوى، من غلب عليه الهوى هذا لا حيلة فيه، ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾[المائدة:٤١]، أما كل منصف فإنه يعلم أن هذه الصفات التي ثبتت لله في الكتاب والسنة أنها صفات كمال، ولا يمكن لأحد بحال أن يقول: إنها صفات نقص من حيث هي، كونه يبصر وكونه يتكلم وكونه يعلم وكونه حياً وكونه قديراً.. إلى غير ذلك، كل ذلك صفات كمال باتفاق العقلاء.

إذاً حينما تقولون: إن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يتصف بشيء منها أنتم حينئذٍ نفيتم شيئاً من الكمال عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وبالتالي فأنتم نسبتموه إلى نقص، والله يجب أن يُنزَّه عن ذلك، فالرب والإله الحق لابد أن يكون كاملاً من كل وجه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

ولعله يحسن أن نختم هذه الأوجه بالتنبيه على أمر في غاية الأهمية وهو: لو طردنا قول أصحاب هذه الشبهة فإننا سنصل إلى التعطيل المحض ولابد، وهذه نقطة أشرت إليها فيما مضى، بمعنى: هذه المسألة أثارها الآمدي في صفتي السمع والبصر، وحار كثيراً وما استطاع الجواب، وقال: كلام الفلاسفة والقرامطة في هذه قوي. فعلاً لا يمكننا أن نلزمهم

بأن نقول: إنه لو لم يكن سميعاً لكان أصماً، لا يمكن أن نلزمهم بذلك حتى نثبت أن المحل قابل، وهذا ما لا سبيل إليه.

إذاً: والله حجتهم قوية، ولا ينبغي أن نعترض عليهم بأن نقول: أنتم حينئذٍ رفعتم النقيضين، قلتم بأنه لا سميع ولا أصم، ولا بصير ولا أعمى، هو سلَّم لهم في ذلك.

فنقول له ولغيره ممن يرى قوة في هذه الشبه: ما الذي سيبقى لكم من الصفات إذاً؟ كل صفة من الصفات يمكن أن نسلِّط عليها أن ثبوتها وعدم ثبوتها متقابلان بالعدم والمَلَكة، وبالتالي نقول: المحل غير قابل فيصح رفعها. ماذا تريدون؟ أنت يا آمدي ألا تثبت قدرة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؟ سيقول: نعم، سنقول: إذاً سيأتي مُبْطِل غارق في التعطيل كالفلاسفة والقرامطة ويقول: لا، الله عز وجل لا يتصف بالقدرة، فإذا صحت به وقلت: يا هذا، انتبه! أنت بهذا تنسب الله إلى الضعف، لأن من لم يكن قديراً فهو ضعيف وعاجز. سيقول: لا، لا يلزمني، أنا أقول: إنه لا قدير ولا عاجز أيضاً، لأن المحل غير قابل.

نأتي إلى صفة العلم التي أثبتها عامة المنتسبين إلى هذه الملة إلا شُذَّاذ، إذا جاء هذا الشاذ المعطل لهذه الصفة فقال: أنا لا أثبت صفة العلم لله عز وجل، فإن قلت له: يا هذا، إذاً انتبه! أنت حينئذٍ تنسب الله إلى الجهل، سيقول: لا، ولا هذا يلزمني، أنا لا أقول: إنه جاهل كما أني أقول: إنه ليس بعليم، لم؟ لأنهما متقابلان بالعدم والمَلَكة، وهذا شرطه العلم بالإمكان.

إذاً: لن تبقى له صفة، حتى الحياة، سنقول: إن الحياة والموت متقابلان بالعدم والملكة، والمحل غير قابل، وبالتالي ما الذي ستؤول إليه الأمور لو طردنا الكلام هاهنا؟ ستؤول إلى تعطيل محض، إلى نفي كل صفات الله عز وجل، ومعلوم عندك أن هذا تعطيل وإلحاد، لأن الذي لا يتصف بالصفات هو العدم.

إذاً: عوداً على قاعدة أثيرة ومهمة وهي: (القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر) نقرر هذا الأمر وهو: أن طرد قولهم في هذه الشبهة يلزم منه تعطيل الله عز وجل عن كل الصفات، فالكلام لن يقف عند حد السمع والبصر والكلام، فالذي يُقال فيها سيُقال في

غيرها، ويمكن لكل مبطل أن يقلب الحقائق ويقلب ضرورة العقل في أن هناك تقابلان بين سلب وإيجاب تقابل تناقض، يقول: هذا ليس من تقابل التناقض، هذا من تقابل العدم والمَلَكة، وبالتالي أنا أنفي الشيء وأنفي -أيضاً- مقابله، وبالتالي لا يلزمني نسبة الله عز وجل إلى النقص.

إذاً: هذا يدلك على خطورة هذه الشبهة التي يطرحها هؤلاء المعطلة، وأن الحق الذي لا شك فيه أن الله عز وجل متصف بصفات الكمال، وأن نفيها عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نقص، ويجب تنزيه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن النقص، نثبت لله عز وجل صفات الكمال بنفي نقائضها.

وبهذا ينتهي الكلام عن القاعدة السابعة، وبانتهاء الكلام عنها ينتهي الشطر الأول من هذه الرسالة وهو الشطر الأطول الذي تعلق بباب الصفات، وكنا قد قرأنا في أول درس أن هذا الكتاب الكلام فيه عن شيئين: عن الصفات وعن الشرع والقَدَر.

وهذا هو الأصل الثاني، وبالتالي انتهينا من الأصل الأول بتوفيق الله عز وجل.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فصلٌ

وأمَّا الأصل الثاني، وهو التوحيد في العبادات، المتضمن للإيمان بالشرع والقدر جميعًا: فنقول: إنه لابد من الإيمان بخلق الله وأمره، فيجب الإيمان بأن الله خالق كل شيء وربه.



هذا هو الأصل الثاني الذي بنى المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كتابه عليه مع صنوه الأصل الأول، تذكرون أنَّ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ افتتح هذا الكتاب ببيان هذين الأصلين وهما: التوحيد في الصفات، والتوحيد في الشرع والقدر، وانتهى كلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الأصل الأول: وهو ما يتعلق بصفات الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، انتهى بختام القاعدة السابعة.

ثم بدأ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ببيان الأصل الثاني فقال: (فصلٌ: وأما الأصل الثاني، وهو التوحيد في العبادات المتضمن للإيمان بالشرع والقدر جميعًا).

هذا الأصل ضمنه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ موضوعاتٍ مُتعددة، فتكلم أولًا: عن حقيقة التوحيد بعد أن ذكر نُبذةً في القدر، وبسط بعض الشيء مراتب القدر الأربع: ذكر بعد ذلك حقيقة التوحيد والشرك عند أهل السنة والجماعة.

ثم ثنى ببيان حقيقة التوحيد عند المتكلمين ونقده، ثم أتى بعد ذلك بحقيقة التوحيد عند الصوفية ونقد كلامهم، ثم تكلم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد ذلك عن المخالفين في بابِ القدر وإن كان عقد قبل ذلك مقارنات بين الفِرق ذكر جُملة من الفِرق، وعقد مقارنات بين هذه الفِرق.

ثم بعد ذلك عاد فتكلم عن معنى الشهادتين قبل أن يُبين مخالفة المخالفين في باب القدر شرح أيضًا مرةً أخرى معنى الشهادتين شهادة أن لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله، ثم عطف على المخالفين في باب القدر الكلام عن التحسين والتقبيح العقليين، ثم أردف ذلك بالكلام عن مصطلح الفناء، والمعنى الصحيح والمعنى الباطل الذي تُستعمل كلمة الفناء

فيه، يعني تارةً يُستعمل استعمالًا صحيحًا، وتارةً يُستعمل استعمالًا باطلًا، ثم ختم الكتاب بوصايا نافعة تتعلق بمسائل شتى من الوصية بالاتباع، وبيان شرطي قبول العمل الصالح، وما إلى هذه الموضوعات.

إذًا هذا هو الأصل الثاني وهو التوحيد في العبادة، أو كما قال المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (التوحيد في العبادات) وذلك يتضمن الإيمان بالشرع والقدر جميعًا.

ما وجه العلاقة بين التوحيد في العبادة والإيمان بالشرع والقدر جميعًا، لماذا ربط المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين هذين؟ لماذا جَعَلَ الإيمان بالشرع والقدر جميعًا مُضَمنًا في توحيد العبادة؟

الجواب عن ذلك أن يُقال: إن التوحيد لا يكون توحيدًا إلا بالجمع بين الإيمان بالشرع والإيمان بالقدر، لا يكون الموحد موحدًا حتى يجمع بين الإيمان بهذين الأمرين جميعًا، ما هما؟ الإيمان بالشرع، والإيمان بالقدر.

والناس في هذا الباب مُفترقون إلى أربع فِرق:

أما الفرقة الأولى: فهم أهل التوحيد والإيمان، هؤلاء هم خُلص الوجود، هم أهل السعادة والتوفيق الذين جمعوا بين الإيمان بالشرع والإيمان بالقدر، هؤلاء عَمِلوا لله بالله بأمر الله، هؤلاء أخلصوا دينهم لله بالله استعانوا بالله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ؛ لأنهم يعتقدون أنه لا حول ولا قوة إلا بالله، وكان ذلك بأمر الله، عبدوا الله بما شرع الله، تَعَبَّدُوا لله بما أحب، لا بما أحبوا، فكان تعبدهم بأمر الله، إذًا هؤلاء جمعوا بين الإيمان بالشرع يعني بالأمر والنهي مع القدر، هؤلاء اعتقدوا أنَّ كل شيء من حركةٍ أو سكون، أو عينٍ أو صفة، لا تكون إلا بتقدير الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، لا تكون إلا بعلمه وكتابته، وإلا بمشيئته وخلقه سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، ومع ذلك فإنَّهم جدوا واجتهدوا في طاعة الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، وما جعلوا إيمانهم بالقدر سببًا في تقصيرهم في العمل، إنما احتجوا بالقدر على المصائب لا على المعائب، يعلمون ويوقنون بأن الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ لا يُطاع إلا بإعانته، كما أنه لا يُعصى إلا بمشيئته سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ.

إذًا هؤلاء هم الفرقة الأولى الذين وحدوا الله حقًا جمعوا بين الإيمان بالشرع، والإيمان

بالقدر جميعًا.

أما الفرقة الثانية: فإنَّهم أولئك الذين آمنوا بالقدر، لكنَّهم قصروا في الإيمان بالشرع، أو أهملوا ذلك بالكلية، عندهم إيمانٌ بالقدر، وإهمالٌ للشرع، ظنوا أن بين هذين تضاد.

انتبه يا رعاك الله الشرع والقدر أمران مُختلفان يجتمعان، وليسا أمرين مُتضادين لا يجتمعان، إن كنتم تذكرون كلامنا في المختلفات والمتقابلات، وقلنا: إن من الأشياء أشياء مُختلفة، المختلفان أمران: ليسا متماثلين، ولكن يُمكن اجتماعهما، فالسواد والحلاوة ليس مُتماثلين، لكن يمكن اجتماعهما في التمرة، الشرع والقدر أمران مُختلفان يجتمعان بل يجب أن يجتمعا.

أمَّا المخالفون؛ فإنهم يعتقدون ويقولون سواءً بلسان حالهم، أو بلسان مقالهم: إن الشرع والقدر ضدان لا يجتمعان، والحق ولا شك الأمر الأول فلا توحيد، ولا إيمان، إلا بأن يجمع الإنسان بين إيمانه بالشرع والقدر جميعًا.

إذًا الفرقة الثانية قالت: نحن مؤمنون بالقدر، أمَّا الشرع فقصّروا أو أهملوا بالكلية، وركنوا إلى القدر.

قابلتهم فرقةٌ ثالثة: وهم الذين أتوا بالأمر والنهي آمنوا بالشرع، لكنهم قَصّروا في الإيمان بالقدر، أو أهملوا ذلك الكلية، هؤلاء علقوا الأمور بأنفسهم فهم يُحدثون أفعالهم بمشيئتهم دون أن يكون لذلك تعلقٌ بقدر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا دخل لمشيئة الله ولا لخلقه بما يأتون أو يذرون، بما يفعلون أو يتركون، هذه فرقةٌ مُقابلةٌ للفرقة الثانية.

أما الفرقة الثالثة: فإنهم أولئك الذين قصروا في الأمرين، أو أهملوا الأمرين، وهؤلاء بشر حال، وهم أسوأ تلك المذاهب، وسيأتي إن شاء الله الكلام عن هذه الفِرق وأحوالها ومقالاتها، ونحن لا نزال في مُقدمة البحث في هذا الموضوع.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فنقول: إنه لابد من الإيمان بخلق الله وأمره، فيجب الإيمان بأن الله خالق كل شيء وربه. ومليكه، وأنه على كل شيء قدير، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فلا حول ولا قوة إلا بالله، وقد علم ما سيكون قبل أن يكون، وقدّر المقادير وكتبها حيث شاء، كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾[الحج:٧٠]، وفي الصحيح عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «إن الله قدّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء».



هذا الأصل كما ترى إذا كان يتكلم عن الشرع والقدر، فالكلام فيه ينفصل إلى موضوعين، كل كلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ يدور على هذين:

على الشرع والأمر والنهي، وعلى القدر، والتوحيد يجمعهما.

بدأ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بنبذةٍ مُركزةٍ عن القدَر، القدَر ليس إلا هذه الأشياء التي سمعتها هي المراتب الأربع التي أطبق عليها الرسل وأتباعهم، وآمن بها أهل السنة والجماعة قاطبة، والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إنَّما ذكرها والله أعلم بحسب ما سنح في خاطره، فذكر الخلق، ثم المشيئة، ثم العلم، ثم الكتابة.

والترتيب الحق هو أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَلِمَ، ثم كتب، ثم شاء، ثم خلق، المسألة بهذا الترتيب، فالله عز وجل عَلِمَ قبل أن يكتب، وكتب قبل أن يشاء، وخلق عقيب مشيئته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

إذًا هذه هي المراتب الأربع التي لا إيمان بالقدر إلا بتحقيق الإيمان بها:

علمٌ كتابة مولانا مشيئته … وخلقه وهو إيجادُ وتكوينُ

العلم: وهو اعتقاد أنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علم كل شيءٍ أزلًا وأبدًا في الماضي والحال

والمستقبل، علم ما كان وما يكون وما هو كائن، بل وما لم يكن لو كان كيف يكون من الممكنات بل ومن المستحيلات، الله بكل شيءٍ عليم، وسع كل شيءٍ رحمةً وعلمًا جل ربنا وعز، والأدلة على ذلك كثيرةٌ في الكتاب والسنة.

المرتبة الثانية: أنَّ الله عز وجل كَتَبَ في اللوح المحفوظ الذي هو محفوظ من الزيادة والنقصان والغلط كتب الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مقادير كل شيء إلى أن تقوم الساعة، قبل خلق السماوات والأرض وإلى أن تقوم الساعة كتب الله عز وجل مقادير ذلك كله في هذا اللوح المحفوظ، ودل على هذا ما أورد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الآية والحديث: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾[الحج:٧٠].

وكذلك قول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ : «كتب الله مقادير كل شيء قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء».

الأمر الثالث: مشيئة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فيعتقدون -أعني أهل السنة والجماعة- أن الله عز وجل له المشيئة النافذة والقُدرة التامة سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فما شاء الله كان، وهو على كل شيء قدير، فكل شيءٍ لا يكون إلا بمشيئة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، كما أنه لا حول ولا قوة إلا بالله، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[الإنسان:٣٠].

الله عز وجل مشيئته هي الموجبة للأشياء على الحقيقة، ليس ثمة شيء يوجب الأشياء ويقتضيها على الحقيقة إلا مشيئة الله عز وجل، فالشيء الذي يشاؤه الله عز وجل سيكون ولابد، ولا يُمكن أن تتخلف مشيئة الله لا يمكن أن يشاء الله عز وجل شيئًا فلا يكون، وإذا لم يشأل الله عز وجل كون شيء فلن يكون.

الأمر الرابع: ألا وهو مرتبة الخلق فيؤمن أهل السنة والجماعة بأن الله عز وجل خالق كل شيءٍ وحده لا شريك له، فما ثمة موجودٌ إلا خالقٌ ومخلوق، والخالق هو الله وحده، وما سواه فمخلوق، الله خالق كل شيء قال سبحانه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[الفرقان:٢]، والخلق يشمل كل شيء سواءً كان من الأعيان، أو كان من الصفات، والأفعال، فهذا إذًا يشمل خلقنا وخلْق أفعالنا أيضًا، والله عز وجل كما مر بنا في دروس «الواسطية» وغيرها الله عز

وجل قد يخلق بلا واسطة، وقد يخلق بواسطة مع غناه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن هذه الواسطة لكنَّها حكمته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

إذًا هذا بالجملة هو: القدر، وهذه مراتبه، فالإيمان بالقدر يعني الإيمان بأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ علم كل شيء، وكتب، وشاء، وخلق.

هذا هو القدَر وهذا هو الإيمان به.



قال المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ويجب الإيمان بأن الله تعالى أمر بعبادته وحده لا شريك له، كما خلق الجن والإنس لعبادته، وبذلك أرسل رسله، وأنزل كتبه.

وعبادته تتضمن كمال الذّل له والحب له، وذلك يتضمن كمال طاعته، ومن يطع الرسول فقد أطاع الله.



لاحظ أن هذه الجملة اشتملت على قواعد مُهمة الحق أنها أصولٌ ينبغي اعتقادها في باب توحيد الألوهية.

أولًا: أنَّ الله عز وجل أمر بعبادته وحده لا شريك له، يجب أن يُعتقد أن الله ما أمر إلا بتوحيده، ولا يأمر سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ قط بالشرك به، أمر الله عز وجل إنما كان بالتوحيد لا بالشرك.

القاعدة الثانية: أن الله عز وجل إنما خلق الجن والإنس لعبادته وحده لا شريك له: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات:٥٦]، التوحيد هو الغاية والحكمة من خلق البشر، بل خلق هذا الكون كله، الله عز وجل ما خلق ذلك إلا لأنه يُحب أن يُعبد، هذه الحكمة المحبوبة لله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ هي التي لأجلها يفعل، ولأجلها يخلق سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات:٥٦]، فهي على اصطلاح المناطقة العلة الغائية من خلق الخلق عبادة الله وحده لا شريك له، والعلة الغائية هي: التي يُفعل لأجلها، هذا شيءٌ يحبه الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بغض النظر عن كونه واقعًا أو غير واقع، العلة الغائية لا يلزم وقوعها جزمًا قد تقع وقد لا تقع، كونها تقع أو لا تقع مرجعه إلى مشيئة الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، أما كون ذلك حكمةً يُحبها الله سبحانه ويفعل لأجلها فلا يُعارض ذلك أن أكثر الخلق ما عبدوا الله، لا يُعارض ذلك أن أكثر الخلق ما عبدوا الله، فمرجع ذلك إلى مشيئته: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[يونس:٩٩]، لو شاء الله ما عُصي،

لو شاء الله ما أُشرك به، لكن لله حكمة بالغة سُبْحَانَهُوَتَعَالَى.

إذن الله عز وجل خلق الخلق وله حكمةٌ لأجلها خلق ولأجلها فعل، وهي أن يُعبد، أما وقوع ذلك أو عدم وقوعه، فهذا لا يُعارض مسألة الحكمة، مسألة الحكمة في الخلق شيء، ومسألة كونه يشاء أن يُعبد، أو يشاء أن يُعصى، أو يشاء أن يُشرك به هذا شيء آخر.

إذن هذه القاعدة الثانية.

قال: (وبذلك أرسله رُسله وأنزل كتبه) هذه القاعدة الثالثة، الله عز وجل إنما أرسل رُسله، وأنزل كتبه للتوحيد وبالتوحيد، التوحيد أعظم ما في رسالات الأنبياء، والتوحيد أكملُ ما في كتب الأنبياء، التوحيد هو أعظم ما أنزل الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى في هذه الكتب، وما أرسل به الرسل، فهو حقيقة الدين، وهو أوله وهو آخره، وهو لبه وظاهره، الحق أن كل شيء يدور على هذا الأمر وهو التوحيد، فإن دعوات الأنبياء الذين دعوا إلى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى وبلغوا ما أُمروا به، إنما كانت التوحيد لله، أمروا بالتوحيد، وبمكملات التوحيد وحذروا من ضد ذلك، إذًا دعوات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إنما تعلقت ابتداءً وانتهاءً بالتوحيد.

قال: (وعبادته تتضمن كمال الذل والحب له، وذلك يتضمن كمال طاعته).

هذه القاعدة الرابعة، ما هي العبادة؟ العبادة لخصها المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هاتين الكلمتين العبادة كمالُ الحب مع كمال الذل.

اللغة العربية أصل كلمة العبادة فيها يرجع إلى معنى: الذل، يقول ابن فارس: طريقٌ مُعبد أي: مُذلل مطروق ذللته الأقدام التي تطرقه صار مُذللًا مُعبدًا، هذا من جهة اللغة.

أما من جهة الشرع فالذل وحده لا يكون عبادة، ومعلوم عندك يا رعاك الله، أن الشريعة تأتي إلى الألفاظ اللغوية فتستعملها استعمالًا خاصًا، وإن كان هذا الاستعمال لا يقطع العلاقة مع الأصل اللغوي، فالصلاة في أصل اللغة الدعاء، لكن جاءت الشريعة فاستعملت هذا اللفظ اللغوي باصطلاحٍ شرعي خاص، فصارت الصلاة لها مفهوم عبادةٌ لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى مُفتتحة بالتكبير ومُختتمةٌ بالتسليم، ومع ذلك فإن الدعاء جزء فيها، بل

ركنٌ من أركانها، الفاتحة ركنٌ من أركانها، وما الفاتحة إلا التوحيد، حتى إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ سمَّى قراءة الفاتحة بالصلاة، مع أنَّ الفاتحة جزء منها، وهذا في الحديث القدسي في ((الصحيح))، فتسمية البعض بالكل دليل على أهمية هذا الجزء.

المقصود: أن العبادة في الشرع معنىً أوسع من مُجرد الذل هي ذلٌّ بل هي كمال الذل مع كمال المحبة، فمن ذل لله فقط فإنه ما عبد الله، كما أنَّ من أحب الله فقط ما عبد الله، لا يكون عابدًا لله إلا من جمع بين المحبة والذل، ومن جمع بين المحبة والذل بل بين كمال المحبة والذل فإنه سوف تنبعث جوارحه وينبعث قلبه ولسانه بطاعة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، يستحيل أن يكون هناك محبةٌ وذُل لا يتبعها طاعةٌ لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

ولذا قال المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وعبادته تتضمن كمال الذل له والحب له وذلك يتضمن كمال طاعته: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[النساء:٨٠]) يتضمن كمال طاعته من أحب الله وذل وخضع فإنه سوف يجد في طاعة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ولابد.

قد يقول قائل: مر بنا في درس كتاب «العبودية» أن العبادة اسمٌ جامعٌ لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأفعال الظاهرة والباطنة.

فهل هذا التعريف يُعارض هذا التعريف الذي بين أيدينا؟

الجواب: لا. هذا الذي معنا تعريفٌ للعبادة باعتبار التعبد، وأما ذاك التعريف فتعريفٌ للعبادة باعتبار المتعبَّد به.

هذا التعريف الذي بين أيدينا تعريفٌ للعبادة باعتبار التعبد، وذاك تعريف للعبادة باعتبار المُتعبَّد به.

القاعدة الخامسة هي: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[النساء:٨٠].

لا يُمكن أن يُطاع الله حتى يُطاع رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مُستحيل لا يمكن ولا يتأتى لأحدٍ أن يكون مُطيعًا لله حتى يُطيع رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما أنه لا يمكن لأحدٍ أن يؤمن بالله بعد بعثة رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حتى يكون مؤمنًا برسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كما أنه لا تُغني إحدى الشهادتين عن الأخرى، من أتى بشهادة أن لا إله إلا الله، وأبى أن يشهد أن

محمدًا رسول الله، فلا تنفعه لا إله إلا الله.

إذًا هاتان شهادتان، هاتان طاعتان مُتلازمتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى: طاعة الله وطاعة رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، الإيمان بالله، والإيمان برسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشهادة لله بالوحدانية، والشهادة لرسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالرسالة.

هذه أصول خمسة من أصول توحيد العبادة ينبغي التنبه والاهتمام بها وحسُن رعايتها وإنعام النظر فيها.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وقد قال تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[النساء:٦٤]، وقال تَعَالَى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾[آل عمران:٣١].



إذًا طاعة الله لا تتأتى إلا بطاعة رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد قال الله تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾[الزخرف:٤٥].



هذه الآية فيها بحثُ عند أهل العلم: (﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا﴾[الزخرف:٤٥]) هل هذا السؤال يمكن أن يكون من رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ، أليس الرُّسل قبل رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قد توفاهم الله، إذاً كيف يؤمر النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أن يسأل الرسل الذين أرسلهم الله عز وجل قبله، تأمل معي: (﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾[الزخرف:٤٥]) هذا السؤال كيف يتحقق من لدن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ولا أحد في حياته عليه الصلاة والسلام من الرسل موجود، أليس كذلك؟

أجاب عن هذا أهل العلم بعدة أقوال موجودة في كتب التفسير:

خلاصتها: إما أن يقال: إنَّ هذا الأمر: (واسأل) توجه إلى النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ليسأل الرسل ليلة الإسراء، لأنهم قد جُمعوا له، فيتحقق إمكان سؤالهم.

أو وهو الجواب وهو الأشهر عند أهل العلم: أن يكون المراد أن يُسأل الذين أُرسل إليهم: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا﴾[الزخرف:٤٥] أي: إليهم، أي: اسأل أتباع أولئك الرسل اسأل المؤمنين بأولئك الرسل، إذًا اسأل من أرسلنا. أي: اسأل أتباعهم، وهل هذا يُمكن التحقق؟ نعم يمكن أن يحقق ذلك رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بأن يسأل اليهود، وبأن يسأل النصارى.

وقيل: إن المراد بهذا السؤال: استقراء شرائعهم، استقرئ شرائعهم وانظر هل تجدُ فيها أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أمر بأن يُشرك به أن يُجعل معه آلهة يُعبدون معه، هل تجد شيئًا من ذلك، ومهما يكن من شيء فعلى أي قولٍ من الأقوال فُسرت هذه الآية فالمراد واضح، المراد هو

تقريع المشركين بأن ما هم عليه من الشرك ليس عليه شريعةُ أحدٍ من الرسل عليهم الصلاة والسلام.

المراد تقريع المشركين فما هم عليه من الشرك من اتخاذ الأنداد مع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس عليه أحدٌ من الرسل عليهم الصلاة والسلام، ما نزل في رسالة أحدٍ من الأنبياء، ولا كان في شيء من كتب الله قط، إنما هو شيءٌ ابتدعتموه بعيدًا عن توجيهات وأوامر رُسل الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، والعلم عند الله عز وجل.



قال رَحِمَهُ اللَّهُ:

وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾[الأنبياء:٢٥]، وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾[الشورى:١٣].



هذه الآيات التي سمعت كلها تدل على الأصول السابقة، وأن دين الأنبياء والمرسلين لم يكن إلا التوحيد، وأن الله ما أمرهم إلا بتوحيده، وما نهاهم إلا عن الشرك به سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى حتى إن صفوة هؤلاء الرسل ومُقدميهم وهم أولوا العزم من الرسل الذين جاءوا في هذه الآية: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾[الشورى:١٣]، هؤلاء هم أولوا العزم من الرسل على القول الراجح وهو ما عليه جمهور أهل العلم، وقد جاء ذكرهم مجموعين في موضعين في كتاب الله: في هذا الموضع وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾[الأحزاب:٧].

إذًا الدين الذي أمر الله عز وجل به الأنبياء جميعًا وعلى رأسهم أولئك المصطفين الذين هم أولوا العزم من الرسل عليه الصلاة والسلام هو توحيد الله عز وجل كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هنا: (﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾[الشورى:١٣]) وما الدين إلا طاعة الله عز وجل وحده لا شريك له. هذا الذي أمر الله عز وجل به أولي العزم من الرسل وسيدهم وإمامهم نبينا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أعظم الناس قيامًا بهذا الأمر ولا شك، أعظم الناس قيامًا بهذا الأمر وهو: إقامة دين الله عز وجل، والدعوة إلى توحيده، والنهي عن الشرك به، لا شك أن محمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خاتم النبيين وإمام المرسلين أعظم الناس قيامًا به عليه الصلاة والسلام.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾[المؤمنون:٥٢]، فأمر الرسل بإقامة الدين وألا يتفرقوا فيه، ولهذا قال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في الحديث الصحيح: «إنا معاشر الأنبياء ديننا واحد، والأنبياء إخوةٌ لعلات، وأنا أولى الناس بابن مريم لأنه ليس بينه وبينه نبي».



أنبياء الله عز وجل كما بين عليه الصلاة والسلام هنا دينهم واحد شبههم بالإخوة لعلات.

بنوا العلات هم: الذين أبوهم واحد وأمهاتهم شتى يعني إخوةٌ لأب يُقال لهم: بنوا علات أو إخوةٌ لعلات.

يُقابلهم الأخوة لأم الذين أمهم واحدة وآبائهم شتى، وهؤلاء يُقال لهم: بنوا أخياف.

والصنف الثالث: هم الأشقاء ويُقال لهم: بنو أعيان.

المقصود: أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ شبه حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في وحدة دينهم، وأصل التوحيد الذي بعث الله عز وجل به هؤلاء الرُّسل بالإخوة لعلات، أصل الدين واحد، لكن الشرائع مُختلفة، فالأب الذي هو الأصل للإخوة أصلهم ونسبهم يرجع إلى أبيهم، إذن أصل الدين واحد، وهو التوحيد، لكن الفروع وهي الشرائع والأوامر والنواهي يحصل فيها اختلاف، كما أن إخوة العلات أمهاتهم شتى، لكن أصلهم واحد.

إذًا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام جميعًا أهل دين واحد بالنظر إلى توحيد الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، كلهم مُطبقون ومُجمعون عملًا ودعوةً على التوحيد.



قال رَحِمَهُ اللَّهُ:

وهذا الدين هو دين الإسلام، الذي لا يقبل الله دينًا غيره، لا من الأولين ولا من الآخرين، فإن جميع الأنبياء على دين الإسلام، قال تعالى عن نوح: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلا تُنْظِرُونِ * فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[يونس:٧١-٧٢]، وقال عن إبراهيم: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ * إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ * وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾[البقرة:١٣٠-١٣٢]، وقال عن موسى: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾[يونس:٨٤]، وقال في خبر المسيح: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾[المائدة:١١١]، وقال فيمن تقدم من الأنبياء: ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا﴾[المائدة:٤٤]، وقال عن بلقيس أنها قالت: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[النمل:٤٤].



هذا تأكيدٌ من المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ إلى المعنى السابق وهو: إجماع الأنبياء على التوحيد، واجتماعهم على الدعوة إليه، وهذا هو الإسلام بالمعنى العام وسيأتي معنا قريبًا إن شاء الله في كلام المؤلف أن الإسلام له إطلاقان:

إسلامٌ بالمعنى العام: وهو دين جميع الأنبياء والرسل.

وإسلامٌ بالمعنى الخاص: وهو دين محمدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو الذي لا يقبل الله من أحدٍ دينًا سواه بعد بعثته عليه الصلاة والسلام وإلى قيام الساعة.

وهذه المسألة شرحناها على وجه التفصيل في شرح كتاب «العبودية» مما يدل على هذا

المعنى، وأن دين الأنبياء هو الإسلام الذي هو التوحيد هذه الآيات التي ذكرها رَحِمَهُ ٱللَّهُ فالله جل وعلا قال عن نوح عليه الصلاة والسلام: (﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[يونس: ٧٢]) وقل مثل ذلك في إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[البقرة:١٣١]).

وهكذا بنيه حينما قال يعقوب: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾[البقرة:١٣٢].

وهكذا قال موسى عليه الصلاة والسلام لأتباعه: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾[يونس:٨٤].

وهكذا أيضًا قال أخوهم يوسف عليه السلام: ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾[يوسف:١٠١].

وهكذا الحواريون الذين أخبر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أنهم قالوا: ﴿وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾[المائدة:١١١]، وكذلك بلقيس: (﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[النمل:٤٤]) بل الأنبياء جميعًا وصفهم الله عز وجل بالإسلام، فقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في سورة المائدة: (﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا﴾[المائدة:٤٤]) على هذا التفسير كلمة (الذين أسلموا) تُعرب: صفةٌ للأنبياء، ويُمكن أن تُعربها بدلًا.

المقصود أن الذين أسلموا على هذا التفسير هم: الأنبياء.

إذًا الأنبياء على دين الإسلام، وما هو هذا الإسلام؟ الإسلام العام الذي هو توحيد الله عز وجل الاستسلام له بالطاعة سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وهذا ما يُفسره كلام المؤلف الآتي.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فالإسلام يتضمن الاستسلام لله وحده، فمن استسلم له ولغيره كان مشركاً، ومن لم يستسلم له كان مستكبراً عن عبادته، و المشرك به والمستكبر عن عبادته كافر، والاستسلام له وحده يتضمن عبادته وحده وطاعته وحده.



هذا هو الإسلام بالمعنى العام، الإسلام بالمعنى العام: إنه الاستسلام لله وحده، الاستسلام لله وحده يتضمن الذل والخضوع له، والمحبة والتأله له.

إذًا معنى قوله: (الاستسلام لله) شيئان:

١- ذلٌ وخضوع.

٢-محبةٌ وتأله.

هذا معنى قولنا: الاستسلام لله، قال: (فمن استسلم لله ولغيره كان مُشركًا، ومن لم يستسلم له كان مُستكبرًا).

إذًا انفصل حال الناس جميعًا إلى ثلاثة أصناف لا خروج للناس عن ذلك:

١-مسلمٌ.

٢-مُشركٌ.

٣-مُستكبرٌ.

إذًا الإسلام يُضاده أمران:

١- الشرك.

٢- الاستكبار.

والمستكبر كما بين أهل العلم:

إما أن يكون ممتنعًا، وإما أن يكون مُنازعًا.

إما أن يكون مُمتنعًا: يمتنع بالكلية عن طاعة الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ.

أو يكون مُنازعًا لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في أمره هو مُستكبر لكونه يُنازع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فما خضع لأمره، ما خضع لأمره الشرعي أو لأمره القدري، أو لكليهما.

إذًا الاستسلام لله عز وجل الذي هو الإسلام بالمعنى العام يُقابله أمران يُضادانه هما؟

١-الشرك . ٢-الاستكبار.

الذي يستسلم لله عز وجل، لكنه يستسلم لغيره معه هذا مُشرك، والذي لا يستسلم لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هذا مُستكبر.

وتنبه هنا يا رعاك الله إلى أن المعنيين يتداخلان، إنما الحُكْم هاهنا بالأغلبية بمعنى: حينما نقول: هذا مشركٌ، وهذا مُستكبرٌ، فهذا باعتبار ما غَلَبَ عليه، وإلا فكل مستكبرٍ مُشرك، وكل مشركٍ مُستكبر.

وهذا ما بحثناه وتكلمنا عنه بالتفصيل في رسالة «العبودية».

كل مُشركٍ فإنه مُستكبر، ولذا قال الله عز وجل عن المشركين: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾[الصافات:٣٥].

إذًا المشرك مُستكبرٌ؛ لأنه استكبر عن الإخلاص لله عز وجل.

يُقابل ذلك أن كل مُستكبرٍ فإنه مُشرك، بيان ذلك: يظهر بالعلم بأن كل إنسانٍ حارث همام، ولذا كان أصدق بني آدم حارث وهمام، أصدق ما يوصف به الإنسان أنه حارثٌ يحرث ويعمل ويفعل، وأيضًا همام بمعنى: أنه يهُم ويقصُد ويُريد، فلابد إذًا أن يكون له مُرادٌ ينتهي إليه، فإذا لم يكن الله عز وجل مُراده فلابد أن يتخذ مُريدًا يعبده، وقد دل أحوال الناس واستقراء ما هم عليه على أنه كلما كان الإنسان أعظم استكبارًا كلما كان أعظم شركًا، ولذا من أعظم المستكبرين في الأرض فرعون، وصفه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالاستكبار في غير ما آية وهو كان مُشركًا: ﴿وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ﴾[الأعراف:١٢٧] وهذه الآية لها معنى ولها مفهوم، قد ذكرناه وفصلنا الكلام فيه في رسالة «العبودية».

المقصود: أن كل من استكبر عن طاعة الله عز وجل وعبادته فإنه لابد أن يتخذ معبودًا يعبده فيكون الحال أنه قد أشرك مع الله عز وجل في الحق الذي هو حقٌّ خالصٌ لله، قد

يكون هذا المستكبر يُشرك ويتعبد لصورةٍ لمنصبٍ لدينارٍ لدرهم إلى غير ذلك، المهم أنه لابد أن يكون مُتعبدًا لغير الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فيكون بذلك جامعًا بين وصفي الاستكبار والشرك، لكن كلامنا هنا حينما نقول: إن من أشرك مع الله عز وجل غيره فإنه استسلم لله ولغيره يكون مُشركًا، وحينما نقول: إنه إن لم يستسلم لله يكون مُستكبرًا هذا باعتبار الغالب عليه.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وهذا دين الإسلام الذي لا يقبل الله غيره، وذلك إنما يكون بأن يطاع في كل وقت بفعل ما أمر به في ذلك الوقت، فإذا أمر في أول الأمر باستقبال الصخرة، ثم أمر ثانياً باستقبال الكعبة، كان كل من الفعلين حين أمر به داخلاً في دين الإسلام، فالدين هو الطاعة والعبادة له في الفعلين، وإنما تنوع بعض صور الفعل وهو وجهة المصلِّ، فكذلك الرسل دينهم واحد، وإن تنوعت الشرعة والمنهاج والوجهة والمنسك، فإن ذلك لا يمنع أن يكون الدِّين واحدًا، كما لم يمنع ذلك في شرعة الرسول الواحد.



يزيد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا الموضع المُهم بيانًا فيقول: (وهذا دين الإسلام الذي لا يقبل الله غيره، وذلك إنما يكون بأن يُطاع في كل وقتٍ بفعل ما أمر به في ذلك الوقت).

هذه كلمةٌ نفيسة، وفائدةٌ أوصيك بأن تكتنزها مع القواعد والفوائد التي تقتنصها من هذه الرسالة المفيدة، هذه كلمةٌ فخمةٌ عظيمة جليلة، ليت أن كل مسلم يُنعم النظر فيها.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وهذا دين الإسلام الذي لا يقبل الله غيره، وذلك إنما يكون بأن يُطاع في كل وقتٍ بفعل ما أمر به في ذلك الوقت) العابد لله حقًا؛ هو: الذي يُطيع الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ في كل وقت بفعل ما أمر به في ذلك الوقت، وهذا نستفيد منه عِدة فوائد:

أولًا: أن أديان المرسلين وشرائعهم وبعثتهم الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ يُطاع حقًا حينما يُتبع الرسول الذي يأمر باتباعه في ذلك الوقت.

ومفهوم ذلك: أنه لم يُطع الله من أطاع رسولًا سابقًا بعد أن أمر الله عز وجل ببعثة رسولٍ بعده، بمعنى: المطيع لله حقًا من بني إسرائيل في الوقت الذي بعث الله عز وجل فيه موسى عليه الصلاة والسلام هو الذي يُطيع موسى، ومن كان من بني إسرائيل بعد أن بعث الله عز وجل عيسى لا يكون مُطيعًا لله لو استمر على طاعة موسى.

إذًا الله إنما يُطاع في كل وقتٍ بما أمر به في ذلك الوقت لم يكن مُطيعًا ذلك الإنسان إلا إذا أطاع عيسى، وكل مثل هذا بعد بعثة محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ.

كل البشر من بني إسرائيل من العرب من العجم من الإنس من الجن من كل أحد بعد بعثة محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنما يطيع الله حقًا من أطاع الرسول محمد بن عبد الله الهاشمي القُرشي عليه الصلاة والسلام.

إذًا الله إنما يُطاع في كل وقتٍ بما أمر به في ذلك الوقت.

ثانيًا: فيما يتعلق بالمثال الذي مثَّل به المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ وهو ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ هذه قاعدة استفدناها فيما يرجع إلى رسالات الأنبياء، وفيما يتعلق أيضًا بالناسخ والمنسوخ، لما كان الاتجاه إلى بيت المقدس في الصلاة حينما أمر الله عز وجل بذلك كانت طاعة الله عز وجل هي أن تتوجه إلى بيت المقدس في الصلاة، ومن أبى ذلك كان مُستكبرًا، لكن لما أمر الله عز وجل بالتوجه إلى بيته الحرام صار طاعة الله عز وجل من ذلك الوقت إنما هي التوجه إلى بيت الله الحرام لا إلى المسجد الأقصى، والله عز وجل يخلق ما يشاء ويختار.

فليس للعبد إلا أن يتوجه حيثُ توجهت ركائب العبادة، إذا علا له منارٌ للأمر توجه إليه، ودار معه حيث دار، هذه هي العبودية لله عز وجل حقًا.

ويمكن أن نستفيد من هذه القاعدة فائدةً ثالثة تتعلق بباب التفاضل بين الأعمال، وهذا يختلف عن سابقيه بأن الأمر الأول: أصبح غير طاعة، لم يعُد طاعةً لله عز وجل، الأمر الأول: الطاعة إنما هي في الثاني.

أما في هذا الباب الذي سأذكره فالأمر فيه مُختلف، لأن البحث فيه بين فاضلٍ ومفضول، أفضل العبادات عبادة الله عز وجل في الوقت بوظيفة هذا الوقت، انتبه لهذا فإن هذا من الفقه النفيس في التعبد لله عز وجل، أفضل العبادة هي عبادة الله عز وجل في الوقت بوظيفة ذلك الوقت بمعنى: أنَّه إذا حضرت الصلاةُ فأفضل ما يُعبد الله عز وجل به في ذلك الوقت أن يُصلي العبد، فإذا انقضت الصلاةُ فأفضل ما تعبد الله عز وجل به في ذلك الوقت أن تذكره، وإذا نزل العدو ببلاد المسلمين فأفضل ما يُعبد الله به دفع هذا الصائل، والجهاد في سبيل الله، إذا غرِق مسلمٌ فأفضل ما يُعبد الله به إنقاذه، إذا مرض أخوه فأفضل عبادة هناك عيادته، إذا نزل بك أخوك ضيفًا فأفضل عبادةٍ حينئذٍ أن تُكرمه، إذا عطس أخوك فأفضل

عبادةٍ في تلك اللحظة هي أن تُشمته، وهكذا دواليك.

إذًا هذه إشارة يتبعها كلام كثير وتفصيلات كثيرة، لكنها تُنبئ عن ما وراءها بأن أفضل ما يُعبد الله عز وجل به في وقتٍ معين وظيفة ذلك الوقت المعين، ولا شك أن هذا يكتنفه أمور نحو التعارض، ويحتاج التعارض إلى ترجيح، وكل ذلك يحتاج إلى فقه نفسٍ وإلا فإن هذا من ربح الشيطان على الإنسان حينما يميل به عن الفاضل إلى المفضول فيربح الشيطان ما بينهما من الفَضْل والأجر.

ولذلك كان من مقاصده التي يحرص عليها إذا ما استطاع أن يصرف العبد عن العبادة فإنه يصرفه عن الفاضل إلى المفضول وهذا ربحٌ في الجملة، وفي حق العبد خسارة في الجملة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فالدين هو الطاعة والعبادة له في الفعلين): الأول في وقته، والثاني في وقته؛ لأن المعبود في الحالين واحد وهو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

إن كان الأمر بالتوجه إلى بيت المقدس، أو الأمر بالتوجه إلى بيت عز وجل فالعبادة هنا وهنا إنما للمعبود الواحد سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

قال: (وإنما تنوع بعض صور الفعل وهو وجهة المصلي فكذلك الرسل دينهم واحد وإن تنوعت الشرعة والمنهاج والوجهة والمنسك فإنَّ ذلك لا يمنع أن يكون الدين واحدًا كما لم يمنع ذلك في شرعة الرسول الواحد).

ليس هذا فقط بين رسول ورسول، بل في حق الرسول الواحد حينما ننظر إلى الناسخ وإلى المنسوخ.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والله تعالى جعل من دين الرسل أنَّ أولهم يبشر بآخرهم ويؤمن به، وآخرهم يصدق

بأولهم ويؤمن به، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾[آل عمران:٨١].

قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «لم يبعث الله نبيًا إلا أخذ عليه الميثاق لئن بُعث محمدٌ وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته لئن بعث محمدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه.

وقال تَعَالَى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[المائدة:٤٨].



إنَّ الله سبحانه وتعالى من رحمته امتن على أهل الأرض بأنْ بَعَثَ فيهم أنبياءه ورسله عليهم الصلاة والسلام فيبصروا الناس بدين الله، ويدعوهم إلى الحق، ويرشدوهم إلى الواجب عليهم من حق الله سبحانه وتعالى وبما لهم من الجزاء، إن أطاعوا أو عصوا، فالبقاع والقلوب كلها مُظلمة، إلا ما أشرق عليه شمس النبوة، وأعظم الأنبياء وأكملهم نورًا نبينا الكريم محمدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وقد جعله الله عز وجل خاتم المرسلين وإمام النبيين، وأوجب على جميع الأنبياء قبله من لدُن آدم عليه السلام وإلى عيسى عليه الصلاة والسلام الذي هو آخر الرسل قبل نبينا محمد عليه الصلاة والسلام أخذ الله عليهم العهد جميعًا، وأيضًا على أُممهم أنه لو بُعِث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأحدهم حي فإنه يجب عليه أن يتبع هذا النبي عليه الصلاة والسلام، والدليل على ذلك ما أخبر به سبحانه وتعالى في سورة آل عمران: ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾[آل عمران:٨١] هذا ميثاقٌ وعهدٌ أَخَذَهَ الله سبحانه وتعالى على النبيين أجمعين، فدل ذلك على أنَّ نبينا محمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يجب على كل من بلغته رسالته عليه الصلاة والسلام أن يؤمن به، إذا كان هذا حقًا واجبًا على جميع الأنبياء والمرسلين لو أدركوا النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فكيف بمن دونهم من البشر.

وذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هاهنا قاعدةً لطيفة في باب النبوات، وهي أنَّ دين الأنبياء واحد، ولأجل ذا فمتقدمهم يُبشر بمتأخرهم، ومُتأخرهم يُصدق بمتقدمهم، والدليل على ذلك ما جاء في هذه الآية التي معنا، وكذلك ما جاء عن عيسى عليه الصلاة والسلام فيما أخبر الله عز وجل عنه: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾[الصف:٦] .

وأما المتأخر فإنه يُصدق المتقدم كما أنه يؤمن به، ومن ذلك ما أخبر الله سبحانه عن نبينا محمد عليه الصلاة السلام إذ قال: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾[المائدة:٤٨]، فهو يُصدقه، فكل رسولٍ مُتأخر فإنه يُصدق من قبله من الأنبياء والمرسلين، وهذه الآية التي معنا وهي آية آل عمران: (﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾[آل عمران:٨١]) فسرها ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا، وكذلك ابن عمه علي رضي الله عنه بما قد سمعت، وهو أن الله عز وجل لم يبعث نبيًا إلا أخذ عليه الميثاق لأن بُعث محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه، وكذلك الأمر في حق الأمم، ولأجل ذا فالنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال: «لو كان موسى حيًا ما وسعه إلا اتباعي». هذا في حق موسى ومن موسى؟ الذي هو من أعظم الأنبياء والرسل وهو كليم الرحمن عليه الصلاة والسلام، ومع ذلك فو الله لو كان النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أدرك موسى وكان موسى حيًا في وقت بعثة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فإنه والله لا خيار لموسى عليه الصلاة والسلام ألا يتبع نبينا عليه الصلاة والسلام، وقل مثل ذلك في عيسى عليه الصلاة والسلام فإنه إذا نزل آخر الزمان فإنه سوف يحكم بشريعة محمد عليه الصلاة والسلام فإن هذا هو الواجب عليه، كما أنه هو الواجب على جميع الأنبياء لو أدركوه عليه الصلاة والسلام، فهذا كله توطئةٌ وتمهيد لبيان التوحيد الذي أطبق عليه هؤلاء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فأولهم وآخرهم دينهم واحد، الأنبياء إخوةٌ لعلات دينهم واحد، كما أخبر بهذا النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وجعل الإيمان بهم متلازماً، وكفَّر من قال: إنه آمن ببعض وكفر ببعض، قال تعالى ﴿إِنَّ

الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا * أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا ﴾[النساء:١٥١]، وقال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[البقرة:٨٥]، وقد قال لنا: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ *فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[البقرة:١٣٧]، فأمرنا أن نقول: آمنا بهذا كله ونحن له مسلمون، فمن بلغته رسالة محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلم يُقر لما جاء به لم يكن مُسلمًا ولا مؤمنًا، بل يكون كافرًا، وإن زعم أنه مسلم أو مؤمن.



نبه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هاهنا إلى التلازم الحاصل بين الإيمان بالله، والإيمان بالرسل عليهم الصلاة والسلام، وبين الإيمان بالرسل جميعًا بمعنى: الإيمان بكل رسول، هذا أمرٌ يجب الجمع بينه: أن تؤمن بكل رسولٍ أرسله الله سبحانه وتعالى سواءً عُلم على وجه التفصيل، أو كان ممن لم يُسم لنا، فإن ذلك كله يجب الإيمان به، وهذا الأمر من المعلوم من الدِّين بالضرورة: أنه لا إيمان إلا بأن يؤمن الإنسان بكل كتابٍ أنزله الله، وبكل رسولٍ أرسله الله، لا إيمان، ولا يمكن أن يكون الإنسانُ مؤمنًا إلا بأن يؤمن بكل كتابٍ أنزله، وبكل رسولٍ أرسله الله، يجب الإيمان بذلك تفصيلًا فيما جاء مُفصلًا و مُجملًا، وهذا أمرٌ قطعي مُجمع عليه بين المسلمين، ولأجل ذلك من كفر بنبيٍ واحد فإنه يكون كافرًا بالله، ويكون كافرًا بجميع الأنبياء والمرسلين، حتى إنه كافر بالرسول الذي يزعم أنه يؤمن به، بمعنى: اليهود يزعمون أنّهم ءامنوا بموسى، لكنهم يكفرون بعيسى ومحمدٍ عليهما الصلاة والسلام، والنصارى يزعمون أنهم يؤمنون بموسى وعيسى، لكنهم يكفرون بمحمدٍ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والحق أنهم

جميعًا كافرون بالله أولًا، ثم كافرون بجميع الأنبياء والمرسلين، ولذا **القاعدة عند أهل العلم التي أطبقوا عليها جميعًا أن من كفر بنبيٍ واحد فإنه كافرٌ بجميع الأنبياء والمرسلين**، ولأجل هذا انظر ما أخبر الله عز وجل مثلًا في سورة الشعراء: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ﴾[الشعراء:١٠٥]، ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ﴾[الشعراء:١٦٠]، ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ الْمُرْسَلِينَ﴾[الشعراء:١٢٣]، ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ﴾[الشعراء:١٤١]، مع أنهم في الواقع إنما كفروا بنبيٍ واحد هذا الرسول الذي أُرسل إليهم، لكن الله جل وعلا جعلهم كافرين بجميع المرسلين، ومرجع ذلك إلى أمرين:

أولًا: أن الحق الذي جاء به الأنبياء جميعًا واحد، ولأجل هذا متى ما كفر إنسانٌ بهذا الحق الذي جاء به رسولٌ معين عليه الصلاة والسلام فإنَّه بالتالي سوف يكون كافرًا بجميع الحق الذي جاء به جميع الأنبياء والمرسلين، أصلُ دين الأنبياء وهو التوحيد واحد، وجوب طاعة الله عز وجل شيء واحد، الأنبياء كما أخبرنا دينهم واحد، إخوةٌ لعلات، ولأجل هذا من كفر بحقٍ جاء به هذا النبي الواقع أنه كفر بالحق جميعًا فلا فرق بين ما جاء به هذا وما جاء به هذا بالنظر إلى أصل الدين، ولا فرق بين المعبود هنا والمعبود هنا فالمعبود واحدٌ وهو الله سبحانه وتعالى فتحصل لنا إذًا أن من كفر بنبيٍ واحد فإنه كافرٌ بجميع الأنبياء.

الأمر الآخر: أنَّ الإيمان بالرسول إنما كان طاعةً لله سبحانه وتعالى، الإيمان الذي ينفع: هو أن يؤمن الإنسان برسولٍ طاعةً لله؛ لأن الله أمر بطاعة هذا الرسول واتباعه، والله عز وجل أمر بالإيمان بجميع الأنبياء والمرسلين.

إذًا من زعم أنَّه آمن بهذا الرسول، ثم كفر بمثيله ونظيره، دل هذا على أن إيمانه الأول لم يكن إيمانًا صحيحًا، لم يكن لأجل الله سبحانه وتعالى واتباعًا لأمر الله، إنما كان لهوى أو عصبية، أو لأي غرضٍ من الأغراض الأخرى، أمَّا لو كان إيمانه اتباعًا لأمر الله إذًا لا فرق بين نبي ونبي، كما أنه آمن بالأول وجب عليه أن يؤمن بالبقية، فَتَحَصَّلَ لنا إذًا أن من كفر بنبيٍ واحد فإنه كافرٌ بجميع الأنبياء، كذلك من كفر بنبي فإنه يكون كافرًا بالله سبحانه وتعالى؛ لأنه يكون مُستكبرًا عن طاعة الله عز وجل، وقد مر بنا أن الدين الواجب على جميع

الناس إنما هو الاستسلام لله سبحانه وتعالى: ﴿**فَلَهُ أَسْلِمُوا**﴾[الحج:٣٤]، والاستسلام قلنا: إنه يُقابله أمران: إشراكٌ، واستكبار، والمؤمن هو الذي يسلم من هذين، ولأجل هذا يظهر لك عِظم شأن سورة الإخلاص، فإن الله عزو جل أخبر فيها بأنه أحدٌ وأنه صمد، **الإيمان بأحدية الله ينفي الشرك، والإيمان بصمدية الله ينفي الاستكبار**، إذًا هذا الذي يزعم أنه مؤمنٌ بالله عز وجل، ثم يستكبر عن اتباع ما أمر الله عز وجل به من الإيمان بهذا الرسول فالواقع أنه نقض إيمانه لم يكن مؤمنًا بالله أصلًا، أو أنه لو كان مؤمنًا أصلًا فإنه أضحى ناقضًا هذا الإيمان لأنه صار مُستكبرًا لا مُسلمًا.

إذًا الخلاصة: من كفر بنبيٍ فقد كفر بالله، وقد كفر بجميع الأنبياء والمرسلين، ولأجل هذا يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وجعل الإيمان بهم متلازمًا وكفر من قال: إنه آمن ببعض وكفر ببعض قال تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾[النساء:١٥١]) ما معنى كونهم: يريدون أن يُفرقوا بين الله ورُسله؟ المعنى: أنهم يُفرقون بين الله ورسله في الإيمان، فإنهم يزعمون أنهم يؤمنون بالله ولا يؤمنون بالرسل.

والسؤال: هل هؤلاء ما آمنوا بالرسل مع أن اليهود مثلًا يزعمون أنهم مؤمنون بموسى، لكنهم غير مؤمنين بعيسى ومحمد عليه الصلاة والسلام، هل يصح أن يُقال: إنهم لم يؤمنوا بالرسل؟

الجواب: نعم قلنا: أن من كفر برسول واحد فقد كفر بجميع الرسل، فصح أنهم كفروا بالرسل هؤلاء يزعمون أنهم يؤمنون بالله، لكنَّهم كافرون بالرسل هذا هو التفريق بين الإيمانين، وظنوا أن هذا ينفعهم عند الله سبحانه وتعالى: ﴿وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾[النساء:١٥١]، سبيلًا إلى النجاة يزعمون أن هذا قدْر يكفيهم إلى أن ينجو عند الله سبحانه وتعالى والحق أن ذلك لا يكفيهم، ولا يُنجيهم، الواجب عليهم أن يؤمنوا بالله ويؤمنوا برسُل الله سبحانه أجمعين، وإلا فإنهم كافرون قطعًا: ﴿أُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾[النساء:١٥٠] كافرون كُفرًا قطعيًا لا شك فيه ولا لبس.

وقد يقال: إن قوله: ﴿وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾[النساء:١٥٠] هو على ما قال

بعض أهل التفسير يرجع إلى معنى أنهم يريدون أن يقطعوا الصلة بين بعض الرسل عليهم الصلاة والسلام، ومُرسلهم سبحانه وتعالى، كأنهم حينما يكفرون ببعض الرسل وبالتالي كفروا بالرسل جميعًا قطعوا الصلة بين الله وهؤلاء الرسل، لأنهم يزعمون أنهم كذبة، النصراني دعواه بلسان حاله ومقاله هو أن محمدا عليه الصلاة والسلام كاذبٌ في كونه رسولًا إلى جميع الثقلين، إذًا هؤلاء يريدون التفريق بين الله ورسله فيقطعون الصلة صلة الوحي صلة البعثة أو صلة الرسالة، يريدون قطع هذه الصلاة بين الله ورسُله حينما يزعمون أنه لم يُرسله الله، وما بعثه الله.

إذًا يصدق عليهم على هذا المعنى أنهم يريدون أن يفرقوا بين الله ورسله.

ولاحظ أن قوله: يُريدون يعني أنهم يحاولون ويسعون، لكنهم لا يبلغون ذلك ولن يبلغوه، إنما هي محاولات منهم حينما يطعنون في هؤلاء الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام.

ثم قال: (﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ﴾[النساء:١٥٠]) هذه الآية في معنى الاستئناف البياني يعني: تبيين لقوله: (﴿وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾[النساء:١٥٠]) ماذا صنعوا؟ (﴿نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ﴾[النساء:١٥٠]) كما كان يفعل ذلك اليهود، وكما كان يفعل ذلك النصارى، الله عز وجل بين حالهم بعد ذلك وأنهم هم الكافرون حقًا، وقال: (﴿وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾[النساء:١٥١]).

ثم بين بعد ذلك حال المقابلين لهؤلاء: وهم أهل الإيمان حقًا الموحدون صدقًا: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُوْلَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾[النساء:١٥٢]. فدل على أن أهل الإيمان هم الذين لم يفرقوا بين الرسل عليهم الصلاة والسلام مقالتهم على الضد من مقالة الذين قالوا: نؤمن ببعض ونكفر ببعض.

وقل مثل ذلك في ما أخبر الله عز وجل به في سورة البقرة: ﴿لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾[البقرة:٢٨٥] بل نؤمن بهم جميعًا من أولهم إلى آخرهم، مع ملاحظة أن الإيمان واجبٌ بجميع الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام، لكن الطاعة والاتباع خاصة بالنبي عليه

الصلاة والسلام.

هنا سؤال قد يرد: وهو ما الفرق إذًا بين الإيمان بعيسى وموسى وإبراهيم ونوح وبقية الأنبياء والمرسلين، والإيمان بمحمدٍ عليه الصلاة والسلام بالنسبة لنا معشر أمة محمد عليه الصلاة والسلام؟

الجواب: أن الواجب في حقهم جميعًا الإيمان والتوقير، يجب إجلالهم وتوقيرهم، وبالتالي فإن من المجمع عليه بين المسلمين قطعًا أن من سبَّ نبيًا فإنه كافر مُرتد، كما أن من كذب نبيًا فإنه كافرٌ مُرتد، كما أن من كذب ما أنزل الله على نبي فإنه كافرٌ مُرتد، إذًا هذا أمر يشترك فيه جميع الأنبياء والمرسلين، وهذا هو أحدُ أركان الإيمان الذي لا يصح إيمانٌ بدون اجتماع هذه الأركان فيه، في هذا المؤمن لا يصح إيمان ما لم يجتمع فيه الإيمان بهذه الأركان جميعًا.

أما النبي عليه الصلاة والسلام فله حق زائدٌ على ذلك، إضافة إلى الإيمان والتوقير يجب الطاعة والاتباع، من يُدان بشرعَتِه إنما هو محمدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا غير، وكل من زعم أنه يؤمن بالنبي عليه الصلاة والسلام لكنه مُستكبر عن طاعته فإنه ليس بمؤمن بالنبي عليه الصلاة والسلام، وبالتالي فإنه كافرٌ بالرسل بل كافرٌ بالله سبحانه وتعالى.



قال رَحِمَهُ اللَّهُ:

كما ذكروا أنه لما أنزل الله تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[آل عمران:٨٥]، قالت اليهود والنصارى: فنحن مسلمون، فأنزل الله تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران:٩٧] فقالوا: لا نحُج فقال تَعَالَى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[آل عمران:٩٧].

فإن الاستسلام لله لا يتم إلا بالإقرار بما له على عباده من حج البيت، كما قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان وحج البيت» ولهذا لما وقف النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعرفة أنزل الله تَعَالَى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾[المائدة:٣].



الناس في الإيمان بالرسل ثلاثة أضرُب:

أولًا: الكافرون بالرسل.

ثانيًا: الغلاة في الرسل.

ثالثًا: المؤمنون إيمانًا شرعيًا بالرسل.

هناك من هو كافر بالرسل، وهؤلاء قسمان:

منهم من هو كافر بجميع الرسل، وهؤلاء هم المشركون الوثنيون واللادينيون، وكثير من الفلاسفة هؤلاء يكفرون بالرسل جميعًا.

أو وهو القسم الثاني: من يكفر ببعضهم كأهل الكتاب هؤلاء يؤمنون في زعمهم ببعضٍ ويكفرون ببعض، والحق أنهم كافرون بالجميع حتى بمن زعموا أنهم يؤمنون به، فهم كافرون به كما أنهم كافرون بغيره من الرسل.

هناك قسمٌ غلا فوصل به الحال إلى أن رفع هؤلاء الأنبياء والمرسلين إلى درجة الألوهية، أو

إلى درجة الربوبية، أو إلى درجة البنوة لله سبحانه وتعالى، تَعَالَى الله عن ذلك، وهؤلاء وأولئك لا شك أنهم ضالون كافرون، الحق هو مع الوسط الذين آمنوا بالرسل عليهم الصلاة والسلام جميعًا، وخصَّوا رسولنا عليه الصلاة والسلام بالطاعة والاتباع بعد بعثته عليه الصلاة والسلام، وما غلوا غلو الفرقة الثانية، وإنما اعتقدوا أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عبدٌ لا يُعبد ورسول لا يُكذب، بل يُطاع ويُتبع عليه الصلاة والسلام، ولا شك ولا ريب أن كل من بلغته رسالة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فإنَّه يجب عليه اتباعه، وعليه فمن شك أو كذَّب فلا شك في كُفره بالإجماع الضروري عند المسلمين.

قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»: «والذي نفسي بيده لا يسمع بي أحدٌ من هذه الأمة». يعني: من أمة الدعوة وهم كل من وجِد حيًا بعد بعثة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وإلى قيام الساعة، كل أولئك يتوجه إليهم وفي حقهم هذا الحديث، لا يسمع بي أحدٌ من هذه الأمة يهوديٌ ولا نصرانيٌ ثم لا يؤمن بالذي أُرسلت به إلا كان من أصحاب النار، وإذا كان هذا في حق من هو كتابي، يهودي أو نصراني، فكيف بالوثني، فكيف باللاديني فإنه يلزمه من باب أولى يلزمه اتباع النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وبهذا يُعلم أنَّ الدعوة الخبيثة الضالة التي نَشِطت وتنشط في هذا العصر بدعوى وحدة الأديان أو بالمدرجة إلى ذلك وهي دعوة التقارب بين الأديان، ويزعمون أنَّ الكُل يعبد ربًا واحدًا، كلها طُرق توصل إلى الله سبحانه وتعالى فمن شاء أن يكون يهوديًا فليكن، ومن شاء أن يكون نصرانيًا فليكُن، ومن شاء أن يكون مُسلمًا فليكُن، وبالتالي لا تثريب على أحد إذا كان يعبد الله إنَّما هذه وسائل وطُرق الاختلاف بينها اختلاف تنوع، هكذا يزعمون، وهذا كفرٌ بالإجماع المعلوم من الدين بالضرورة، ومن قال بهذا فإنه وقع في ردة عن دين الله عز وجل.

الحق الذي لا ريب فيه ويعلمه الصغير والكبير أن الله سبحانه وتعالى لا يقبل من أحدٍ دينًا منذ بُعِثَ النبي عليه الصلاة والسلام، وإلى قيام الساعة إلا إذا آمن بالنبي عليه الصلاة والسلام وبما أنزل إليه، والله لا ينفعه أن يقول: أنا أؤمن بالنبي عليه الصلاة والسلام كنبي

للعرب مثلًا، لكنه ليس مُرسلًا إليَّ إذا كان يزعم أنه من أهل الكتاب، أو من غير العرب حتى هذا القدر والله لا ينفعه بل حتى لو قال: إن اتباع النبي عليه الصلاة والسلام أفضل وأحسن وأحوط، لكن من اتبع غيره من الأنبياء والمرسلين فلا حرج عليه، والله هذا لا ينفعه حتى يعتقد في قلبه أنَّ الواجب على جميع الثقلين ليس البشر فقط، بل البشر والجن، الواجب عليهم جميعًا اتباع هذ النبي محمد بن عبد الله القُرشي الهاشمي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ دون من سواه من الأنبياء والمرسلين، الأنبياء والمرسلين قلنا: إنهم يؤمَن بهم ويُوقرون، أما الاتباع والتدين فإنما يكون بشرعة محمد صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لا غير.

وبذلك يظهر لك أن اليهود والنصارى فضلًا عن غيرهم من ملل الكفر منذ أن بُعث النبي عليه الصلاة والسلام، فإنهم إن استمروا على ما هم عليه فإنهم كفار دون شك، ناهيك عن كونهم كافرون بالله سبحانه وتعالى من أوجهٌ أخرى، لكن لو قلنا: وسلمنا جدلًا أنهم باقون على شريعة موسى، أو على شريعة عيسى وأبَوّا اتباع النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فلا شك في كفرهم، فكيف وهم يجمعون إلى هذا القول ببنوة عيسى لله أو عُزير لله، اتخاذ الأحبار والرهبان أربابًا من دون الله، دعاؤهم غير الله؛ كدعاء عيسى ومريم، وما إلى ذلك في بحارٍ مُتلاطمة من الشرك بالله عز وجل أفبعد هذا يُقال: إن الكل يؤمن بالله، وكلها طُرق توصل إلى الله تَعَالَى الله عن ذلك علوًا كبيرًا: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[آل عمران:٨٥].

هذا قدرٌ لا يُعذر إنسانٌ في ترك الإيمان به، ليس للإنسان خيارٌ في أن يتردد في قبوله ورب السماء، بل واجبٌ عليه أن يذعن بأن كل من لم يؤمن بالنبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بعد بلاغ الرسالة إليه، فإنه كافرٌ بالله لا ينفعه -والله- ولو سجد لله إلى يوم القيامة، قال الله سبحانه: ﴿وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا﴾[الفتح:١٣].

كتابيٌ فيلسوفٌ لا دينيٌ وثنيٌ كل أحد بلغه أن الله عز وجل بعث النبي عليه الصلاة والسلام وما اتبعه، فو الله لا ينفعه ذلك.

هذا الأمر مما لا يجوز التردد فيه، وأورد المؤلف رَحِمَهُٱللَّهُ على ذلك الآية الواضحة الصريحة

في تقرير هذا الأمر من سورة آل عمران: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[آل عمران:٨٥].

ثم قال: قالت اليهود والنصارى، فنحن مسلمون في زعمهم مسلمون بالإسلام العام، والإسلام العام كما سيأتي معنا: انتهى ببعثة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في حق الموجودين من هو حيٌّ بعد بعثة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فإنه لا يصدق في حقه أنه مُسلم بالإسلام العام حتى يؤمن بالنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ ويتبعه خاصةً، إذًا الإسلام العام هذا لا يصح في حق أحد بعد بعثة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وإن زعمه فإنه لا ينفعه، لا ينفعه بعد بعثة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ إلا الإسلام بالمعنى الخاص وهو: شريعة محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

قال: (فأنزل الله تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران:٩٧] فقالوا: لا نحُج فقال تَعَالَى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[آل عمران:٩٧]، فإن الاستسلام لله لا يتم إلا بالإقرار بما له على عباده من حج البيت). وهكذا في بقية الأركان إذا كان هذا في حق البيت، ففي حق الصلاة والزكاة والصيام كذلك، **والإقرار هو: الالتزام**، وهذه مسألة مرت معنا سابقًا: **الالتزام بمعنى: اعتقاد الوجوب والتكليف**، وهذا واجبٌ على كل إنسانٍ في حق الأوامر التي أمر الله بها ورسوله عليه الصلاة والسلام، ولذلك لا يُعذر إنسانٌ في ذلك، قد يعصي من جهة العمل، لكنه لو لم يلتزم ولم يُقر فإنه يكفر بالله سبحانه وتعالى، بمعنى: من ترك الصيام أو الحج لهوىً يقول: أنا مشغول بتجارة ما أستطيع أن أذهب إلى الحج هذا عاصي، لكنه ما خرج على الإسلام على الصحيح وما عليه قول جمهور أهل العلم، لأنه مُسلم مُقر هو يُقر بأنه مُلزم ومخاطب ومُكلف، وواجب عليه أن يحج، هذا قدرٌ عقديٌ يجب أن يبقى في القلب فإن عصى بالعمل وما حج فنقول: إنه عاصي فاسق مرتكب لكبيرة على خطر، لكنه لا يزال في داخل الدائرة الإسلامية.

أما لو أنه ترك الالتزام ترك الإقرار قال: أنا لست مُكلفًا بالحج لا يلزمني أن أحج أنتم حجوا، أما أنا لا يلزمني أن أحج، ولستُ مُكلفًا بذلك فإن هذا نقضٌ للإسلام لمن كان مُسلمًا، وقد مر بنا أن من شروط لا إله إلا الله القبول، وأن من معاني القبول هذا المعنى

الذي نتكلم عنه: وهو الإقرار والالتزام، وهذا يجب في كل الأوامر والنواهي أن يلتزم الإنسان بذلك، وأن يعتقد أنه مُكلف بها، وأما مسألة العمل أو عدم العمل الانصياع بالفعل أو عدم الانصياع بالفِعل فهذه مسألةٌ أخرى.



قال المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد تنازع الناس فيمن تقدم من أمة موسى وعيسى عليهم السلام هل هم مسلمون أم لا؟ وهو نزاع لفظي، فإن الإسلام الخاص الذي بُعث الله به محمدًا صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ المتضمن لشريعة القرآن ليس عليه إلا أمة محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، والإسلام اليوم عند الإطلاق يتناول هذا، وأما الإسلام العام المتناول لكل شريعةٍ بعث الله بها نبيًا من الأنبياء، فإنه يتناول إسلام كل أمة متبعةٍ لنبيٍ من الأنبياء.



يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وقد تنازع الناس في من تقدم من أمة موسى وعيسى) هل يُقال في حقهم إنهم مسلمون أم لا؟ يقول: اختلفوا: منهم من قال: يصح أن يُقال فيهم: إنهم مسلمون، ومنهم من قال: لا يصح أن يُقال فيهم: إنهم مسلمون، وقد حُكْم شيخ الإسلام بينهما بحكمٍ عادل قال: الخلاف هاهنا لفظي، لِمَ؟ لأنَّ النفي والإثبات لم يتواردا على محلٍ واحد الذين أثبتوا أرادوا شيئًا، والذين نفوا أرادوا شيئًا آخر، الذين أثبتوا إسلام هذه الأمم، أرادوا الإسلام العام، الإسلام الذي مر بنا سابقًا وقلنا: إن الإسلام العام هو: الاستسلام لله سبحانه وتعالى توحيده الانقياد له في الجملة، وهذا لا شك أنه مُتحقق بحق كل من آمن برسوله ا لذي بُعث إليه.

والذين نفوا أرادوا أن هؤلاء ليسوا مسلمين بالإسلام الخاص الذي هو شريعة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، لا شك أنهم ليسوا مسلمين بهذا، وقلنا: إنَّ النصوص جاء فيها ذكر الإسلام على ضربين:

ذُكر الإسلام بمعناه العام: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ﴾[البقرة:١٣١] هذا إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[البقرة:١٣١].

وهذا الذي وصى به عليه الصلاة والسلام بنيه ويعقوب إلى آخره.

وهناك أدلةٌ جاء فيها ذكر الإسلام بالمعنى الخاص كقوله تَعَالَى: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا

الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا﴾[آل عمران:٢٠].

وقل مثل ذلك في الكتاب الذي بعثه النبي عليه الصلاة والسلام إلى هرقل كما ثبت في ((الصحيح)) قال: «أسلِم تسَلم» قال: «أدعوك بدعاية الإسلام أسلِم تَسلم» المراد: أسلِم بمعنى: ادخل في دين النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهذا هو الإسلام الذي قال الله أو قال فيه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بُني الإسلام على خمس» في أدلةٍ كثيرة.

إذًا يجب أن نُفرق بين الأمرين، ويجب أيضًا أن نعلم وأن نوقن وأن نعتقد أنه بعد بعثة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا ينفع أحدًا إلا الإسلام الخاص الذي بُعث به النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال: (والإسلام اليوم عند الإطلاق يتناول هذا، وأما الإسلام العام المتناول لكل شريعةٍ بعث الله بها نبيًا من الأنبياء، فإنه يتناول إسلام كل أمة متبعةٍ لنبيٍ من الأنبياء).

إذًا هل ثَمة وجود اليوم للإسلام بالمعنى العام؟ لا، لا وجود في حق كل البشر بل مُنذ بعثة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولا الأجيال القادمة إلى انتهاء هذه الحياة على الأرض لا وجود إلا لإسلام واحد: هو شريعة النبي محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

طيب غيرهم سواءٌ كانوا قلنا: لا يؤمنون بدين، أو كانوا يؤمنون بدين الأنبياء والرسل من قبل كموسى أو عيسى عليهم الصلاة والسلام، وقلنا: هؤلاء لا شك في كفرهم، لأنهم كفروا بالنبي عليه الصلاة والسلام إضافةً إلى أسباب أخرى لكفرهم غالبًا، يعني: غالبهم يقع في الشرك في الدعاء، غالبهم يقول ببنوة بعض البشر لله سبحانه وتعالى إلى غير ذلك.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ورأس الإسلام مُطلقًا شهادة أن لا إله إلا الله، وبها بعث الله جميع الرسل، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل:٣٦]، وقال تعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء:٢٥]، وقال تعَالَى عن الخليل عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ * إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ * وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[الزخرف:٢٦-٢٨]، وقال تعَالَى عنه: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الأَقْدَمُونَ * فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾[الشعراء:٧٥-٧٧]، وقال تعَالَى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾[الممتحنة:٤]، وقال تعَالَى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾[الزخرف:٤٥]، وذكر عن رُسله كنوح وهود وصالح وغيرهم أنهم قالوا لقومهم: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾[الأعراف:٥٩]، وقال عن أهل الكهف: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾[الكهف:١٣] ﴿وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا * هَؤُلاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾[الكهف:١٣-١٥]، وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[النساء:٤٨] ذكر ذلك في موضعين من كتابه[١١].



وصل المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى بيان أن الأنبياء أجمعين مُتفقون على هذه الحقيقة العُظمى وهي: (التوحيد) أي أن يُعبد الله سبحانه وحده ويُكفر بما دونه، هذه القضية العُظمى هي التي ترجم عنها كلمة التوحيد، كلمة التوحيد ترجمةٌ للتوحيد لا إله إلا الله، وهذا الذي جاء به

(١١) كلاهما في النساء. [الشيخ].

الأنبياء عليهم الصلاة والسلام جميعًا الأمر بعبادة الله وحده، والكفر بما يُعبد من دونه، من أولهم إلى آخرهم كلهم جاءوا بهذه القضية العُظمى، هذه المسألة الكُبرى وهي التوحيد.

قال: (رأس الإسلام مُطلقًا شهادة أن لا إله إلا الله وبها بعث الله جميع المرسلين) والأدلة على ذلك ما قد سمعت وغيره أيضًا، كل ذلك يدل على اتفاق الأنبياء جميعًا على هذه الدعوة الدعوة إلى التوحيد إلى شهادة أن لا إله إلا الله، ثم بعد ذلك هناك خلافات فيما بينهم في الشرائع.

أما أصل الدين وهو التوحيد: شهادة أن لا إله إلا الله الأمر بعبادة الله، والأمر بالكفر بما يُعبد من دون الله فهذا محل اتفاق بين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام جميعًا.

لكن ما معنى لا إله إلا الله؟ ما حقيقة هذا التوحيد الذي بُعثوا به، والذي دعوا الأمم إليه؟ هذا من أهم الأشياء التي ينغي العناية بها، فكيف ينتفع بلا إله إلا الله من يُردد كلامًا لا يفقهه ولا يَفهم له معنى، إنما يذكره كما يتكلم الهاذي، أو كما يتكلم النائم لا يُدرك ما يقول، كيف يكون لهذه الكلمة أصلٌ عقديٌ في القلب، لا إله إلا الله ليست كلمةً تُقال باللسان فحسب، إنما هي كلمةٌ تُقال باللسان، وعقيدةٌ تستقر في القلب، وعملٌ تنبعث به الجوارح بعد ذلك، هذه لا إله إلا الله النافعة لصاحبها، وإلا فإن من الناس من كان يُردد لا إله إلا الله وقد أخبر الله عن هؤلاء بأنهم في الدرك الأسفل من النار، كانوا يقولون: لا إله إلا الله هؤلاء هم المنافقون ومع ذلك هم في الدرك الأسفل من النار، هل كان الإشكال عندهم يرجع إلى النطق، ما نطقوا بلا إله إلا الله؟ كلا، لكنَّ الإشكال عندهم إنما جاء من جهة الخلل في العقيدة والعمل، وعليه فأول درجة للوصول إلى تحقيق إلى لا إله إلا الله عقيدةً وعملًا إنما هي العلم بمعناها لا يُمكن أن تعتقد شيئًا وأنت تجهله، اعتقد شيئًا تجهله ممكن أو تكليف بما لا يُطاق؟ إذًا لا اعتقاد إلا وهو مُتفرعٌ عن علم، إذًا لابد من العلم بلا إله إلا الله، لابد من التفقه في معناها، وما أكثر التقصير في ذلك لو فتشنا وبحثنا وسألت وجدت كثيرًا من الناس -مع الأسف الشديد- يُردد لا إله إلا الله كثيرًا، لكن لو سألته ما معناها؟ فإنه لا يُجيبك الجواب المُسدد، بل ربما وجدته بلسانه وجوارحه يُكذِّب بـ: لا إله إلا

الله نعم يقول: لا إله إلا الله بلسانه، لكنه ينقضها بلسانه، أو بلسانه وجوارحه، والخلل في هذا الأمر ليس خللًا في أمر هين، المسألة هاهنا جنةٌ ونار، نجاةٌ أو هلاك، وهذه المسألة ليس للإنسان عُذرٌ في أن يدعي جهلها لخفائها، هذا المعنى بلا إله إلا الله من أوضح الأشياء وأجلاها في كتاب الله، من أوضح الأشياء وأجلاها في كتاب الله **معنى: لا إله إلا الله، وهو الذي يتلخص في أمرين:**

١-اعتقاد الكفر بكل ما يُعبد من دون الله.

٢-إفراد الله عز وجل بالعبادة.

هذا الذي يُلخصه أهل العلم في كلمتي النفي والإثبات، لا إله إلا الله نفيٌ وإثبات براء وولاء تجريدٌ وتفريد، نفيٌ للألوهية عن كل أحدٍ، وإثباتها لله سبحانه وتعالى وحده لا شريك له.

إذًا لابد من تجريدٍ ولابد من تفريدٍ ومجموعهما التوحيد: التوحيد مجموع التجريد والتفريد، تجريد كل من سوى الله سبحانه وتعالى عن الألوهية، وإفراد الله عز وجل وحده بها، بذا يكون الإنسان موحدًا.

ومن أوضح ما جاء في كتاب الله عز وجل في تفسيرها هذه الآية العظيمة التي أوردها المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهي من سورة الزخرف: (﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ * إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ﴾ [الزخرف:٢٦-٢٧]) ﴿إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ﴾ هذا هو النفي، هذا هو البراء، هذا هو التجريد.

﴿إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي﴾ هذا هو الإثبات، هذا هو الولاء، هذا هو التفريد.

وقل مثل هذا في بقية الآيات التي ذكرها المؤلف: (﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل:٣٦]) لا ينفعك واحدٌ منهما ورب السماء واحد من هذين لا ينفعك حتى تكون موحدًا حتى تكون قد أتيت بلا إله إلا الله حتى تجمع بينهما.

وبناءً عليه: هذا الذي يمر بشخصٍ يعبد صنمًا، أو يسجد لقبرٍ، أو يركع لشمسٍ، ويقول: أنا لا أفعل فِعله، أنا لا أعبد إلا الله، لكنني لا أتعرض له بشيء في عقيدتي، يعني: لا أعتقد

في حقه أنه مُخطئ أو ضال: أقول: ليس لي به شأن يُمكن يكون مُصيبًا، ويمكن أن يكون مُخطئًا، هل ينفعه كونه يعبد الله وحده، هل ينفعه كونه يُردد لا إله إلا الله؟ والله لا ينفعه متى يكون الإنسان مؤمنًا؟ إذا جَمَع بين الأمرين: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾[البقرة:٢٥٦] هي لا إله إلا الله، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ [النحل:٣٦] فقط يكفي هذا؟ والله ما يكفي حتى يضم إلى ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ ﴿وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل:٣٦]) وقل مثل هذا في قوله تَعَالَى: (﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ﴾[الشعراء:٧٥]) تأمل يا عبد الله ما أعظمَ هذه الآية: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الأَقْدَمُونَ﴾[الشعراء:٧٦] فإنهم ماذا؟ ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾[الشعراء:٧٧]، لأنهم كانوا مُشركين يعبدون الله ويعبدون غيره، هؤلاء قوم إبراهيم، كانوا يعبدون الله ما كانوا مُعرضين بالكُلية عن عبادة الله، كانوا يعبدون الله، لكن الخلل كان في كونهم يجمعون إلى عبادة الله عبادة غيره، فاستثنى إبراهيم عليه الصلاة والسلام قال: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي﴾[الشعراء:٧٧] يجب أن تُعاديَّ كل ما يُعبد من دون الله سبحانه وتعالى من هذه الطواغيت، الطواغيت التي تُعبد من دون الله سبحانه وتعالى، كل من عُبِدَ وهو راضٍ أو ترشح للعبادة فإنه يجب اتخاذه عدوًا، ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي﴾ يجب اعتقاد بطلان عبادتهم، يجب اعتقاد بُغض هذه الأصنام وعابديها وعبادتها، يجب اعتقاد كفر كل من عبدها من دون الله سبحانه وتعالى، قال: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾[الشعراء:٧٧] البراء والولاء، التجريد والتفريد.

وقل مثل هذا في قوله تَعَالَى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾[المتحنة:٤]) ما حقيقة هذه البراءة: ﴿كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ﴾[المتحنة:٤]) إلى متى؟ ﴿أَبَدًا﴾[المتحنة:٤]) إلى ما لا نهاية فقط في حالة واحدة: ﴿حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾[المتحنة:٤]) فقط هذه الحالة تُستثنى، أما ما عدا ذلك فإنه يجب الكُفر بالطاغوت.

وقل مثل هذا في قول الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وهو شأنهم جميعًا: (﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا

﴿لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾[الأعراف:٥٩]) ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ إلا الله، ﴿مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ لا إله.

وقل مثل هذا في نصوص كثيرة قال تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا﴾[الزمر:١٧]، هذا لا إله، ثم قال: ﴿وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ﴾[الزمر:١٧] هذا: إلا الله، قال: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى﴾[الزمر:١٧] هؤلاء أهل السعادة والتوفيق.

وقل مثل ذلك في قوله تَعَالَى: ﴿فَلا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ﴾[يونس:١٠٤] هذه هي لا إله إلا الله.

لا إله: ﴿فَلا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾[يونس:١٠٤].

إلا الله: ﴿وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ﴾[يونس:١٠٤].

وقل مثل في قوله تَعَالَى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾[الحج:٦٢]، ﴿وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ﴾[لقمان:٣٠] آيتان في كتاب الله عز وجل من أوضح وأصرح ما يُفسر كلمة التوحيد لا إله إلا الله.

وقل مثل في قوله تَعَالَى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا﴾[الإسراء:٢٣] هذا (لا إله)

إلا الله: ﴿إِلَّا إِيَّاهُ﴾[الإسراء:٢٣]، هذا هو الإثبات.

وقل مثل ذلك في حديث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فإن هذا المعنى واضح جلي من أشهر الأحاديث بل هو من أصول الشريعة حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في «الصحيحين»: «بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله» جاءت روايةٌ في مسلم مُفسرةٌ لقوله: «شهادة أن لا إله إلا الله» قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذه الرواية: «بُني الإسلام على أن يُعبد الله ويكفر بما دونه».

ما أحسنَ وأجملَ هذا التفسير لا إله إلا الله بلا إله إلا الله بُني الإسلام على أن يُعبد الله هل اكتفى بهذا النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هنا؟ الجواب؟ لا، قال: «وكفر بما يُعبد من دونه».

«يُعبد الله» يُقابلها من الرواية الأخرى: (إلا الله).

«ويكفر بما يعبد من دونه» يُقابلها في الرواية الأخرى (لا إله).

ولأجل هذا كان هذا هو التوحيد، فجاءت الرواية الثالثة: «بُني الإسلام على أن يوحد

الله» أرأيت كيف كانت هذه الروايات الثلاث يُفسر بعضها بعضًا، شهادة أن لا إله إلا الله، وما معنى لا إله إلا الله؟ أن يُعبد الله، وأن يُكفر بما دونه، ما معنى هذا؟ ما حقيقة هذا؟ التوحيد على أن يوحد الله، فإذًا هذا المعنى العظيم هو الذي أطبقت عليه الرسل عليهم الصلاة والسلام أجمعون، والله ما تردد واحدٌ ولا تخلف واحدٌ عن الدعوة إلى هذه الكلمة الطيبة العظيمة لا إله إلا الله.

إذن فهم هذا المعنى هو الأساس والمبدأ في اعتقاد ما دلت عليه لا إله إلا الله، ثم في العمل بمقتضى لا إله إلا الله، ولذا كان أول شرطٍ من شروط لا إله إلا الله في ما تعلمون يا طلبة العلم العلم بمعناها نفيًا وإثباتًا، فلا إله إلا الله ركنان: نفي وإثبات، تجريد وتفريد، ومجموعهما: التوحيد.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد بين في كتابه الشرك بالملائكة، والشرك بالأنبياء، والشرك بالكواكب، والشرك بالأصنام -وأصل الشرك، الشرك بالشيطان- فقال عن النصارى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾[التوبة:٣١].



يبين المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه القطعة من هذا الكتاب الجليل حقيقةَ الشرك الذي جاء الكتاب وجاءت السنة ببيانه والتحذير منه، ومعلوم عندك يا طالب العلم أنَّ معرفة الحق وحده لا تكفي في السلامة والنجاة، بل لابد أن يجمع المسلم إلى هذه المعرفة معرفة الباطل مع اجتنابه.

إذن السعادة مرهونةٌ بأمرين:

١-بمعرفة الحق واتباعه.

٢-معرفة الباطل واجتنابه.

وإنما يطرأ الخللُ على من يطرأ عليه لتقصيره في أحد هذين، ولذا لما كان أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أعلمَ الناسِ بالحق، وأتبَعهم له، وكانوا أعلمَ الناس بالباطل، وأَشَدَّهُم اجتنابًا له كانوا في الذِروة من الخير والتوفيق، والسائرون على دربهم ينبغي أن يحذو حذوهم.

إذًا من تمام معرفة التوحيد أن تعرف الشرك فما أكثر ما يقعُ الجاهل بالشرك في الشرك.

إذًا من أسباب السلامة من الوقوع في هذا العَطَب بل هذه الهوة السحيقة من أسباب ذلك تعلُّم الشرك ومعرفته، ما هو هذا الشرك الذي أبدا القرآن وأعاد، وأبدت السنة وأعادت في بيانه والتحذير منه، وبيان أنه أعظم الأمور، أعظم ما عُصي الله سبحانه وتعالى به هو الشرك، وأعظمُ ما توعد عليه من الذنوب والمعاصي هو الشرك، إذًا ما هو هذا الشرك؟ هنا ينبغي على الحصيف أن يقف ويتأمل ويتعلم؛ لأن كثيرًا من المخالفين لأهل السنة والجماعة

قد أخطأوا خطأً عظيمًا حينما حَرَفُوا مفهوم الشرك عن ما جاء في الكتاب والسنة، وعن ما وصِف به المشركون في عهد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فأدّى هذا إلى أن من الناس من أصبح يظن أن الشرك شيءٌ، فإذا اجتنب هذا الشيء ووقع فيما هو من الشرك، فإنه لم يضر نفسه شيئًا؛ لأنه قد اجتنب الشرك في مفهومه، مع أن مفهوم الشرك الذي ظنه هذا الإنسان فيه خلل نتيجة هذه الأقوال المخالفة للحق.

يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: (وقد بين في كتابه الشرك بالملائكة، والشرك بالأنبياء، والشرك بالكواكب، والشرك بالأصنام، وأصل الشرك الشرك بالشيطان).

اعلم يا رعاك الله! أنَّ عامة الشرك الواقع في هذه الأرض قديمًا وحديثًا يرجع إلى الشرك بأربعة أشياء:

أولًا: الشرك بالبشر الصالحين.

وثانيًا: الشرك بالكواكب.

وثالثًا: الشرك بالملائكة.

ورابعًا: الشرك بالجن.

والشرك بهذه الأشياء:

قد يكون بعبادتها مباشرة.

وقد يكون بعبادتها بواسطة.

فالشرك بالبشر الصالحين قد يكون شركًا بالأنبياء، وقد يكون شركًا بالأولياء، وهذا قد يكون شركًا بهؤلاء مُباشرة يُعبد هذا النبي مباشرة فيُدعى مع الله عز وجل، أو يُسجد لذاك الولي، وقد يكون بواسطة التعبد لقبره، يُعبد ويُتوجه بالعبادة له من خلال قبره، أو من خلال صنمٍ يرمز إليه هذه الأصنام عُقلاء المشركين ما كانوا يقصدونها لذاتها، لأنهم عُقلاء يدركون أن هذه الأصنام عبارة عن حجارة أو تُراب، أو نحاسًا أو ما شاكل ذلك هم يصنعونه بأيديهم، إنما هم يُدركون أن هذه الأصنام رموزٌ تُمثل أشياء يعبدونها إما هي ممثلة للصالحين، إما هي ممثلة للكواكب إلى آخره.

إذًا قد يُعبد هذا الصالح بعبادة قبره، أو بعبادة صنمٍ يرمز إليه أو يُمثله، تجتمع الهمة بالنظر إليه، وبالتالي يُتعبد له بقوةٍ بعكس إذا لم يكن مُتمثلًا أمام الإنسان، أو أن روح هذا الولي الصالح، أو النبي تنزل أو تتنزل على هذا الشيء وبالتالي يحصل له من الفيوض والرحمات ما يحصل له إلى آخر هذه الفلسفة التي يذكرها المشركون.

إذًا هذا هو الأمر الأول.

الأمر الثاني: الشرك بالكواكب: كالشرك بالشمس، والقمر، أو غيرهما من الكواكب، فيعبد هؤلاء المشركون الكواكب، إما أنهم يعبدونها مباشرة يسجدون للشمس مباشرة، أو أنهم يعبدونها بواسطة التقرب إلى أصنامٍ تُمثلهم، أو يعبدون هذه الكواكب من خلال الهياكل، أو ما يسمونه بيوتَ العبادة التي يصنعونها لهذه الكواكب التي يعبدونها.

إذًا هذا هو الأمر الثاني.

الأمر الثالث: عبادة الملائكة، فيتوجهون إلى الملائكة مباشرة يدعون ملكًا من الملائكة مُباشرة يتعبدون لله سبحانه وتعالى له، أو بواسطة ما يصنعون للملائكة من أصنام أو هياكل أو ما إلى ذلك.

والأمر الرابع: أنهم يعبدون الجن، إما مباشرة، وإما من خلال ما يجعلونه رموزًا لها من أصنام من أشجارٍ من حجارةٍ إلى غير ذلك.

إذًا عامة الشرك الذي يقع يرجع إلى هذه الأمور الأربعة.

ويقول الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأصل الشرك الشرك بالشيطان) الشيطانُ لا شك أنه من الجن، فالشرك به داخلٌ في الشرك بالجن؛ لأنه من الجِن، ووجِد قديمًا وحديثًا من يعبُد الشيطان مُباشرةً، وهؤلاء من يُسمون في العصر الحاضر بعبدة الشيطان، وهؤلاء من أرذل خلق الله، وأحقر خلق الله، وأعظمهم كُفرًا بالله.

وقد تكون عبادة الشيطان بطاعته، وكل ما يكون من الشرك إنما يرجع ابتداءً إلى الشرك بالشيطان مهما كان الشرك مُتعلقًا بشيء من ولي من نبيٍ من كوكبٍ إلى آخره، فهو يرجع ابتداءً إلى الشرك بالشيطان؛ لأنَّ هذا الشرك إنما كان طاعةً للشيطان الذي وسوس بهذا

الشرك وزين هذا الشرك.

إذًا لما كان الشيطان هو الموسوس، والداعي والمزين لكل شركٍ يقع على وجه الأرض صار التوجه لهذه المعبودات شركًا بها، وشركًا بالشيطان أيضًا؛ لأنه السبب والمنشأ الذي نشأ عنه الشرك بالله سبحانه وتعالى.

إذًا القاعدة في هذا: أن الشرك بالشيطان إنما كان طاعةً له، ومن هاهنا كانت هذه الطاعة شركية، فكان كل من عبد غير الله سبحانه وتعالى مُشركًا بالشيطان، ولهذا يقول الله عز وجل: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾[يس:٦١]، ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾[الكهف:٥٠]. جعلوا هذا الشيطان وليًا بدلًا عن الله سبحانه وتعالى، وإن كان موضوع طاعة الشيطان موضوعٌ أعم من ذلك، طاعة الشيطان قد تكون شركًا حينما يُطاع في الشرك بالله سبحانه وتعالى، وقد تكون طاعته معصية حينما يُطاع فيما هو معصية، يعني دون الشرك.

إذًا أصل كل الشرك يرجع إلى الشرك بالشيطان من جهة طاعته؛ لأنه الأساس والمنشأ والسبب لوقوع كل شركٍ على وجه الأرض.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فقال عن النصارى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾[التوبة:٣١]) هذه الآية آيةٌ عظيمة، وإيراد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ لها فيه تنبيهٌ على أنَّ الشرك أعم مما يظنه بعض الناس: أنه خاصٌ بأن يُسجد أو يُصلى أو يُصام لشيءٍ من دون الله سبحانه وتعالى، هذا شرك، لكنَّ الشرك ليس محصورًا في ذلك، قد يكون الشرك من جهة الطاعة، وهذه الآية دليلٌ صريح على ذلك، فإن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فسَّر هذه الآية كما جاء عند ((الترمذي)) وغيره من قصة عدي بن حاتم رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فإنه لما دخل على النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يلبس صليبًا من ذهب، فقال له النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَمِطْ عنك هذا الوثن» ثم إنه سمع من النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هذه الآية فقال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أما إنهم لم يعبدونهم» يعني لم يتوجهوا لهم بأنواع العبادة المعروفة، وإلا فلا شك أنهم عابدون كما قال

سبحانه وتعالى في آخر الآية: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا﴾[التوبة:٣١] إنما المقصود العبادة بمعناها الخاص، لا بمعناها العام الذي يدخل فيه الطاعة، إنما معناها الخاص الذي هو التعبد لله عز وجل بأنواع العبادة المعروفة التي كان يتوجه بها المشركون لغير الله سبحانه وتعالى.

فقال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «أما إنهم ما كانوا يعبدونهم، ولكن كانوا يُحرمون لهم الحلال فيحرمونه، ويحلون لهم الحرام فيستحلونه» وهذا الحديث قد أشار الترمذي رَحِمَهُٱللَّهُ عقيب إيراده إلى ضعفه، وبعض أهل العلم حسنه ومنهم: شيخ الإسلام رَحِمَهُٱللَّهُ كما في كتابه «الإيمان» المقصود: أنَّ هذه الآية ترجع إلى الشرك في الطاعة، وقد جاء معنى هذا الحديث عن حذيفة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ من قوله، وذلك أنه فسر هذه الآية بأنهم والله ما صلوا لهم، ولا صاموا لهم، ولكنهم كانوا يُحرمون لهم الحلال فيُحرمونه، ويُحلون لهم الحرام فيستحلونه.

إذًا هذا من الشرك الذي يقع، هذه الآية تستحق أن يُوقف عندها مليًا، فإن من الناس من يُخطئ في فَهم هذه المسألة، وربما جر هذا الخطأ إلى توسعٍ وغلوٍ في التكفير، ولا شك أنَّ كل من لم يسلك مسلك أهل العلم، وينضبط بضوابط أهل السنة والجماعة فإنه يُخشى عليه أن ينزلق إلى هوة إفراطٍ أو هوة تفريط، والحق الذي هو هُدى بين ضلالتين إنما هو في منهج ومسلك أهل السنة والجماعة المسلك الوسط، وهذه المسألة مضى شرحها بالتفصيل في شرح «كتاب التوحيد» إن كان قد حضر ذلك من الحاضرين من حضر.

المقصود: أن هناك توسع عند بعض الناس في فَهْم هذه المسألة، وقد ذكرت لكم مثالًا سابقًا: لهذا الغلو، وهذا الخلل في فَهم هذه المسألة، ذكرت لكم مثالًا: فقد وقع في أحد الكتب التفاسير العصرية المشهورة المنتشرة أن قال المؤلف: إن النساء اللائي يُتابعن المودة أو الموضة، الموضة التي تأتي من عند الكافرات قال: إن هؤلاء النساء كافرات بطاعة أولئك الكافرين، ولا شك أن هذا من الغلو والخلل، ولا يجوز إرسال مثل هذه الأحكام بإطلاقها هذا لا يجوز، فإن مجرد متابعة هذه المَوْدَة إذا اقتضت التشبه بالكافرين هذا القدْر لا يصل إلى الكفر باتفاق أهل السنة والجماعة، إنما غاية الأمر أن يكون معصية، والمعصية يجب إنكارها،

لكن لا يجب الغلو في شأنها، المعصية تُنكر وتُبغض، ويُنهى عنها، لكن متى ما بالغ الإنسان وتجاوز الحد فإنه يكون قد وقع في خللٍ عظيم، وربما جر هذا إلى مفاسد كثيرة كما نلحظه ونشاهده اليوم مع الأسف الشديد من غلو بعض الناس غلوًا أدى إلى سلِّ السيف على أمة محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بغير وجه حق، هذا من أسبابه: الجهل، ولذلك ما أحسن ما قال مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن قومًا خرجوا على أمة محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأسيافهم لأنهم اتبعوا الجهل، ولو اتبعوا العلم لحجزهم عن ذلك».

أهل العلم الراسخون في العلم بعيدون عن هذه المسالك، يسلكون المسلك المتوسط، والوسطية هنا مُستفادة من نصوص الكتاب والسنة، ليس مُجرد أن يقف الإنسان بين أي طرفين فيزعم حينها أنه على الوسطية لا، المقصود بالوسطية التزام الكتاب والسنة، وهذا في الغالب أنه ينفرد عنه عن هذا الحق طرفان:

طرفٌ إلى جهة الغلو.

طرف إلى جهة الجفاء.

تقرير هذه المسألة على جهة الاختصار: هو أن يُقال:

إن الطاعة لغير الله سبحانه وتعالى تنقسم إلى قسمين:

١-طاعةٍ بالاعتقاد.

٢-طاعةٍ بالعمل.

الطاعة بالاعتقاد يتفرع عنها ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يُعتقد في غير الله سبحانه وتعالى أن له حقًا في التحليل والتحريم.

هنا ننظر إلى اعتقاد إمكانية أو حق التشريع والتحليل والتحريم بغض النظر عن متابعته أو موافقته، إنما مُجرد أن يُعتقد أنَّ الله سبحانه وتعالى الحُكم له فهو الذي يُحل وهو الذي يُحرم، وكذلك فُلان وفلان من المُعظمين من الأولياء الذين يُعظمهم مُريدوهم إلى آخره أن هؤلاء يحق لهم أيضًا أن يُحللوا أو يُحرموا، وهذا الذي كان من هؤلاء النصارى اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله، كانوا يعتقدون فيهم أن حق التحليل والتحريم ثابت لهم

أيضًا، ولا شك أن اعتقاد ذلك كفرٌ أكبر.

الصورة الثانية: وهي قريبة من السابقة أو فرعٌ عنها، وهي أن يُطاع غير الله سبحانه وتعالى بالاعتقاد بمعنى: أن غير الله عز وجل يُحل حرامًا، أو يُحرم حلالًا، فيكون من متبعه ومُطيعه أن يعتقد في قلبه أن هذا حرام، والكتاب والسنة جاء بأنه حلال، أو يعتقد في قلبه أن هذا حلال، والقرآن والسنة جاء بأنه حرام يعني يقول هذا المعظم لمريده: الخُبز حرام، فيعتقد في قلبه أن الخبز حرام، أو يقول له: الخمر حلال، فيعتقد في قلبه أن الخمر حلال بغض النظر ربما لا يشرب خمرًا، لكن مجرد هذا الاعتقاد اعتقاد تحليل ما حرم الله أو اعتقاد تحريم ماأحل الله، لا شك أنه كفرٌ بالله سبحانه وتعالى، ولأجل ذلك: قال سبحانه ﴿وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾[الأنعام:١٢١]، إذن هذه الآيةُ على ما جاء في المشهور من سبب نزولها كانت في قول المشركين: إن الميتة حلال؛ لأن الله عز وجل قتلها كيف تجعلون ما تقتلونه وهو المذبوح حلالًا، وما يقتله الله حرامًا.

إذًا هؤلاء جعلوا الحرام الذي حرمه الله حلالًا، الله عز وجل بين في هذه الآية أن طاعتهم في ذلك في اعتقاد تحليل ما حرم الله أن هذا شرك، فمن اعتقد ذلك فلا شك أنه قد كفر بالله سبحانه وتعالى وأشرك به.

الصورة الثالثة: هي اعتقاد جواز طاعة غير الله سبحانه وتعالى طاعةً مُطلقة في الحلال والحرام بمعنى: أن يقول مُعظمٌ لمريده: افعل كذا من المعاصي ازنِ، اشرب الخمر، فيُطيعه من جهة العمل مُعتقدًا أن هذا الفعل، وأن هذه الطاعة جائزة، هو يعتقد الآن أن هذا الخمر مُحرم، لكن تجوز طاعة غير الله عز وجل في معصية الله، بعكس من يُطيعك كما سيأتي أحدًا في معصيةٍ وهو يعتقد أنه عاصٍ لله، أنا لا يجوز لي أن أطيع هذا الإنسان في معصية الله، لكن غلبت هوى، أتلمس مالًا ملذة إلى آخره، لكن هذا يعلم أن هذا قد حرمه الله عز وجل، لكن يعتقد جواز طاعته في ذلك، ويدخل في هذه الطاعة المطلقة ما كان من بعض الناس في قديم الزمن من أن طاعة الله سبحانه وتعالى فيها مثنويةٌ، وطاعة ولاة الأمر لا مثنوية فيها.

وطائفة من التابعين كفروا من قال بهذا، بمعنى: أن بعض الناس في ذاك الوقت اعتقد أن طاعة الله عز وجل يُستثنى منها حالة غير القُدرة يعني إنما يُطاع الله سبحانه وتعالى في حدود القُدرة والاستطاعة: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن:١٦] يقول هذا القائل: الله عز وجل يقول: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا﴾[التغابن:١٦]، يقول: التقييد بالاستطاعة كان في طاعة الله، وحمل قوله: ﴿وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا﴾ على طاعة الولاة والخلفاء قال: هذه مُطلقة في كل شيء حتى لو ما تستطيع يجب عليك أن تُطيع فجعل طاعة غير الله سبحانه وتعالى أوجب وأعظم من طاعة الله سبحانه وتعالى، ولا شك أن هذا كفرٌ بالله سبحانه وتعالى.

إذن عندنا ثلاث صور ترجع إلى الطاعة بالاعتقاد، وكلها كفرٌ بالله سبحانه وتعالى.

نأتي الآن إلى القسم الثاني وهو: الطاعة بالعمل.

الطاعة بالعمل تنقسم إلى قسمين:

١-أن يُطاع فيما هو شركٌ.

٢- أن يُطاع فيما هو معصية.

الطاعة في الشرك بأن يأمر إنسانٌ آخر بأن يدعو غير الله، ودعاء غير الله شرك، فيدعو.

أو يأمره أن يسجد لقبرٍ فيسجد، أو يأمره أن يذبح تقرُّبا لميت فيذبح، ولسنا بحاجة إلى أن نستثني حالات الضرورة؛ لأنها واضحة، الضرورات هذا موضوع آخر، إنما نتكلم عند عدم الضرورة قال له: افعل الشرك ففعل، وإن كان يعتقد في قلبه أن هذه معصية، لكن ليس عنده ضرورة في فعل هذا الشرك.

وقد علمت -يا رعاك الله- أن الشرك يُقابل الإيمان، وأن الكفر يُقابل الإسلام، كما أن الإيمان عند أهل السنة والجماعة قولٌ وعملٌ واعتقاد، فإن الشرك يكون بالقول ويكون بالعمل، ويكون بالاعتقاد، فهذا الذي يفعل الشرك وهو غير مُلجأ، لم يكن السيف على رأسه، إنما يفعله وهو قادرٌ على ألا يفعله، والحجةُ الرسالية قد قامت عليه في ذلك، فإن هذا لا عُذر له، ولا يُقال: إنه معذور، بل هذا الذي وقع في هذا الشرك لا شك أنه يكون مُشركًا،

ولا نظر إلى ما في قلبه، لسنا بحاجةٍ إلى أن ننظر إلى ما في قلبه، فإذا قال الشرك: فهو مُشرك، إذا اعتقد الشرك فهو مُشرك، كذلك إذا فعل الشرك فهو مُشرك.

إذًا هذا هو الفرع الأول عن هذه الصورة الثانية القسم الثاني.

والفرع الثاني: أن يُطاع بالعمل فيما هو معصية، فيقول شخصٌ لآخر: اسرق فيطيعه، يقول: هيا بنا نذهب إلى الحانة نشرب الخمر قم معنا، فأطاعه وهو يعلم أن هذه معصية، لكن لغلبة هواه أو يرجو التوبة ومغفرة الله عز وجل، أو ما شاكل ذلك نقول: هذه الطاعة معصية.

إذًا بهذا يتضح لنا وجه الحق في هذه المسألة التي بينها أهل العلم ووضحوها في ضوء قواعد أهل السنة والجماعة.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال تَعالَى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ * ما قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾[المائدة:١١٦-١١٧]، وقال تعالَى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ * وَلا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾[آل عمران:٧٩-٨٠]، فبين أنَّ اتخاذ الملائكة والنبين أربابا كفر.



نعم لا شك في ذلك، وهذا من أجلى الأشياء وأوضحها، كل من اعتقد في غير الله سبحانه وتعالى أن له شيئًا من الربوبية، من الخلق والرزق والتدبير وما إلى ذلك من معاني الربوبية من اعتقد هذا في غير الله عز وجل سواءً على جهة الاستقلال، أو على جهة المشاركة لله سبحانه وتعالى، فلا شك أن هذا كفرٌ بالله سبحانه وتعالى.

وأنبياء الله عز وجل جميعًا من أولهم إلى آخرهم، حاشاهم من أن يكونوا دُعاة إلى الشرك بالله، إي والله هم أنزه الناس، وأبعد الناس عن ذلك، بل إنهم إنما جدوا واجتهدوا وبذلوا الغاية في النُّصح والدعوة والتحذير من هذا الشرك لم يكونوا دُعاةً إليه بل هم من أعظم الناس، بل هم أعظم الناس تحذيرًا من هذا الشرك.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومعلوم أن أحدًا من الخلق لم يزعم أن الأنبياء والأحبار والرهبان أو المسيح ابن مريم شاركوا الله في خلق السماوات والأرض، بل ولا زعم أحدٌ من الناس أن العالم له صانعان مُتكافئان في الصفات والأفعال، بل ولا أثبت أحدٌ من بني آدم إلهًا مساويًا لله في جميع صفاته، بل عامة المشركين بالله مُقرون بأنه ليس شريكه مثله.



قَالَ الشَّارِح -وَفَّقَهُ الله-:

انتبه! فقد ذكر لك المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ثلاثة أمورٍ مُهمة بها تفهم التوحيد، وتعرف حقيقة الشرك، ويتضح لك مغالطةَ أهل البدع انتبه يقول لك المؤلف أولًا: (أن أحدًا من الخلق لم يزعم أن الأنبياء والأحبار والرهبان، أو المسيح ابن مريم) أو غيرهم أن أحدًا من هؤلاء (شاركوا الله عز وجل في خلق السماوات والأرض). هذا رقم واحد.

الأمر الثاني: (ولا زعم أحدٌ من الناس أن العالم له صانعان متكافئان في الصفات والأفعال)، أن غير الله مثل الله عز وجل في الذات والصفات ونعوت الجلال والجمال سَميٌّ لله عز وجل كفؤٌ لله سبحانه وتعالى في ذاته وصفاته، هذا لم يزعمه أحدٌ قط.

والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ لا شك أنه صاحب استقراء بشهادة أعدائه قبل شهادة مُحبيه، الرجل صاحب استقراء رجل مُستقرٍ لمقالات الناس من المنتسبين إلى هذه الملة أو من الخارجين عنها، فحينما يذكر لك هذا الحُكْم المبني على استقراء فشد عليه يديك.

الأمر الثالث: يقول: (ولا أثبت أحدٌ من بني آدم إلهًا مساويًا لله في جميع صفاته) إذًا ما هو الشرك الذي جاءت النصوص بالتحذير منه، ما هو الشرك الذي أحل دماء المشركين وأموالهم، لماذا قاتل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أولئك في تلك الغزوات العديدة التي خاضها النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معهم، ولماذا كفَّرهم، ولماذا لم يقبل منهم ما هم عليه، ما هو هذا الشرك؟ هنا مربط الفرس وحدٌّ فاصلٌ بين أهل السنة ومخالفيهم.

انتبه فهذا من معاقد المسائل: كثيرٌ من الضالين المبتدعين يحصرون ويقصرون الشرك على الشرك في ربوبية الله سبحانه وتعالى لا غير، بمعنى: بعضُ الناس إذا قيل له: يا عبد الله، لا تدعُ غير الله ويدعو غير الله يا سيدي فلان المدد المدد يا رسول الله، أغثني يا سيدي أحمد البدوي، يا عيدروس يا فلان يا فلان، يدعون غير الله، أو يذبحون لهم، أو ينذرون لهم، إذا قلت له: هذا شرك بالله عز وجل يقول: أعوذ بالله، أنا ما قلت: إن هذا السيد خالقٌ مع الله، أو أنه يُنْزِل المطر، أو أنه يرزق من عنده حاشا وكلا، أنا فقط توجهت له بالدعاء فربما يزين العبارة بعض الشيء فيقول: أنا فقط متوسل، فوقع هؤلاء لأسباب، ومنها: الخلل في مفهوم الشرك الذي يُزينه ويُغالط فيه علماء السوء يقولون: الشرك الذي جاءت النصوص بالتحذير منه، والذي قاتل النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أهله إنما هو الشرك في الربوبية اعتقاد الخالقية مع الله عز وجل، اعتقاد أن أحدًا غير الله يرزق، اعتقاد أن أحدًا غير الله يُدبر أمر هذا الكون، من وقع في هذا نعم هو مُشرك.

والحق أن اعتقاد أن خالقًا مع الله عز وجل أو رازقًا أو مُدبرًا لا شك أنه من الشرك، لكننا نُخالفهم في حصر الشرك في هذا الأمر، بل أكثر شرك العالم قديمًا وحديثًا لم يكن في هذا، كان في الشرك بالعبادة، وليس بالربوبية، وهذا من المسائل المُهمة التي يُنبهك المؤلف رَحِمَهُٱللَّهُ إليها، لم يكن أحدٌ من الناس قائلًا: بأن هذه المعبودات من دون الله من أنبياء من أولياء من ملائكة من جن إلى آخره، أن هذه المعبودات خلقت مع الله أو أنها دبرت أمر السماوات والأرض مع الله مكافئة ومساوية لله نعم وجد من هؤلاء من يعتقد أن غير الله قد يُعين الله، بعض الأشياء تكون لهؤلاء أما الأصل فهو لله سبحانه وتعالى، لكن مساواة غير الله سبحانه وتعالى لله في الخلق، هذا ما قال به أحد.

وقل مثل ذلك فيما ذكره ثانيًا: وهو أن لله سبحانه وتعالى صانعان متكافئان في الصفات والأفعال، أو أن أحدًا من بني آدم ما قال: بأن إلهًا مع الله عز وجل يكون مساويًا له في جميع صفاته، بل عامة المشركين بالله سواءً كانت شركٌ في الربوبية أو في الألوهية مقرون بأنه ليس شريكه مثله، بل عامتهم مُقرون أن الشريك مملوكٌ له سواء كان ملكًا أو نبيًا أو كوكبًا

أو صنمًا قال: (كما كان مشركو العرب يقولون في تلبيتهم: لبيك لا شريك لك إلا شريكًا هو لك تملكه وما مَلك) هذا بينه ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا كما في «صحيح مسلم» أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ كان يسمع هذه التلبية الشركية من المشركين يقولون: (لبيك لا شريك لك) هنا كان النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يقول: «قد قد» يعني: يكفي كفُّوا عن الزيادة على هذا حتى لا تقعوا في الشرك، لكن لغلبة شقوتهم كانوا يزيدون بعد ذلك فيقولون: «إلا شريكًا» أقالوا: إلا شريكًا مساويًا لك، إلا شريكًا مثلَك؟ لا، قالوا: « إلا شريكًا هو لك تملكه وما مَلك» هو شريك مع كونه مملوكًا لك، إذًا ما اعتقدوا الندية والمساواة لهذه المعبودات مع الله سبحانه وتعالى مُقرون بأنها دون الله، وأن الله أعظم، بل أنها مملوكةٌ لله، لكنهم يُشركون هذه المعبودات مع الله عز وجل في العبادة.

قال: (فأهلَّ رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بالتوحيد فقال: «لبيك اللّهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك إن الحمدَ والنعمة لك والملك لا شريك لك»).

هذا من جملة ما خالف النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ المشركين في مناسك الحج، أولئك كانوا يُلبون تلبيةً شركية، فَلَبّى النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بالتوحيد كما جاء في حديث جابر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ فلبى النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بالتوحيد، يعني: مُخالفةً لما عليه المشركون فقال: «لبيك لا شريك».

هذا هو الحق دون ريب، أن الشرك في العبادة شركٌ بل هو أكثر ما وقع ويقع من الشرك.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد ذكر أرباب المقالات ما جمعوا من مقالات الأولين والآخرين في الملل والنحل والآراء والديانات، فلم ينقلوا عن أحد إثبات شريك مُشارك له في خلق جميع المخلوقات، ولا مُماثل له في جميع الصفات، بل من أعظم ما نقلوا في ذلك قول الثنوية، الذين يقولون بالأصلين: النور والظلمة، وأن النور خلق الخير، والظلمة خلقت الشر، ثم ذكروا لهم في الظلمة قولين:

أحدهما أنها مُحدثة، فتكون من جملة المخلوقات له.

والثاني أنها قديمة، لكنها لم تفعل إلا الشر، فكانت ناقصة في ذاتها وصفاتها ومفعولاتها عن النور.



يقول لك المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن لم تقنع بما قلت لك، فدونك كتب المقالات والملل والنحل اقرأ فتش هل تجد أحدًا من الناس من أهل المشارق أو من أهل المغارب من أي جنس كان يقول: بأن غير الله سبحانه وتعالى شريكٌ مُشاركٌ لله عز وجل ومساوٍ له في ذاته في صفاته في أفعاله؟ الجواب: لن تجد.

قد يقول قائل: وماذا عن الثنوية، فأورد شيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما يوضح ما قد يلتبس في هذا الموضع موضوع الثنوية.

الثنوية والمجوس: هل بينهما افتراق واختلاف أم لا؟

من الناس من يجعل هذين المصطلحين مترادفين: الثنوية هم المجوس، والمجوس هم الثنوية، وإنما قيل لهم الثنوية لقولهم: بأصلين اثنين يُرجعون إليهما المخلوقات، اللذين هما النور والظلمة، فهم المجوس، وهم أيضًا الثنوية.

وبعضهم يجعل هذين المصطلحين متباينين: الثنوية شيء، والمجوس شيء آخر.

وبعضهم يجعل أحد هذين المصطلحين أعم من الآخر، وهم أيضًا مُختلفون منهم من

يقول: المجوس، منهم الثنوية، ومنهم فِرق أخرى، ومنهم من يجعل الفِرقة أصلًا هي الثنوية ومنهم المجوس ومنهم أصناف أخرى.

وعلى كل حال: ينبغي أن يتسع صدرك يا طالب العلم إلى مثل هذه الاختلافات في التقسيمات في باب الأديان والفِرق فإن كثيرًا من هذه التقسيمات اجتهادية مبنية على نقول قد تصح عند البعض، وقد لا تصح المهم أن تفهم المقالة، أما كون هذه الفِرقة أو تلك تندرج تحت هذه أو هي هذه هذا أمرٌ يقع فيه الخلاف كثير.

يقول لك: الثنوية الذين يقولون بالأصلين: النور والظُلمة، كل المخلوقات ترجع في خلقها عند هؤلاء إلى هذين: إلى النور والظُلمة، النور يقولون: إنه خَلَقَ الخير وما إليه، والظُّلمة خلقت الشر وما إليه، وقد يُضيفون إلى الظُّلمة قد يضيفون الشيطان يقولون الشر خلقته الظلمة أو خلقه الظلام وخلقه الشيطان معه.

قال: (وأن النور خلق الخير والظلمة خلقت الشر) ثم ذكروا لهم في الظلمة قولين:

أحدهما: أنها مُحدثة: الظُّلمة يقول: النور هو القديم ربٌ قديم، والظُلمة مُحدثة، من الذي خلقها؟ النور فصارت الظلمة من جملة مخلوقاته.

إذًا ما جعلوا مع الله عز وجل هؤلاء ما جعلوا مع الله عز وجل شريكين مُتساويين من كل وجه، لا شك أنه لا مقارنة بين قديم ومُحدث، بين خالقٍ ومخلوق، وهذا القول نُسب للمجوس الذين يُفرقون بين الطائفتين يجعلون هذا من مقالة المجوس، ويقولون: إن القول بقدِم الأصلين هذا قول الثنوية، الذين يُفرِّقون بين الطائفتين يقولون: إن القول بأن النور قديم، والظُّلمة حادثة هذا قول المجوس، الثنوية بخلافهم يقولون: بقدِم الأصلين: النور والظُّلمة.

كأن شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ يميل إلى عدم التفريق بين الطائفتين كأنه يراهما شيئًا واحدًا، أو أنه إحدى الطائفتين أعم من الأخرى.

قال: (والثاني: أنها قديمة، لكنها لا تفعل إلا الشر فكانت ناقصةً في ذاتها وصفاتها ومفعولاتها عن النور) حتى أولئك القائلون بأن الظُّلمة قديمةٌ مُساويةٌ في القِدم للنور إلا

أنهم مع هذه المساواة يعتقدون ويجعلون الظُّلمة أنقص من الأصل الأول، وهو النور من جهة أن الظلمة لا تفعل إلا الشر والشر أنقص من الخير، وقد ذكروا في كتب المقالات والملل أشياء أخرى تدل فعلًا على أنهم يعتقدون أن الظلمة ناقصة، يقولون مثلًا: إن النور عالمٌ، وإن الظُّلمة جاهلةٌ، ولا شك أنه لا مقارنة بين عالمٍ وجاهل.

أيضًا ذكروا في كتب «المِلل» أن بعض هؤلاء الثنوية يقول: إنَّ كليهما مُتحرك، لكن حركةُ النور حركةٌ مُستقيمة، وحركة الظلمة حركةٌ خرقاء، وهذا أيضًا يدلك على أن النور أكملُ من الظُّلمة، الظلمة ناقصة بالنسبة إلى النور، إذًا ما اعتقد أحدٌ أن ثمة ربين خالقين متساويين أقصى الأمر وغاية الأمر وأشنع الناس في هذا الباب أولئك المجوس والثنوية هذه هي مقالتهم فاتضح أنهم ما اعتقدوا بوجود خالقين مُتساويين وهذا كافٍ في بيان هذه المسألة.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد أخبر الله سبحانه وتعالى عن المشركين من إقرارهم بأن الله خالق المخلوقات ما بيّنه في كتابه، فقال تَعَالَى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾[الزمر:٣٨]، وقال تَعَالَى: ﴿قُلْ لِمَنِ الأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلا تَذَكَّرُونَ * قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلا تَتَّقُونَ * قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾[المؤمنون:٨٤-٨٩] إلى قوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[المؤمنون:٩١].

وقد قال تَعَالَى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾[يوسف:١٠٦].



يُنبهنا المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وجزاه عنا خيرًا على حقيقة الشرك الذي كان من أبي جهل وأبي لهب وأُمية بن خلف، وأضرابهم من المشركين الذين حَكمَ عليهم النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بأنهم مُشركون وكفَّرهم القرآن ما حقيقة شركهم؟ أكانت أنهم اعتقدوا أن اللات والعُزى تخلق مع الله، أو أن مناةَ تُدبر أمر هذا الكون، أو أن نائلة هي التي تُنزل الرزق من السماء، وتُمطر الأرض؟ أهذا الذي اعتقده هؤلاء، أو أنهم ما جعلوا شيئًا من هذه الأمور بهذه المعبودات التي يعبدونها ؟ والله ما اعتقدوا ذلك فيها، ما جعلوا لها خلقًا، ولا جعلوا لها رزقًا، ولا جعلوا لها تدبيرًا، إذًا الخلق والرزق والتدبير كان في اعتقادهم لمن اعتقدوا ذلك؟ لله سبحانه وتعالى، هو الذي يخلق وحده هو الذي يُحيي ويميت وحده، هو الذي يرزق وحده، هو الذي يُدبر الأمر وحده.

إذًا ما قيمة هذه الأصنام والأوثان والمعبودات التي أراقوا دماءهم في سبيلها، الجواب: كان اعتقادهم فيها شيئًا آخر، هو: أنها تستحق أن تُعبد مع الله عز وجل فعبدوها.

إذًا من الأصول المُهمة في فَهم التوحيد وإدراك ضده: أن تعرف يا طالب العلم، ما حقيقة الشرك الذي كان عليه كفار قريش، وأضرابهم من المشركين الذين كفرهم النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقاتلهم واستحل أموالهم؟

الجواب: أن شركهم كان في الألوهية والعبادة، لم يكن في اعتقاد أن غير الله يخلق أو يُدبر، أو يرزق، ما الدليل على ذلك؟

هذه مسألة فصلناها في شرح «كتاب التوحيد» وأُعيدها لأهميتها.

عندنا على هذا خمسة أدلة:

أولًا: الأدلة التي فيها تصريح المشركين بأن الخلق والرزق والتدبير والإحياء والإماتة إنما هي لله وحده لا شريك له، ومنها هذه الأدلة التي بينها الله سبحانه وتعالى في كتابه: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[الزخرف:٨٧]، ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[الزمر:٣٨].﴿وَمَنْ يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ﴾[يونس:٣١].

إذًا الخلق والرزق والتدبير وما إلى هذه المعاني كانوا يعتقدون جزمًا أنها لله سبحانه وتعالى.

قد يقول قائل: الله عز وجل بين لنا أنهم يقولون ذلك إذا سُئلوا أجابوا بهذا، ألا يمكن أن يكونوا كاذبين صرحوا بخلاف ما يعتقدون؟

الجواب: أن هذا الاحتمال غير وارد قطعًا بدليل: أنه ما جاء ولا في موضعٍ واحد تكذيبهم في هذه المقالة بمعنى: ظاهر القرآن أنهم صادقون في قولهم ما هو الصدق؟ مُطابقة الخبر للواقع هم يُخبرون عن خلجات أنفسهم، وما يعتقدونه في قلوبهم وهم صادقون، صادقون في أنهم يعتقدون أن الخلق لله، وأن الرزق لله.

وإذا أضفت إلى هذا أمرًا آخر اتضح لك المقام، دل استقرء القرآن على أن مقالة المشركين الكافرين إذا كانت كاذبة فضحهم الله سبحانه وتعالى وبين كذبهم استقرِ ما شئت من كتاب الله وسوره، إذا أخبر المشركين أو قالوا: كلمةً كاذبة فلابد أن يأتي القرآن بتكذيبهم وبيان كذبهم وأضرب لك مثلًا واحدًا لما قال المشركون في شأن الفاحشة العظيمة التي كانوا يفعلون وهو الطواف بالبيت عُراة قال: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ

أَمَرَنَا بِهَا﴾[الأعراف:٢٨] ماذا قال الله؟ ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾[الأعراف:٢٨] وعلى هذا أمثلةٌ عِدة.

إذًا لا يمكن أن تكون المقالة مُتكررة أيضًا في القرآن في عديد المواضع ثم لا يُبين الله عز وجل أنهم كذبة، إذًا كان حقًا وصدقًا هذا ما يعتقدونه أن الله وحده خالق، ورازق، لكن هل كفى هذا؟ هل كانوا بهذا الاعتقاد مؤمنين أم كانوا كُفارًا مُشركين؟ كانوا -والله- كفارًا مُشركين مع هذا الاعتقاد لمِ؟ لأنهم عبدوا مع الله غيره، هم ما تركوا عبادة الله هم كانوا يدعون الله كانوا يحجون، كانوا يذبحون، كانوا ينذرون لله سبحانه وتعالى، لكنَّ الإشكال عندهم أنهم مع اعتقاد الخالقية والرازقية والرزق والتدبير لله، ومع عبادة الله إلا أنهم كُفارٌ مشركون؛ لأنهم عبدوا مع الله عز وجل غيره.

الدليل الثاني الذي يدلك على ذلك: أن الله سبحانه وتعالى بين أن حال المشركين هو الإخلاص في الدعاء حال الشدة، والشرك في الدعاء حال الرخاء صحيح هذا وإلا يا جماعة، قال سبحانه: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾[العنكبوت:٦٥]، ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الإِنْسَانُ كَفُورًا﴾[الإسراء:٦٧].

لو كان المشركون يعتقدون أن آلهتهم ولاحظ أنهم يحبونها وقلوبهم مُتعلقة بها صح أو لا؟ لو كانوا يعتقدون أنها تملك إنقاذهم تملك التدبير وأنت تأمر هذه الأمواج بالهدوء، والله لدعوها صح أو لا، لكن لما علموا أنها لا تملك من الأمر شيئًا، توجهوا بالدعاء لمن يعتقدون أنه يملك الأمر ويُدبر الأمر وهو الله وحده يدعون الله في الشدة، لكن إذا جاء الرخاء دعوا غير الله.

الأمر الثالث: مما يدلك على أن الشرك عند المشركين إنما تعلق بالعبادة دون هذه المعاني الراجعة إلى الربوبية ما أخبر الله سبحانه وتعالى عنهم في هذه الآية الأخيرة التي أوردها المؤلف من سورة يوسف: (﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾[يوسف:١٠٦]) فسَّر هذه الآية ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فقال: «من إيمانهم أنه إذا قيل لهم: من خلقكم، ومن خلق

السماوات، ومن خلق الجبالَ؟ قالوا: الله وهم مُشركون».

إذًا إيمانهم كان باعتقادهم أن هذه المعاني معاني الربوبية إنما هي لله، لكنهم مُشركون في جانب آخر: وهو العبادة مع الله: (﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾[يوسف:١٠٦]).

دليلٌ رابع: أن الله عز وجل بين حالهم ومقالهم واعتقادهم في هذه المعبودات، وأنها مُجرد وسائط وشُفعاء عند الله عز وجل: ﴿أَلا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا﴾[الزمر:٣] هذه مقالتهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[الزمر:٣] هذه النقطة: (ما) و (إلا) تدل على الحصر والقصر، غاية الأمر: ومكانة هذه المعبودات في قلوبهم إنما هي فقط أنهم يعتقدون أنها تُقربهم إلى الله زُلفى، وقال سبحانه في الآية الأخرى: ﴿وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾[يونس:١٨] تشفع لنا عند الله عز وجل، ولو اعتقدوا فيهم ما هو أعظم من ذلك لبينوا وأخبروا، صح أو لا؟ يعني أسألكم: لو كانوا يعتقدون في اللات والعُزى أنها تخلق وترزق هذا الاعتقاد أعظم أو الاعتقاد بأنهم مُجرد شفعاء؟ لا شك أن الأول أعظم وأولئك كانوا يحبونهم، الله عز وجل أخبر عنهم يحبونهم كحب الله، يحبون ويُعظمون ويجلون ويُقدرون، لو كانوا يعتقدون فيهم ما هو أكبر من مجرد الشفاعة والتقريب زُلفى لذكروه، لكن هذا هو حجمهم غاية الأمر أنهم مُجرد شفعاء نحن نعبدهم لهذا فقط.

الأمر الخامس: أن تتبع القرآن واستقراءه يدل على أن أولئك المشركين ما أُمروا بتوحيد الله عز وجل في الخلق والرزق والتدبير، لا تجد آيةً يُخاطب بها هؤلاء المشركون اعتقدوا أن الله هو الخالق وحده، تجدون هذا؟ اعتقدوا يا معشر المشركين أن الله هو الرازق وحده، لكن تجدوا في القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾[البقرة:٢٢] اعبدوا الرب الذي تعتقدونه ربًا اعبدوه.

تجدوا في القرآن: ﴿فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:٢٢]، تعلمون أن الله عز وجل هو الرب وحده، فلا تجعلوا معه أندادًا في العبادة يُعبدون مع الله عز وجل.

أُعيد وأكُرر يا إخوتاه، أن فَهم هذا الموضوع أساسٌ مُهم في فَهم التوحيد ومعرفة ضده، وأن الخلل في هذه المسألة يترتب عليه إشكالٌ كبير، ويترتب عليه وقوع في ضد التوحيد، كما كان من بعض الطوائف التي وقع كثيرٌ من دهمائها وعلمائها في الشرك بالله سبحانه وتعالى، نعوذ بالله من أن نُشرك به شيئًا، ونحن نعلم، ونستغفره مما لا نعلم.

والله أعلم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وبهذا وغيره يُعرف ما وقع من الغلط في مسمى التوحيد، فإن عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد في كتب الكلام والنظر غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع، فيقولون: هو واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له. وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث وهو توحيد الأفعال، وهو أن خالق العالم واحد.



عطف المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ على ما بيَّنه آنفاً من بيانِ العقيدة التي كان عليها المشركون الذين بُعِثَ فيهم النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأنَّ شِرْكَ أولئك إنَّما كان عامته في الشركِ في الألوهية، يعني: في العبادة، كونهم يجعلونَ مع الله عز وجل شريكاً في العبادة يجعلون له حظاً منها، فبين المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هاهنا أنَّ فَهْمَ هذا يبين لك الخطأ العظيم الذي وقع فيه كثيرٌ من المتكلمين حينما أخرجوا توحيد العبادة من حقيقة التوحيد، حينما قَصَرَوا التوحيد على توحيد المعرفة والإثبات على ما في الشيء الذي ذكروه من خلل، أقول: حينما قصروا توحيد الله سبحانه على توحيد المعرفة والإثبات دون توحيد القصد والطلب فإنهم يكونون بهذا قد أخلوا بحقيقة التوحيد من جهة التعريف والبيان، وربما من جهة الاعتقاد أيضاً، وبالتالي يحصلُ الخلل -أيضاً- في معرفة حقيقة الشرك الذي هو أعظم ذنب عُصيَ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ به.

لفظُ (التوحيد) لفظ واضح بيِّن في سنة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وفي آثار السلف، كلمة التوحيد كلمة جاءت في النصوص وفي آثار السلف، والنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما قال جابر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «أهلَّ بالتوحيد»، والنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قرأ بالتوحيد و بقل يا أيها الكافرون حينما طاف بالبيت في صلاة ركعتي الطواف، والنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال لعمرو بن العاص: «أما أبوك فلو كان أقر بالتوحيد فتصدقت أو صمت أو حججت عنه نفعه ذلك».

فهذا كله يدلك على أنَّ كلمة التوحيد كلمة واضحة في النصوص.

والتوحيد: إفراد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فيما يختص به، وذلك يكون بإفراده في ربوبيته وفي أسمائه وصفاته وفي عبادته جل ربنا وعز. هذه الأمور يختص الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بها، لا يجوز بحال من الأحوال أن يُجعل مع الله فيها شريك، إنما هي شيء خالص لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وقد دل استقراء الكتاب والسنة على ذلك، ولو فتشت وتأملت لوجدت هذا ظاهراً في الكتاب والسنة وهو: أن هذه الأمور الثلاثة هي الشيء الذي يختص الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ به، فلا يجوز بحال أن يُنازَع في ذلك، أو أن يُعتقد أن غيره له فيه شريك.

وهذا الحقُ الواضح الذي أدلته -أدلةُ الكتاب والسنة جميعاً- إما أنها تدل على هذا بدلالة المطابقة، أو بدلالة التضمن، أو بدلالة اللزوم، أقول: مع كون هذا حقاً واضحاً لا مرية فيه ولا لبس -والحمد لله- إلا أنَّ قوماً قد انحرفوا عن جادة الحق، ففسروا كلمة التوحيد بغير ما جاء به الوحي، إنما هي أشياء اعتقدوها وظنوها حقاً، وقد يكون فيها بعض الحق، لكن هذا ليس هو الحقَ الكامل الذي جاءت النصوص في تفسير كلمة التوحيد.

من الناس من يجعل كلمة التوحيد مقصورة على نفي صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهذا ما ذهبت إليه المعتزلة، بل جعلوا هذا أحد الأصول الخمسة، انظر كيف أتوا إلى هذا اللفظ الشريف فأدخلوا فيه هذا المعنى الباطل الذي هو ليس فقط بعيدٌ عن التوحيد، بل هو مضاد للتوحيد، التوحيد عند هؤلاء حقيقته: نفيُ جميع صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فمتى ما اعتقدت تعطيل الله عن هذا الكمال حينها تكون موحداً، هكذا يزعمون، وما أعظم الذي زعموه!

وطائفة أخرى من المتكلمين جعلوا التوحيد ثلاثة أقسام كما ذكر هذا المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هاهنا، والبلية بهؤلاء أعظم. هذا التفسير للتوحيد هو -مع الأسف- تفسيرٌ مشتهر، مُدوَّن في كثير من المقررات الدراسية التي تُدْرس في معاهد وفي جامعات على أنها عقيدة أهل السنة والجماعة. وما ذُكِر في هذا التقسيم فيه حق وفيه باطل، كما سيأتي بيانه.

جعلوا التوحيد -كما قلت لك- ثلاثة أقسام:

اعتقاد أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ واحد في ذاته فلا قسيم له.

وقالوا أيضاً: اعتقاد أن الله واحد في صفاته لا شبيه له.

واعتقدوا أو قالوا: إنه الواحد في أفعاله فلا شريك له.

إذاً: التوحيد اعتقاد توحيد الله سبحانه في الذات والصفات والأفعال، هذه القسمة الثلاثية عندهم في معنى التوحيد.

وهذا الذي ذكروه سيعود إليه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالنقض والبيان بعد قليل إن شاء الله، لكنني أقول كلمة جامعة هاهنا: هذا الذي ذكروا فيه حق وفيه باطل، والباطل الذي فيه هو أنهم أخرجوا مما هو من التوحيد عن هذا التوحيد، هذا التوحيد الذي ذكروا أخرجوا عنه ما هو من التوحيد، بل ما هو من أعظمِ التوحيد وهو توحيد العبادة، كما أنَّهم أدخلوا في هذا التوحيد ما ليس منه، بل أدخلوا فيه ما هو مضادٌ له. انتبه!

هم يقولون: التوحيد هو توحيد الله في الذات والصفات والأفعال، وهذا التوحيد الذي ذكروه أخرجوا فيه ما هو من التوحيد حقًا، وأدخلوا فيه ما ليس من التوحيد، بل هو ضدٌ للتوحيد.

فأولاً: أخرجوا توحيد العبادة عن أن يكون داخلاً في هذا التقسيم، تعريف التوحيد الذي ذكروا ليس فيه ذِكْر ولا أثرٌ ولا خبرٌ لتوحيد العبادة، مع أنه هو المقصود الأعظم الذي بَعَثَ الله به نبيه محمداً صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، بل جميع الأنبياء كلهم عليهم الصلاة والسلام كانوا يقولون رافعين أصواتهم، مكررين عليهم: اعبدوا الله ما لكم من إله غيره. توحيد العبادة. والنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ منذ أن افتتح دعوته قائلاً لهم: قولوا لا إله إلا الله تفلحوا، وإلى ختام دعوته الشريفة عَلَيۡهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ وهو يدعو إلى هذا التوحيد ويحذر من ضده: «لعنة الله على اليهود والنصارى! اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»، قالت عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهَا: (يحذر ما صنعوا). وهذا لا شك أنه من القوادح في توحيد العبادة.

وفيما بين ذلك كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خلال الثلاثة والعشرين عاماً التي قضاها داعياً إلى الله سبحانه لا شك أن مسألة توحيد العبادة كانت تَشْغَلُ الحيز الأعظم من هذه الدعوة المباركة.

السؤال: أين محل توحيد العبادة وأين ذِكْره في هذا التعريف الذي ذكروا؟ مع الأسف الشديد لا نجد له أثراً، وإن شئت مصداق قولي اقرأ وفتش وابحث وانظر في تلك المصنفات الكثيرة التي أسموها أصول الدين، سموها: كتب العقائد، اقرأ من الجلدة إلى الجلدة كما يقولون، لا تكاد تجد ذكراً لتوحيد العبادة، ولا تحذيراً من الشرك في العبادة، وإن ذُكِر ذلك ربما يُذكر في كلمة أو كلمتين أو سطر أو سطرين على استحياء، أما أن يكون لهذا القدْر ولهذا القسم العظيم من التوحيد قدْره بحسب ما جاء في النصوص، يُعطى من الاهتمام ما يليق به كما دلت عليه الأدلة؛ فإنك لا تجد ذلك مع كل أسف!

ثم ماذا كان أثرُ هذا الإهمال لتوحيد العبادة؟ هذا الأصل العظيم الذي عاش النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من مبدأ دعوته وإلى آخر لحظات حياته داعياً إليه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ماذا كان أثر هذا الإهمال لهذا التوحيد؟ لا شك ولا ريب والواقع أكبرُ شاهد: أن هذا الإهمال للبيان والدعوة والتحذير من الضد كان له أثر كبير في وقوع الخلل في التوحيد عند كثير من الناس مع الأسف الشديد، كثيرٌ من الناس إنما يعتقد أنَّ الشرك هو اعتقاد أن غير الله يخلق، أو أن غير الله يرزق، هكذا يخبرك إذا سألته: ما الشرك؟ يجيبك بملء فيه: هذا هو الشرك، الشرك ليس إلا أن تعتقد أن غير الله يخلق أو أن غير الله يرزق، وما إلى هذه المعاني.

فإذا قلت له: وماذا عن صَرْفِ العبادة لغير الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى؟ فإنه يقف أمامك صامتاً، هذا ليس من التوحيد، الذي يخالف في ذلك ربما يكون أخطأ، خالف في شيء دل عليه الإسلام وجاء به الإيمان، ممكن، لكن أن يكون هذا قدحاً في التوحيد في أصل الدين وأساسه هذا لا يعرفه كثير ممن تربى على أن التوحيد اعتقاد أن الله واحد في ذاته فلا قسيم له، وواحد في صفاته فلا مثيل له، وواحد في أفعاله فلا شريك له، ربما أخطأ، ربما عصى،

لكن أن يكون قد نقض هذا التوحيد لا، لأن هذا خارج عن تعريف هذا التوحيد وعن أقسامه.

فحدث إذاً ولا حرج عن هذا الخلل الكبير الذي أدى إليه هذا الإهمال.

إذاً: هذا التقسيم -وإن شئت فقل: هذا التعريف، فالمعنى واحد- أخرج من التوحيد ما هو من التوحيد، بل ما هو من أجلى معانيه، وما الناس إليه أحوج إلى البيان من غيره، لا شك في ذلك ولا ريب، في القديم والحديث، توحيد العبادة المسلمون قبل غيرهم أحوج الناس للتذكير به والبيان والتحذير من ضده.

يا لله العجب! نبي الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول لأصحابه -كما في ((الصحيحين))- وقد اجتمع عنده نفر منهم، وهم أئمة الموحدين، والله ما قام بالتوحيد علماً وعملاً بعد الأنبياء مثل أصحاب رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أفي شك من هذا؟ لا والله، ومع ذلك النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول لهؤلاء الذين هم قِمم التوحيد: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً»، يعني: أن لا تعبدوا غير الله، وهم الموحدون، يريد أخذ العهد عليهم أن لا يشركوا بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في العبادة، مع أنهم موحدون، فإذا كان هذا الإيصاء وهذا التحذير متوجّهاً إلى أعظم الناس توحيداً فكيف بمن دونهم؟ فكيف بمن هو غارق في حمأة الشرك؟ أليس من الحق والعدل والنصيحة بيانُ التوحيد له، وتجلية ضده أمامه حتى يجتنبه؟

إذاً: هذا خطأ وأيّ خطأ وقع فيه هؤلاء المتكلمون حينما أغفلوا أو تغافلوا أو أهملوا التنصيص على توحيد العبادة في حدِّ التوحيد وتعريفه.

أما الشق الآخر -وهو كونهم قد أدخلوا في التوحيد ما ليس منه، بل ما هو مخالف ومضادٌ له- فيظهر لك من جهة أنهم جعلوا -أولاً- تحت قولهم: (إن الله واحد في ذاته فلا قسيم له) جعلوا تحت هذه الكلمة -وهي كلمةٌ مجملة تحتمل حقاً وباطلاً، وأهل السنة لا يخالفون في أن الله سبحانه هو الصمد، وأنه لا يجوز اعتقاد أنَّ شيئاً منه يتفرق، أو أنه تركب من أشياء مفرقة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً! فلا أحد اعتقد هذا ولا أحد يقول هذا، لكن المعنى الآخر وهو الذي أدخلوه تحت هذه الجملة وهو المعنى الباطل- أنهم جعلوا هذه

الكلمة دليلاً عندهم على نفي جملة من الصفات الذاتية لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فإثبات هذه الصفات عندهم يتنافى ووحدةَ الله سبحانه في الذات، إثبات هذه الصفات الذاتية عندهم يتنافى ووحدة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في الذات، فصار ما أدخلوه في التوحيد ليس من التوحيد، بل هو ضد للتوحيد.

التوحيد يقتضي إثباتَ جميعِ صفاتِ الكمال الثابتة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في الكتاب والسنة له سبحانه لا شريك له في ذلك، لكنَّهم –مع الأسف- أخرجوا هذه الصفات التي هي صفاتُ كمال أخبر الله بها وأخبر بها رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، أخرجوها عن هذه الصفات، ودليلهم ما زعموه من التوحيد، كونُ الله واحداً في ذاته يقتضي عدم إثبات هذه الصفات.

ثم جاءوا ثانياً إلى ما ذكروا من أنَّ الله عز وجل واحد في صفاته فلا شبيه له إلى نفي كثير -أيضاً- من صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهذه المسألة لن أخوض فيها، لأنه قد مر بنا وتكرر هذا في دروس عديدة سابقة أن القوم ينفذون من خلال نفي التشبيه إلى التعطيل، ينفذون من نفي التشبيه كثيراً إلى التعطيل، يعطلون الصفات، والحجة عندهم أن إثباتها يقتضي تشبيه الله عز وجل بالمخلوقات.

إذاً: ما نفعل؟ ننفيها عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ثم نؤول هذه النصوص أو نفوضها.

إذاً: صار توحيد الله في الذات وتوحيد الله في الصفات هذا معنى أدخلوا فيه ما هو مخالف للتوحيد مع كل أسف، ولذا قلت في دروس سابقة وأعيد: حذارِ من تفسير المتكلمين للتوحيد، أو لمعنى اسم الله سبحانه الواحد أو الأحد، فتحت تفسيراتهم ستجد كثيراً من العطب، حذارِ! إذا تكلم المتكلم الذي غلب عليه علم الكلام فإنك -في الغالب- ستجد أنه يخطئ كثيرًا في تفسير أحادية الله سبحانه أو وحدانية الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، سينفذ من خلال ذلك إلى تعطيل صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

أمَّا توحيد الله عز وجل في أفعاله -يعني: يريدون بذلك أفعاله المتعدية من الخلق والرزق والتدبير وما إلى ذلك- فهذا لا شك أنَّه حق، وأهل السنة يوافقون على الحق ولا يردونه مهما كان قائله، ولكنْ ثمةَ إشكالٌ عندهم لا من جهة المعنى ولكن من جهةٍ أخرى،

وهي: أنهم بالغوا في هذا الأمر حتى جعلوا.. وهذا ما ذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال: (وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث وهو توحيد الأفعال). القوم بالغوا في ذلك حتى جعلوه أهم مقاصد التوحيد، فالذي وصل إليه –وهو أن الله خالق وحده، وأن الله رازق وحده، وأن الله محيٍ وحده، وأن الله مميت وحده– من وصل إلى هذا عندهم فقد وصل إلى غاية التوحيد، وهذا بعضُ الحق لا كله، واجب عليك أن تعتقد أن الله هو الخالق وحده، الرازق وحده لا غيره، ومن قال بخلاف ذلك فلا شك في كفره بالله سبحانه.

ولكن هذا القَدْر وحده ليس الغاية، وليس هو الحقَ كله، ولو كان ذلك كذلك لكان صناديدُ المشركين من قريشٍ وغيرهم مُوَحِدِّين، هذا القدْر: لا خالق إلا الله، لا رازق إلا الله، لا مدبر إلا الله، لا محيي إلا الله، أبو جهل وأبو لهب وإخوانهما ما كانوا يترددون فيه.

وإنني أقول جازماً بل مُقسماً: لو أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حينما خرج على قومه فقال لهم: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» ومعنى (لا إله إلا الله) أن تعتقدوا أنه لا خالق إلا الله ولا رازق إلا الله، فوالله إنَّهم ليقولون: حباً وكرامة، نحن قائلون بهذا قبل أن تتكلم بهذا.

ما كان منهم ذاك الردُّ الشنيع حينما قالوا لما قال لهم صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» قالوا: ﴿أَجَعَلَ الآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾[ص:٥]، عجيب! كيف نترك عبادة اللات ومناة وإساف ونائلة و..؟ مستحيل، هذا شيء لا يمكن، ﴿أَجَعَلَ الآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾[ص:٥]، ما ندعو إلا واحد ؟ ما نحج إلا لواحد؟ لا ننذر، لا نذبح، لا نقصُد، لا نحب إلا إلهاً واحداً فقط هو الله؟ لا، هذا لا يمكن، مستحيل.

إذاً: الإشكال عندهم في جهة تفخيم هذا القسم حتى جعلوه الغاية، فمن أتى به فقد أتى بغاية التوحيد ووصل إلى قمته، ولا شك أن هذا ليس بصحيح، هذا من الحق وليس كل الحق، وليس غاية الحق.

إذاً: نحن –يا إخوتاه– نتكلم عن مسألة عظيمة ومهمة، نحن نتكلم عن أصل الدين، نحن نتكلم عن مشكلة كبيرة شرها مستطير، الشر كلما كان منتشراً وجب أن يُخاف أكثر، هذا مما يتفق عليه العقلاء، الشر كلما كان منتشراً ينبغي أن يكون خوفه والحذر منه أعظم،

ولذلك إبراهيم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لما قال: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الأَصْنَامَ﴾[إبراهيم:٣٥]، ذكر ما يشبه التعليل، قال: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ﴾[إبراهيم:٣٦].

إذاً: هذا خطرٌ كبير حينما يكون الشر منتشياً ومستولياً على كثيرٍ من العقول، كهذه المسألة التي بين أيدينا، هي في ذاتها في غاية الأهمية، التوحيد أصل كل شيء، دينك مبني على هذا التوحيد، فالخلل في فهم هذا التوحيد ليس كالخلل في فهم مسألة فرعية، المخطئ فيها لا يعدو الأمر أن تقول فيه إنه أخطأ، نحن هنا أمام مسألة هي الأساس، المخطئ فيها يقال إنه لم يوحد الله، أو إنه قدح في توحيده بفعل ما يضاده أو يناقضه أو يقدح فيه.

إذاً: الأمر ليس بالأمر الهين، فكيف إذا اجتمع مع خطورة المقام كثرة الخطأ والخلل في فهمه، ستجد في كثير من التفاسير، في كثير من الكتب خللاً عظيماً في تفسير هذا التوحيد، وبالتالي كن متنبهًا، كن بصيرًا، كن عارفًا بالحق، كن عارفاً بالباطل -أيضاً- حتى تكون على غاية الابتعاد عنه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (**وبهذا وغيره يُعرف ما وقع من الغلط في مسمى التوحيد**) لو فَهِمْتَ حقيقة ما كان عليه المشركون الأولون وحقيقة دعوة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ سيتجلى لك بوضوح ما هو التوحيد وما هو ضده، بخلاف ما عليه هؤلاء المتكلمون، والله المستعان!

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث، وهو توحيد الأفعال، وهو أن خالق العالم واحد، وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دلالة التمانع وغيرها، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب.

يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن أشهر هذه الأقسام الثلاثة للتوحيد عندهم: الثالث الذي هو توحيد الله في أفعاله، والمراد: أفعاله المتعدية كالخلق والرزق والتدبير والإحياء والإماتة.. إلى غير ذلك، هذه يجب اعتقاد أن الله عز وجل متفرد فيها، وهذا حق ولا شك.

ما دليلهم على ذلك؟ يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إنهم يذكرون على هذا دليلاً عقلياً يُسمى بدليل التمانع، هذا الدليل يذكره عامة المتكلمين، وهو دليلٌ صحيح في نفسه، دليل التمانع دليل صحيح في نفسه، ومُنْتِجٌ وموصل للمطلوب لا شك، لكن ثمة ما يلاحظ على هذا لا من جهة الدليل نفسه، إنما من جهة شيء آخر سأتكلم عنه -إن شاء الله- بعد توضيح هذا الدليل. ما هو هذا الدليل؟

قبل أن نبين ما هو هذا الدليل ينبغي أن نبين ما هو الشيء الذي نريد أن نستدل به عليه، نحن نريد أن نبين بدلالة عقلية أن الله سبحانه هو وحده الخالق، هو وحده الرازق، هو وحده المدبر.

إذاً: نريد أن نستدل بدليل عقلي على توحيد الربوبية.

يُقابل التوحيد في هذا: الإشراك، يعني: يعتقد المسلمون أن الله وحده الخالق الرازق المدبر.. إلى آخره. يقابل هذا إمَّا نفي وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، نفي الخالق أصلاً، أو الإشراك، أن يُعتقد أنَّ هناك خالقين أو ثلاثة أو أكثر لهذا الكون.

البحث الآن ليس مع الملاحدة المعطلة للخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالكلية، البحث ليس مع هؤلاء، هذا بحثٌ له باب آخر، نحن نبحث مع من يُثْبِتُ الخالق، يثبت خالقاً، يثبت كما يقول المتكلمون صانعاً، فهذا إما أن يكون الخالق واحداً عندهم، هذه المسألة ترجع إلى إما

أن يكون الخالق واحداً أو أكثر من واحد، نحن نريد أن نثبت أن الخالق لابد أن يكون واحداً، وأنه يمتنع عقلاً غاية الامتناع أن يكون مع الله خالقٌ آخر.

إذاً: هذا هو المقصود الذي نريد أن نصل إليه، وعليه هذا الدليل، هذا دليل على هذه المسألة ألا وهي: توحيد الله عز وجل في أفعاله.

يقول هذا الدليل: لو كان لهذا الكون خالقان -طبعاً والكلام مفروض فيما هو أكثر أيضاً، لكن دعونا نتكلم عن خالِقين- فلا يخلو الأمر بالاستقراء من أن يكون الخلق راجعاً إليهما إما على سبيل الاتفاق، وإما على سبيل الاختلاف، وإما على سبيل الاستقلال، ولا يوجد احتمال رابع.

أعيد: لو فرضنا أن للكون خالقين، فلا يخلو الأمر إما أن يخلقا هذا العالم على سبيل الاتفاق، أو على سبيل الاختلاف، أو على سبيل الاستقلال، وكل هذه الاحتمالات باطلة ممتنعة عقلاً، فثبت أنه لا يمكن أن يكون للكون خالِقين، وثبت أنه لابد أن يكون خالقاً واحداً.

لماذا تقول يا هذا: إنه في جميع هذه الاحتمالات الثلاثة الفرض ممتنع، مستحيل أن يكون خالقان لا على سبيل الاتفاق ولا الاختلاف ولا الاستقلال؟

أقول: تأمل معي فيما أقول ودعنا نأخذها واحدة واحدة.

الاحتمال الأول: أن يخلق خالقان هذا الكون على سبيل الاتفاق، أقول: لو كان ذلك كذلك فلا يخلو الأمر من أن يكون هذا الخلق على سبيل التعاون والتعاضد وامتناع الاستقلال أو لا يكون، عندنا احتمالان.

أعيد: عندنا إذا اتفقا لا يخلو الأمر:

إما أن يكون الحال أن أحدهما لا يمكنه أن يستقل بالخلق، لابد أن يتعاونا، فلا يمكن أن يريد هذا حتى يريد هذا، ولا يمكن أن يكون قادراً هذا حتى يكون قادراً هذا، ولا يمكن أن يفعل هذا حتى يفعل هذا، لابد أن يتعاونا بحيث لو انفرد أحدهما عجز.

فنقول: هذا الفرض على هذا الاحتمال مستحيل، لأن هذا التعاون على ما ذكرت لك دليل على عجزهما، والخالق الرب لا يمكن أن يكون عاجزاً في بدائه العقول. لو كانا ربَّين ولكنهما ما أمكنهما الخلق إلا على سبيل التعاون، بحيث لو انفرد أحدهما عجز، نقول: مستحيل أن يكون هذان رَبَّين، لماذا؟ الرب لا يكون عاجزاً في بدائه العقول. هذه قضية ضرورية.

الاحتمال الثاني: أن يمكن أن يستقل أحدهما عن الآخر بالخلق لكنهما اتفقا على الخلق، اجتمعا على الخلق، مع إمكان استقلال كل واحد منهما عن الآخر.

ونقول: إن هذا الفرض -أيضاً- ممتنع عقلاً، لماذا؟ لأنه يستلزم توارد مؤثرَين على شيء واحد، وهذا ممتنع عقلاً، لا يمكن أن يتوارد مؤثران على شيء واحد أو على فعل واحد، ما يمكن.

تدري ما معنى أن يتوارد مؤثران على شيء واحد؟ يعني أقرب لك، كأنك تقول: هذا شَرِب الماء الذي في هذا الكأس وحده وهذا شرب الماء الذي في هذا الكأس في نفس الوقت وحده، ممكن؟ ما يمكن.

هذا خاط الثوب وحده وهذا خاط نفس الثوب وحده، ممكن؟ يقول هذا عاقل؟ إذاً لا يتوارد عند العقلاء مؤثران تامان مستقلان في شيء واحد، مؤثران تامان مستقلان على شيء واحد مستحيل.

قد يقول قائل: وربما يسبق إلى الذهن، نقول: لكن يمكن أن يتعاون اثنان، يا أخي تعاون اثنان على رفع هذا الكتاب، أو على حمل ذاك الصندوق، صح وإلا لا؟

لا، غير صحيح، لأن مسألة التعاون شيء، ومسألة توارد مؤثرين مستقلين تامين على شيء واحد هذا موضوع آخر.

مسألة التعاون يعني هذا تحمل جزءاً وهذا تحمل جزءاً آخر، هذا الشيء لما حمله اثنان ثِقله توزع بين اثنين، هذا تحمل جزءاً وهذا تحمل جزءاً، فما توارد المؤثران على محلٍ واحد.

يقول قائل: طيب، يمكن واحد يحمل والثاني بس حاط يده كذا، نقول: هذا لم يؤثر، الثاني لم يكن مؤثراً، والفرض أننا نبحث في تأثير.

إذاً: احتمال اتفاقهما ظهر لنا أنه ممتنع.

ننتقل إلى الاحتمال الثاني وهو الاختلاف، أن يختلف الخالقان.

مثال ذلك: خالقان مدبران ربَّان، نفرض هذا الفرض المستحيل، لو فرضناهما وفرضنا أنهما يريد أحدهما تحريك شيء ويريد الآخر تسكينه، أحدهما يريد أن يحرك هذا الكأس، والآخر يريد تسكينه، ما يتحرك، لا يخلو الأمر حينها إما أن لا يَنْفُذَ مراد أحدهما، أو ينفذ مرادهما جميعاً، أو أن ينفذ مراد أحدهما.

أن لا ينفذ مراد أحدهما، يعني: كل واحد عجَّز الآخر، جعله عاجزاً، تغالبا، كل واحد منع الآخر أن ينفذ مراده، هل يمكن أن يكونا ربَّين؟ مستحيل، لأمرين:

أولاً: أن كليهما عاجز، والعاجز لا يكون رباً.

وثانياً: أن هذا الفرض يستلزم في هذا المثال ارتفاع النقيضين، والنقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان، فظهر أنَّ هذا الاحتمال باطل.

الاحتمال الثاني: أن ينفذ مرادهما معاً، واحد يريد تحريك هذا الكأس، والآخر يريد تسكينه، لا بأس، سيصبح هذا الكأس متحركاً ساكناً في نفس الوقت، إيش رأيكم؟ مستحيل، لأنه سيجتمع هنا النقيضان، والنقيضان لا يجتمعان.

إذاً: ما بقي عندنا إلا أن ينفذ مراد أحدهما، أحدهما كان أقوى فغلب الآخر، فقوي على إنفاذ مراده والآخر كان عاجزاً، وحينها سيكون الرب الذي نفذ مراده، والآخر لم يكن رباً.

إذاً: بطل عندنا -أيضاً- هذا الاحتمال وهو: أن يكون الربان أو الخالقان مختلفين.

نأتي الآن إلى الاحتمال الثالث وهو: أن يكون الربان أو الخالقان كُلٌّ منهما مستقل بمربوبه، مستقل بمخلوقه، هذا يخلق شيئاً وهذا يخلق شيئاً، كُلٌّ مستقل بالكون الذي كوَّنه، بالمخلوق الذي خلقه، هذا خلق شيء وهذا خلق شيء.

إذاً: خلقا على سبيل الاستقلال كما يفعل الحكام، كل حاكم يستقل بحكم بلده ولا ينفذ حكم الآخر في بلد الأول، يمكن أن يكون هذا، يعني: نصف العالم له خالق والنصف الآخر له خالق، هذا الاحتمال معلوم البطلان بضرورة المشاهدة، الحس والمشاهدة يقطعان بأن هذا الاحتمال باطل غير وارد، العالم علويه وسُفليُّه ينطق ويشهد بأنه مترابط، وأنه متكامل، وأنه نسيجٌ واحد، لا يستغني شيء منه عن شيء، تجد أن الهواء والشمس والقمر والتراب والنبات والماء كلها تتوارد فيما بينها بانتظام وتجانس، ولا يستغني شيء عن شيء، وهذا كله يشهد بوحدة الخالق.

ولذا لما كان ذلك كذلك صدق الله: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾[الملك:٣]، نسيج بديع متفق مؤتلف يشهد بأن الخالق المدبر الذي ينفذ أمره في هذا الكون واحد هو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى، فبطل إذاً هذا الاحتمال وهو وجود خالقين على سبيل الاستقلال. هذا شيء لا يوافق عليه عاقل ينظر ويتأمل في هذا الملكوت وهذا الكون مستحيل أن يقول إنسان: إنه اجتمع على ذلك خالقان مستقلان، هذا خلق شيئاً وهذا خلق شيئاً.

إذاً: هذا هو دليل التمانع، فإذا بطل وجود خالقين فأكثر ثبت أن الخالق واحد.

وأقرب دليل يشهد لهذا الدليل العقلي في النصوص هو آية سورة المؤمنون، وقد مرت بنا قبل قليل، والمؤلف رَحِمَهُ‌ٱللَّهُ من حِذْقه أورد ذلك، لأنه يحتاج إلى هذا الدليل فيما سيبينه بعد قليل في ذكره ذليل التمانع، قال سبحانه: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾[المؤمنون:٩١]، هذا الاحتمال الذي قلنا: إنه احتمال الاستقلال، وهذا ظهر بطلانه. إذاً: ﴿ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾.

والاحتمال الثاني: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (علا) هنا بمعنى قهر، (علا) تأتي بمعنى قهر، ولذلك قلنا: إن العلو لله سبحانه تعالى ثلاثة أنواع: علو القَدْر، وعلو القهر، وعلو الذات. فهذا من استعمال (علا) في اللغة بمعنى: قهر.

﴿وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ يعني: قَهَرَ بعضهم بعضاً، والمقهور لا يمكن أن يكون رباً، والقاهر هو الرب. إذاً: الرب واحد.

إذاً: بيَّن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هنا بطلان هذين الاحتمالين.

احتمال الاتفاق هذا واضح أنه غير وارد، وأنه أوضح في العجز، وبالتالي ما جاء التنصيص عليه.

ما النتيجة؟ الآن ظهر لنا.. يقول الله عز وجل: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ﴾[المؤمنون:٩١]، ولاحظ أن إله بمعنى معبود، الإله الحق لابد أن يكون رباً، الإله الحق لابد أن يكون خالقاً.

إذاً: هذه الآية في الإله الحق، الإلهية الحقة تتضمن الربوبية، هذه مسألة درسناها، قلنا: إن توحيد الألوهية يتضمن توحيد الربوبية، إذا كان الإله إلهاً حقاً فلابد أن يكون رباً. ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[المؤمنون:٩١]، كلا الاحتمالين باطل، ما النتيجة إذاً؟

الخالق واحد هو والإله الحق، وما بُيِّنت النتيجة لوضوحها، العقول كلها ستسلم بذلك إن أنصفت.

هذا هو دليل التمانع، وأنت ترَ -يا رعاك الله- أنه دليل صحيح في نفسه، وقد أخطأ من زيفه، وقد أخطأ من نقده كما فعل ابن رشد الفيلسوف، وكما فعل الآمدي في بعض كلامه، الصحيح أنه دليل صحيح، وما أُورد عليه فغير وارد، والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد أحسن في بيانه وتوضيحه وشرحه ودفع الإيرادات عنه في كتابه: ((شرح الأصفهانية)) له فيه كلام حسن، وفي موضع -أيضاً- في ((منهاج السنة))، وتلميذه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في النونية أشار إلى ذلك، وفي مواضع من مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام -أيضاً- أشار إليه.

المقصود أنه دليل صحيح في نفسه، لكن يؤخذ على المتكلمين في الاستدلال به أولاً: أنهم استدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء:٢٢]، يقول أهل السنة: هذه الآية لا تمت إلى دليل التمانع بصلة، إنما الأقرب إلى دليل التمانع آية المؤمنون

التي سبقت، أما ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ هذا غير صحيح، لا تدل على دليل التمانع؛ لأن دليل التمانع يبحث في الربوبية، وهذه الآية تبحث في الألوهية.

ثم إن نص الآية يمنع الاستدلال بها، الآية تقول: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ﴾ هل قال: لعدمتا، أو قال ﴿لَفَسَدَتَا﴾؟ دليل التمانع يدل على امتناع وعدم وجود مخلوق إذا كان الخالق اثنان، لو كان مع الله خالق لما وُجِد مخلوق، هذا الذي يؤدي إليه دليل التمانع، فلما وُجد مخلوق كان الخالق واحداً. دليل التمانع يدلنا على أنه لو كانا خالِقين ما وُجد مخلوق، والآية تقول: ﴿لَفَسَدَتَا﴾ وما قالت (لعدمتا)، والفساد فرع عن الوجود، المعدوم لا يُقال فيه فاسد، الفاسد هو الشيء الذي وُجِد ففسد.

إذاً: هذه الآية لا تتعلق بتوحيد الربوبية، إنما تتعلق بتوحيد الألوهية، فأعظم فساد في الكون في القلوب والأرض والسماوات هو الإشراك مع الله عز وجل.

لو كان مع الله إله حقٌ -أيضاً- يستحق أن يُعبد كما يُعبد الله والله لفسد كل شيء، لأنه سيصبح الظلم عدلاً، سيصبح الظلام نورًا، سيصبح الباطل حقًا، وهذا أعظم فساد.

إذًا: لا صلاح إلا بأن يكون الإله الحق واحداً، وكل ما سواه فهو إله باطل.

هذا هو المأخذ الأول.

إذاً: المأخذ الأول على المتكلمين في استدلالهم بدليل التمانع هو ربطهم هذا الدليل بهذه الآية، الصواب أن هذه الآية لا تدل على ذلك لما ذكرت لك.

والأمر الآخر الذي يلاحظ في هذا الدليل: أنهم جعلوا الاستدلال به هو الغاية، ومن وصل إليه فقد وصل إلى أعظم دليل على التوحيد، وهذه مبالغة ليست في محلها، لأنَّ النتيجة التي نريد أن نصل إليها من هذا الدليل أن الخالق واحد، وعامة الخلق يسلِّمون بذلك، فهذا دليل صحيح في نفسه لكنه ليس أقوى دليل، وليس هو الغاية في تحقيق التوحيد. هناك أدلة نقلية وعقلية أخرى، ثم هذا الموضوع لا يستحق هذا الاستغراق الذي وقع فيه المتكلمون، استغرقوا استغراقاً كاملاً في بحث هذا الموضوع، حتى أهملوا على حسابه توحيد العبادة مع الأسف الشديد، والأمر لا يصل إلى هذا القدر.

ولذلك عامة أدلة الربوبية في القرآن والسنة –وانتبه إلى هذا- لا تَرِد على سبيل أن تُثبَت، والتي تحتاج إلى دليل، إنما قضية الربوبية غالباً في النصوص تأتي دليلاً على توحيد الألوهية، يعني: بمثابة الشيء المُسَلَّم، فيُحتج على هؤلاء المشركين الذين سلَّموا بتوحيد الربوبية يُحتج عليهم بهذا الذي سلموا به على الشيء الذي نفوه. لما كان المشركون مقرين بالربوبية في الجملة جعل القرآنُ هذا الإقرار دليلاً عليهم يلزمهم بأن يوحدوا الله في الألوهية، كما أنكم تقرون بأنَّ الرب واحد فعليكم أن تقروا بأن الإله واحد.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دلالة التمانع وغيرها، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب، وأن هذا هو معنى قولنا: (لا إله إلا الله)، حتى قد يجعلون معنى الإلهية: القدرة على الاختراع.



هنا ينبه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى خطأ آخر وقع فيه المتكلمون، الخطأ الأول: تفسيرهم التوحيد وما ذكروه في أقسامه على ما بينت لك، وسيأتي كلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ -أيضاً- مُفصلاً على هذه الأقسام.

يقول لك: إن المتكلمين وقعوا في خطأ آخر، ما هو؟ تفسيرهم الإلهية وتفسيرهم الإله، ولاحظ أننا نبحث الآن في شيء مهم، لأنَّ كلمة (الإله) إحدى كلمات شهادة التوحيد التي هي مفتاح الإسلام ومفتاح دار السلام، ولا نجاة ولا فلاح إلا بها، فالخطأ في فهمها وتفسيرها خطأ وأيّ خطأ.

إذاً: من المشكلات الواقعة عند المتأثرين وأرباب علم الكلام هذه المسألة، خطؤهم في تفسير الإلهية، وبالتالي خطؤهم في تفسير الإله.

يقول لك: (**وأنَّ هذا معنى قولنا (لا إله إلا الله) حتى قد يجعلون معنى الإلهية: القدرة على الاختراع**)، هذا أحدُ الأخطاء التي وقعت في تفسير كلمة الإله، وثمة أخطاء أخرى، وقد كررت فيما مضى وأكرر أن الفهم الصحيح لـ(لا إله إلا الله) ينبني على الفهم الصحيح لأمرين، انتبه يا رعاك الله!

الفهم الصحيح لـ(لا إله إلا الله) ينبني على الفهم الصحيح لأمرين:

أولاً: معنى كلمة (إله).

ثانياً: الخبر الصحيح المقدَّر لـ(لا).

نحن نقول: (لا إله إلا الله)، (لا) إيش إعرابها هذه؟ (لا) النافية للجنس العاملة عمل (إنَّ)، انتبه! (لا) التي تعمل عمل (ليس) هذه تنفي الوحدة، لا تنفي الجنس، لا رجلٌ في الدار، يمكن يكون رجلان، هذه العاملة عمل (ليس) تنفي الوحدة، لكن هذه (لا) النافية للجنس، حينما تقول: لا رجلَ في الدار، من الخطأ أن تقول: بل رجلان، لأنك قلت: لا رجلَ، هذه (لا) النافية للجنس، جنس ما دخلت عليه منفي، لا رجل فلا أكثر.

نقول: إنها عاملة عمل (إنَّ)، و(إنَّ) ماذا تحتاج؟ إلى اسم وخبر، اسمها: إله مبني على الفتح في محل نصب.

أين الخبر؟ طبعاً يكثر في لغة العرب ويلتزموه بعض العرب أن ينفوا خبر (لا) إذا كان معلوماً، وعلى هذا شواهد كثيرة في النصوص وفي كلام العرب.

المقصود: حصل هناك خطأ في تقدير هذا الخبر، وحصل هناك خطأ في تفسير كلمة (إله).

والحق الذي لا ريب فيه ولا شك، والذي أجمع عليه السلف: أن (إله) بمعنى: معبود، وأن تقدير الخبر الصحيح هو: حق، أو بحق، إما أن تقدره بكلمة مفردة أو بشبه جملة، الأمر سهل.

إذاً: اتضح أن معنى (لا إله إلا الله) لا معبودَ حقٌّ إلا الله، هذا الذي تشهد له النصوص، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾[الحج:٦٢].

من الأخطاء التي نبه عليها المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هاهنا الخطأ الأول وهو تفسيرهم كلمة (الإله)، فإنه -مع الأسف الشديد- جملة كبيرة من المتكلمين فسروا الإله بأنه القادر على الاختـرَاع، الاختراع يعني: الإيجاد من العدم أو على غير مثال سابق، من الذي يقدر على هذا الاختراع؟ هو الإله، الإله هو القادر على الاختراع، وهذا التفسير نقله عبد القاهر البغدادي في كتابه ((أصول الدين)) عن أبي الحسن الأشعري، وجعله الشهرستاني عند أبي الحسن أخص وصف الإله، لم يذكره في التفسير تفسير الإله، لكن جعله أخص وصف الإله، وذكر هذا التعريف -أيضاً- البيهقي في كتابه ((الاعتقاد))، قال: إن الإلهية: القدرة على اختراع

الأعيان، وتوارد بعد هؤلاء كثير من الأتباع على هذا التفسير، ولا شك أن هذا خطأ، بل خطأ كبير، وذلك لأمور:

أولاً: أن هذا الذي ذكروه بدعة في اللغة كما أنه بدعة في الشرع، فلا تعرف العرب في لغتها أنَّ الإله هو القادر على الاختراع، أو أن الإلهة أو الإلهية هي القدرة على الاختراع، هذا لا تعرفه العرب، إنَّما الذي لا خلاف بين العرب فيه: أن الإلهية والإلهة والألوهية –كلها مصادر صحيحة– بمعنى العبادة، أَلَه يَأله بمعنى: عَبَد يعبد، فهو آلهٌ يعني: عابد، وهو مألوه يعني: معبود.

إذاً: (إله) فعال بمعنى مفعول، إله بمعنى مألوه، كتاب بمعنى مكتوب، بساط بمعنى مبسوط.

إذاً: (إله) بمعنى: مألوه، مألوه يعني: معبود، أَلَه: عَبَد.

قال رؤبة:

لِلَّهِ دَرُّ الغانِيَات الْمُدَّهِ ... سبَّحْنَ واسْتَرْجَعْنَ مِنْ تَأَلُّهِي

يعني: تعبُّدي، لما رأوه يعني عليه سيما التعبد قالوا: خلاص هذا لم يعد فيه أمل، إنا لله! أصبح متديناً، هؤلاء يعني الغانيات.

المقصود: أن أَلَه بمعنى: عبد، وبالتالي إله بمعنى: معبود.

كلمة (إله) اسم مفعول بمعنى: معبود، فالله معبود ألهه عباده، يعني: عبده عباده، فهو الذي يستحق العبادة دون ما سواه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ. هذا هو الأمر الأول.

الأمر الثاني: لو كان (إله) بالمعنى الذي ذكروا وهو القادر على الاختراع، وبالتالي سيكون معنى (لا إله إلا الله): لا قادر على الاختراع إلا الله، أتظنون أن مشركي قريش سيقولون: ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾[ص:٥]؟ والله ما قالوه، والله ما قالوا هذا لو كان هذا معنى لا إله إلا الله، لكن لما كانوا عرباً أقحاحاً يفهمون اللغة العربية ومرامي الكلام أدركوا أن إقرارهم بـ(لا إله إلا الله) يعني: أن يوجهوا العبادة إلى الله وحده، فيَدَعوا عبادة هذه الأصنام، وهذا ما لا يطيقونه، ما يريدونه، هم يطيقونه بمعنى

القدرة لكن من جهة الكراهة لا يحبون ذلك، قلوبهم تعلقت بهذه المعبودات، ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾[البقرة:١٦٥].

إذاً: لما كان الأمر كذلك رفضوا لا إله إلا الله، وأبوا، وأراقوا دماءهم، وقتلوا أنفسهم في سبيل معبوداتهم، فلم يكن الخلاف بين النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهؤلاء المشركين لم يكن على معنى القدرة على الاختراع، إنما كان في شيء آخر وهو العبادة وتوحيد الله فيها.

ثم إننا نقول ثالثاً: القدرة على الاختراع تلزم الإله الحق، الإله الحق هو القادر على الاختراع، ولكن ليس هذا هو تفسير كلمة الإله بالمطابقة، هذا مما يلزم على معنى الإله، وفرق بين الأمرين، المعبود الحق إنما يُعبد لأنه يستحق ذلك لما له من نعوت الجلال والجمال والقدرة والقوة، ومن ذلك أنه يخلق ويبدع ويخترع.. إلى آخر ما يذكرون. إذاً: هذا من اللوازم التي تلزم على الإلهية، لا أنها تفسير الإلهية المطابقي، الإله الحق هو الذي يقدر على الاختراع، لكن ما معنى تفسير هذه الكلمة؟ المعبود.

من يستحق العبادة؟ هو الذي يخلق ويرزق وينفع ويدفع عن عابده.. إلى آخره.

إذاً: هذا من الأخطاء الشنيعة التي وقعت في تفسير الإلهية وتفسير الإله، وبالتالي وقع الخلل في فهم لا إله إلا الله، شأن هذا التفسير شأن التفسير الآخر الموجود، يعني اقرأ في السنوسية، ويسمونها أم البراهين، اقرأ ما هي الإلهية ومن هو الإله، تجد أنهم يقولون: الإله هو المستغني عما سواه، المفتقر إليه كل ما عداه.

إذاً: الإلهية هي الاستغناء عن كل ما سواه، وافتقار كل ما عداه إليه. وهذا لا يخرج عن معنى الربوبية، مع أن الإلهية في شأن العبادة.

ومن الأخطاء عندهم على هذا التفسير وذاك، أو على التفسير الثالث الذي يذكرون: أن الإله بمعنى الخالق، وهذا قد نسمعه من بعض الناس، ربما حتى يدعون يقولون: قولوا الكلمة الطيبة لا إله إلا الله يعني: لا خالق ولا رازق إلا الله.

نقول: أنتم أخطأتم حتى في اللغة، فإن إله بمعنى معبود، نحن ننطقها إله وليس آله، شيخ الإسلام سينبه على هذه المسألة، إله اسم مفعول، آلِه على زنة اسم فاعل، قادر، مستغن، هذه كلها أسماء من أسماء الفاعلين.

إذاً: كان ينبغي أن ننطق كلمة التوحيد قائلين: لا آلِه إلا الله، لأن (آلِه) اسم فاعل يناسب: قادر، مستغن، مفتقر ما عداه إليه.. إلى آخره، وهذا ليس هو كلمة التوحيد.

إذاً: (إله) معبود يألهه عباده، وليس أنه هو يأله عباده بمعنى: يقدر على أن يخلقهم، ليس المقصود هذا، فهذا خطأ حتى في بديهي اللغة.

إذاً: هذا بعض ما وقع فيه هؤلاء المتكلمون.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بُعِث إليهم محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أولاً لم يكونوا يخالفونه في هذا، بل كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء، حتى إنهم كانوا مقرين بالقدر أيضاً وهم مع هذا مشركون.



هذه مسألة مهمة تتعلق بالشرك في الربوبية، وهذا موضوع سبقت الإشارة إليه، ويُزاد الكلام تفصيلاً في هذا الموضع إن شاء الله.

البحث ينبغي أن يكون -أولاً- هل هناك شركُ في باب الربوبية أو لا شرك في باب الربوبية؟ هل وقع في كلام الناس وفي مقالاتهم وأديانهم شركُ في الربوبية أو لم يقع؟

الجواب عن هذا أن يُقال: إن الجواب يكون بإثبات من جهة ونفي من جهة، إن كان المراد بالشرك في الربوبية: إثباتَ شريكٍ مع الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ مساوٍ فهذا شيء لم يقع، إن كان المقصود إثبات شريك مساوٍ لله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ في الذات والصفات والأفعال فهذا لم يقع، وبالتالي إذا نُفِي الشرك في الربوبية بهذا الاعتبار كان النفي صحيحاً.

أما إن كان المقصود بالشرك في الربوبية هو الشرك في بعض أفراد الربوبية، ومرجع ذلك إما إلى اعتقاد تدبيرٍ ما في هذا الكون لغير الله، أو إثبات فعل على جهة الاستقلال، أو إثبات تأثير خفي فهذا نعم، وقع ويقع كثيراً.

أعيد: إن كان المقصود وقوعَ شركٍ في بعض أفراد الربوبية، أن يُثْبَتَ مع الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ شريكٌ بوجه ما في الربوبية لا على جهة التساوي بينه وبين الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ؛ فهذا نَعَم واقع، إما باعتقاد تدبيرٍ ما لهذا الكون لغير الله، أنَّ غير الله عز وجل يدبر شيئاً ما في هذا الكون هذا شرك في الربوبية، أو أن فاعلاً يفعل باستقلال عن مشيئة الله عز وجل، الناس فاعلون حقيقة، هم الذين يقومون، وهم الذين يجلسون، هم الذين يصلون وهم الذين يصومون، هم الذين يفعلون حقيقة، ولكن هم فاعلون بِجَعْلِ الله لهم فاعلين، لا

أنهم يفعلون باستقلال عن قَدَر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، يعني: عن علمه وكتابته ومشيئته وخلقه، فمن قال بأن أحداً يفعل باستقلال فهذا واقع في الشرك في الربوبية، أو يكون هذا المشرك قائلاً بإثبات التأثير الخفي لغير الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ثبوت تأثير الأسباب هذا شيء لا شك فيه إذا كان هذا التأثير بقدر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ثم إنه يكون بحسب السنن الكونية، يعني: الله جل وعلا جعل للأشياء وللأسباب تأثيراً مُعتاداً، بمعنى: الإنسان يمكن أن يعطي، يمكن أن ينصر، يمكن أن يضر، يمكن أن ينفع لشخص يقابله، في شيء يقدر عليه، هذا جار في سُنن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ الكونية، الله جل وعلا جعل لهذا تأثيراً على هذا النحو.

ولكن من اعتقد تأثيراً خفياً بسلطان غيبي فهذا لا يكون إلا لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، واعتقاده في غير الله عز وجل شركٌ في الربوبية، كمن يستنصر بميت تحت التراب يريد أن يدفع عنه الأذى وهو تحت التراب، فمثل هذا التأثير إنما هو شيء يكون بقدرة غيبية وسلطان عظيم، ومثل هذا لا يكون إلا لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

أو يسأل أحد المريدين معظَّمه مع البعد، وهو يعتقد أنه قادر على أن يمده وأن ينصره وأن يدفع عنه مع بُعْد المسافة، ومثل هذا لا يكون في ضوء الأسباب المعتادة، فمثل هذا شركٌ في الربوبية، إن كان هذا هو المقصود فلا شك أن هذا واقع، والمؤلف رَحِمَهُٱللَّهُ سيذكر أمثلة على ذلك.

يبقى البحث بعد ذلك في أمر آخر، نحن بحثنا الآن الشرك في الربوبية عموماً، لكن ماذا عن موقف المشركين الذين بُعِث فيهم النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ من التوحيد في الربوبية والشرك في الربوبية، ما موقفهم من ذلك؟ مر بنا كلام المؤلف رَحِمَهُٱللَّهُ سابقاً، وأن القوم كانوا مقرين، ولكن تنبه -يا رعاك الله- هاهنا إلى أن حاصل واقع المشركين في هذه المسألة يرجع إلى ما يأتي:

المشركون الأولون كانوا مقرين بأصول أفعال الربوبية وكثيرٍ من تفاصيلها، **هذا رقم واحد**. كانوا مقرين بأصول أفعال الربوبية: الخلق، الرزق، التدبير، الإحياء، الإماتة، هذه أصول أفعال الربوبية كان القوم مقرين بأنها لله وحده لا شريك له فيها، وكذلك كثير من

التفاصيل، كانوا يعتقدون أن الله هو الذي جعل الأرض قراراً، وجعل خلالها أنهاراً، وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزاً، يعتقدون أن الله هو الذي أنزل من السماء ماءً، وأنبت حدائق ذات بجهة، وأنه هو الذي يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء، وأنه يهدي في ظلمات البر والبحر، إلى غير ذلك من أشياء كثيرة دلت النصوص على أن القوم كانوا يعتقدونها، ولذلك تجد أن الآيات الجليلة في سورة النمل: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[النمل:٥٩]، تجد ما جاء بعدها كله مشتمل على استفهام إنكاري، هذا دليل على أن القوم كانوا مقرين بهذه الأمور المذكورة، فدل هذا على أنهم كانوا مقرين بكثير من تفاصيل الربوبية، ومع ذلك القوم كانوا مشركين في بعض أفراد الربوبية.

ولذا العبارة الأدق حينما نريد أن نعبِّر عن موقف المشركين من توحيد الربوبية أن نقول: إنهم كانوا مقرين بالربوبية في الجملة، حاشا وكلا أن يُظنَّ في كلام أحد من أهل العلم حينما يتكلم عن هذه المسألة وربما تجوَّز في العبارة أن يُظن أن القوم كانوا في اعتقادهم في باب الربوبية كاعتقاد المسلمين، هذا لا أظن أنَّ عاقلاً يقصده، إنما المقصود أنهم كانوا مقرين في الجملة بتوحيد الربوبية، هذه الأصول وكثير من تفاصيل وفروع الربوبية نعم، كانوا يعتقدون توحيد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فيها، لكنهم مع ذلك كانوا مشركين في بعض الربوبية، ولذا كان من دقة شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه ((شرح الأصفهانية)) أن وصفهم بقوله: (إنهم كانوا مشركين في بعض الربوبية)، وهذا حق لا شك فيه، فإن القوم كانوا يعتقدون في أصنامهم أو غيرها النفع والضر، ويدل على هذا شواهد كثيرة.

ألم يكن القوم يستسقون بالأنواء، يقولون: مُطِرنا بنوء كذا وكذا، والله جل وعلا جعل هذا كفراً به، (أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر)، ومر بنا البحث في هذا شرح كتاب التوحيد، هذا لا شك أنه خلل في توحيد الربوبية. القوم كانوا من أهل تعليق التمائم التي يعتقدون فيها جلب النفع ودفع الضر، ولا شك أن هذا خلل في توحيد الربوبية.

كان القوم منكرين للبعث، وذلك لضعف إيمانهم بقدرة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، كانوا ينكرون أو يشكون في قدرة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ على البعث، ولذلك أخبر الله عنهم: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا﴾[الإسراء:٥١]، فلما جاء الرد عليهم: ﴿قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[الإسراء:٥١]، ما وافق هذا ما في نفوسهم، ﴿فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ﴾[الإسراء:٥١] يحركونها، ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ﴾ قفزوا إلى مسألة أخرى، وهذا دليل على أنه كان في قلبهم شك كبير أو نفي وتعطيل لقدرة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في شأن البعث، ولا شك أن هذا خلل في الربوبية.

وقل مثل هذا في قول الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾[الزمر:٣٦] يعني: يخوفك المشركون حينما تَسُبُّ وتنتقص آلهتهم وأنها لا تنفع ولا تضر، يخوفونك بها أن تصيبك بضرر، وهذا لا شك أنه خلل في توحيد الربوبية.

وكذلك أخبر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أنهم اتخذوا من دونه آلهة لعلهم ينصرون، فهم كانوا ينتظرون شيئاً من النصر من هذه الأصنام، وهم على نسق أسلافهم من المشركين، كلهم يلغون في مستنقع واحد، ألم يخبر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن المشركين من قوم هود أنهم قالوا: ﴿إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ﴾[هود:٥٤].

إذاً: القوم كانوا يعتقدون نفعاً وضراً في آلهتهم، وهذا ولا شك خلل في توحيد الربوبية، ويكفينا قول الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عنهم: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[الزمر:٦٧].

ولذا قد أحسن ما شاء الله أن يحسِن إمام الدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ حينما قال: (وأما توحيد الربوبية فإنه الأصل، ولا يغلط في الألوهية إلا من لم يُعطه حقه).

يقول: إن توحيد الربوبية هو الأصل ولا شك، الباب الذي يُوصل من خلاله إلى توحيد الألوهية هو توحيد الربوبية، الأرض التي يُرقى من خلالها في سُلَّم العبودية لله وتوحيده في الألوهية إنما هي توحيد الربوبية، إذاً: هو الأصل.

ثم قال: (ولا يغلط في الألوهية إلا من لم يعطه -يعني: توحيد الربوبية- حقه).

من اعتقد في قلبه اعتقاداً تاماً بربوبية الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ العظيمة الكاملة على كل شيء فإن هذا الإنسان لن يتوجه لغير الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، لكن لوقوع خلل قليل أو كثير في توحيد الربوبية يقع الخلل في توحيد الألوهية.

إذاً: القوم كان عندهم نَعَم خلل في توحيد الربوبية، وكانوا مشركين في بعض الربوبية، ومع ذلك فتنبه إلى أمرين:

الأمر الأول: كل ما ذكرته آنفاً لا يعارض ولا يناقض أن أعظم ما أنكره المشركون: توحيد الألوهية، وأن أعظم ما خالفهم فيه رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ هو الشرك في الألوهية، هذا لا شك فيه ولا ريب، ولا يُخالف في هذا إلا مباهت، من تأمل واستقرأ نصوص الكتاب والسنة أدرك ذلك تماماً أن أعظم إنكارهم إنما كان في شأن إفراد الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالعبادة، وأن أعظم دعوة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ كانت متوفرة على دعوتهم إلى توحيده سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في الألوهية.

الأمر الثاني: أنَّ هذا القَدْر الذي أخلُّوا به لا يمنع من أنَّ القَدْر الذي أقروا به حُجة عليهم مُلزِمة في شأن توحيد الألوهية. تذكرون -يا رعاكم الله- أننا قلنا سابقاً: إن عامة وجُلَّ آيات توحيد الربوبية جاءت في النصوص على أنها أدلة على توحيد الألوهية، كيف يُستدل بشيء ينكره المقابل وينكره المناظر؟ الاستدلال إنما هو بشيء يُسلِّم به مخالفك، إذا كان المخالف لك يسلِّم بحجية القرآن، أنت تحتج عليه بالقرآن، تحتج عليه بالسنة إذا كان من المسلمين، إذاً: لابد أن يكون مُسلِّماً بهذا الشيء حتى تحتج عليه به.

إذاً: هذا القَدْر الذي أقروا به كاف في إقامة الحجة عليهم في الشيء الذي أنكروه وعظم إنكارهم له وهو توحيد الألوهية.

وبالتالي صح كلام أهل السنة والجماعة في أن أعظم خلل عند المشركين كان في توحيد الألوهية، وأن القوم كانوا مقرين في الجملة بربوبية الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ولذا احتُج عليهم بذلك، أنتم تقرون بأن الله الخالق الرازق، إذاً عليكم أن تجعلوا العبادة له وحده لا شريك له. الله خلقكم، الله يرزقكم، الله يدبر أمركم، إذاً عليكم أن تعبدوه وحده لا شريك له.

إذاً: تنبه إلى هذه المسألة، فإن المغالطات من أهل البدع ومن القبوريين كثيرة في هذا المقام، يُلبسون بها على الجُهَّال والأغرار، والحق في هذا المقام هو ما ذكرت لك أن موقف المشركين من توحيد الربوبية هو هذا الذي وصفت لك، كانوا مقرين به في الجملة، لا أنهم كانوا على ما عليه المسلمون، حاشا وكلا. وهذا القدر كافٍ في الاحتجاج عليهم وإلزامهم في شأن الشرك في الألوهية.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ.. -الآن افهم كلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ السابق والحاضر واللاحق في ضوء هذا التقرير-، قال: (ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بُعِث إليهم محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أولاً لم يكون يخالفونه في هذا) من كونه سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ هو الخالق وحده، وأنه الرازق وحده، وأنه المدبر وحده.. إلى آخر ما هنالك.

(بل كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء، حتى إنهم كانوا مقرين بالقدر أيضاً)، وهذه أضفها إلى الأدلة التي سبقت التي تدلك على أن القوم كانوا مقرين في الجملة بتوحيد الربوبية، ذكرنا خمسة أدلة، أضيفوا إليها هذا الدليل السادس. **القَدَر من فروع الربوبية، والقوم كانوا مقرين بِقَدَر الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، بل كانوا غلاة في القَدَر**، حتى إنهم -في الحقيقة- كانوا جبرية، أليس المشركون هم القائلين: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ ﴾[الأنعام:١٤٨].

إذاً: كانوا يعتقدون أن الأشياء لا تكون إلا بمشيئة الله عز وجل وتقديره، إذاً كانوا مقرين بقدر الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، بل كانوا غلاة فيه، حتى إنهم صاروا جبرية، وسيأتي معنا الكلام عنهم -إن شاء الله- في هذه المسألة لاحقاً.

إذاً: هذا دليل على أنهم كانوا يقرون بربوبية الله عز وجل.

وإن شئت فأضف دليلاً سابعاً لما سبق فاتنا التنبيه عليه وهو: **أن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ احتج عليهم في القرآن بتوحيد الربوبية، والاحتجاج إنما يكون بما هم مقرون به.**

إذاً: الأدلة التي فيها الاحتجاج عليهم بتوحيد الربوبية في شأن الألوهية دليل على أنهم كانوا مقرين بالربوبية في الجملة.

قال: (**وهم مع هذا مشركون**)، ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾[يوسف:١٠٦]، كما فسر هذا ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا وعكرمة وغيرهما من السلف الصالح: أن إيمانهم إقرارهم بكونه سبحانه الخالق الرازق.. إلى آخره، وأما شركهم فإنه في شأن العبادة، كانوا يعبدون مع الله غيره.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد تبين أن ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك، ولكن غاية ما يقال: إن من الناس من جعل بعض الموجودات خلقاً لغير الله، كالقدرية وغيرهم، لكن هؤلاء يقرون بأن الله خالق العباد وخالق قدرتهم، وإن قالوا إنهم خالقوا أفعالهم.



قَالَ الشَّارِح -وَفَّقَهُ الله-:

يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (**وقد تبين أن ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك**)، والسؤال: ما مراد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: (أصل هذا الشرك)؟ ما هو هذا الشرك الذي ما نازع فيه أحد؟ اعتقاد شريك في الربوبية مساوٍ لله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، ليس مطلق الشرك في الربوبية، الشيخ لا يتكلم عن هذا، إنما يتكلم عن هذا الذي أتعب المتكلمون أنفسهم فيه وهو نفي وجود شريك مساوٍ لله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، يقول: أنتم أتعبتم أنفسكم في شيء ما قاله به أحد.

أنبه هنا إلى مسألة مهمة، في مسألة النفي حينما يُنفى يعني: يقول لم ينازع في هذا أحد، لم يقل بهذا أحد، النفي هاهنا سُلِّط على المقالات المشهورة لا بالنظر إلى مقالات أفراد العالم فرداً فرداً، وهذه لطيفة نبه عليها شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضع في ((درء التعارض)) أظنه في الجزء السابع معنى كلامه: أنه لا أحد يمكن أن يحيط بكلام بني آدم ومقالاتهم، من ذا الذي يمكنه أن يحيط بذلك؟ إنما البيان والتوضيح والإثبات والنفي يتعلق بالمقالات المشهورة، أما أن يكون في تضاعيف الأمم من يقول بخلاف هذا؛ هذا شيء لا يمكن نفيه، ولذلك حتى في مسألة الربوبية عند المشركين يقول: وإن كان لا يمنع أن يكون هناك شذوذ في تضاعيفهم. يعني: كانوا ينكرون خلق الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، لا يمنع، وما الذي يمنع من هذا؟ يعني: إذا كان في داخل المجتمع المسلم منافقون يقولون بغير مقالة المسلمين، بل بضدها، فما الذي يمنع أن يكون في أوساط المشركين من يقول بخلاف هذه المقالة وهي: أن

الله هو الخالق الرازق، كان فيهم من هو دهري، لكن هذا شذوذ، إن وُجِد فهو شيء شاذ، إنما البحث في قولنا: هذه مقالات الناس ولا يُنازع في هذا أحد، البحث في المقالات المشهورة لا غير، وليس أننا ننفي مقالات كل البشر فرداً فرداً، هذا شيء خارج عن الطاقة ولا شك.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (**وقد تبين أن ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك، وهو اعتقاد شريك في الربوبية مساوٍ لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولكن غاية ما يقال: إن من الناس من جعل بعض الموجودات خلقاً لغير الله**)، خلقاً يعني: مخلوقة لغير الله، يعني: يعتقد أن غير الله يخلق لكنَّ هذا الاعتقاد ليس اعتقاداً عاماً، يعني لا أحد يقول: إن غير الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يخلق كل شيء أو خلق كل شيء، إنما يوجد من الناس من يجعل بعض الأشياء مخلوقة لغير الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وسيأتي التمثيل على ذلك.

ويُضاف إلى هذا ما ذكرت لك أن من الناس من يعتقد أن غير الله له تدبير وإعانة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في بعض هذا الكون، هذا وُجِد. أو أن بعض الناس له تأثيرٌ خفي في إحداث أشياء، هذا يقع، لكن أن يكون هناك من يدبِّر كل شيء ويخلق كل شيء كما يُعتقد في الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فهذا شيء لا يُعرف في مقالات الناس.

قال: (**كالقدرية وغيرهم، لكن هؤلاء يقرون بأن الله خالق العباد وخالق قدرتهم وإن قالوا: إنهم خالقوا أفعالهم**)، يشير المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى مقالة المعتزلة ومن سار في ركابهم الذين يقولون بأن العبد خالق فِعْل نفسه. انتبه! بعض الناس إذا جاء إلى هذه المسألة يقول: إن المعتزلة يقرون بالعلم والكتابة وينفون المشيئة والخلق، هذا الكلام بهذا الإطلاق غلط، إنما كانوا ينفون المشيئة والخلق المتعلِّقَين بأفعال العباد لا مطلقاً، هم يقرون أن الله خلق السماوات والأرض وخلق ذوات العباد، هذا لا شك فيه عندهم، وخلق كل شيء وشاء كل شيء إلا أفعال العباد، حركاتهم وسكناتهم، هذا الذي يصدر منهم هذا عندهم مستثنى من أن يكون بمشيئة الله وخلقه. كيف حدث؟ يقول: من أنفسهم، بمشيئتهم وبخلقهم، وإن كان الذي تلحظه في كتبهم أنهم يتحاشون كلمة (الخلق)، يستعملون كلمة (الإحداث)،

محدَثة من أنفسهم، وإن كانوا يقرون بمعناها لكنهم يدفعون عن أنفسهم الشناعة؛ لأن كلمة (الخلق) كلمة عظيمة، يعني: كونهم يخلقون، فيتجنبون غالباً استعمال كلمة (الخلق) ولكن يستعملون كلمة (الإحداث)، وقد يستعملون كلمة (الخلق)، لكن في الحقيقة هم يقرون بذلك دون شك.

القوم يعتقدون أن العبد خالق فعل نفسه والله ما خلق فعل العبد، ولهم في هذا شبهة سيأتي الكلام عنها -إن شاء الله- في محلها.

إذاً: هؤلاء اعتقدوا أن غير الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ له فعل استقلالي، وهذا خلل وشرك في الربوبية ولا شك، وبالتالي صحت تسميتهم بمجوس هذه الأمة، إذا كان المجوس قد أثبتوا خالقَين فهؤلاء أثبتوا خالِقِين، كل واحد على قولهم خالق فعل نفسه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً!

والحق الذي لا شك فيه أنه لا خالق إلا الله، ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾[فاطر:٣]، ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الزمر:٦٢]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[الأنعام:١٠١]، وهذا عموم لا تخصيص فيه، كل شيء فالله عز وجل خالقه من الأعيان ومن الأفعال ومن الصفات، من كل شيء الله خالقه، ما ثَمَّ موجود إلا خالق ومخلوق، والله وحده الخالق، إذاً: كل ما عداه فهو مخلوق.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وكذلك أهل الفلسفة والطبع والنجوم الذين يجعلون بعض المخلوقات مبدعة لبعض الأمور، فهم مع الإقرار بالصانع يجعلون هذه الفاعلات مصنوعة مخلوقة، لا يقولون إنها غنية عن الخالق مشاركة في الخلق.



أشار هاهنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى ثلاث مقالات لقوم مشركين في الربوبية.

المقالة الأولى: مقالة أهل الفلسفة، ومراده: مقالة الفلاسفة الذين يُزعم أو يُقال عنهم إنهم إلهيين، وليس الكلام عن الطبائعيين الملاحدة، إنما الكلام عن الذين يُسمون إلهيين أو مؤلهة، الذين يثبتون من يُسمونه مُبْدعاً وهو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وإن كان حقيقة إثباتهم ليست إثباتاً لله العظيم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ذي الجلال والإكرام، الذي له الأسماء الحسنى والصفات العظمى، هم أثبتوا شيئاً خيالياً، يزعمون أنه المبدع الأول أو الصانع أو يقولون: إنه الله، لكن في الجملة أثبتوا شيئاً هو الأصل في وجود الأشياء، لكنهم مع ذلك اعتقدوا أن هذا الكون صدر بواسطة بعض الوسائط.

القوم ما عندهم إضافة فعل وخلق وإبداع إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، الله عندهم معطَّل من كل شيء، إنما فاضت عنه وسائط، هذه الوسائط عنها كان هذا الكون وهذا العالم وهذه المخلوقات التي تراها، إنما كانت بفعل وسائط، ولهم في هذا قول مختلف يؤفك عنه من أُفِك، مقالات عظيمة في غاية البعد والضلال، وما هي إلا ضرب من الخرص، ينسبون هذا الإيجاد إلى العقول أو إلى الأفلاك أو إلى الكواكب أو إلى غير ذلك، والكلام عن الفلاسفة لا شك أنه يحتاج إلى وقت أوسع ليس هذا مقامه.

لكن أنبه هنا إلى أنهم اعتقدوا شريكاً مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في إيجاد الأشياء، ومع ذلك كانوا يقرون بأن ذلك كان فائضاً عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وصادراً عن الله عز وجل، ما اعتقدوا مع الله شريكاً مساوياً له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بل حتى الذين اعتقدوا من فلاسفة اليونان

أن أصل العالم قديم كالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وأنه واجب كالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، هؤلاء اعتقدوا أنه الله -تعالى عن قولهم- علة غائية لهذا القديم معه، هو قديم مثل الله، ومستغن في وجوده عن الله، ومع ذلك هو محتاج إلى الله من جهة كونه علة غائية، هو محتاج إليه من جهة أنه يريد أن يتشبه به، في فلسفة ضالة باطلة، بخلاف الذين ينتسبون إلى الإسلام كابن سيناء وأمثاله، هؤلاء عندهم مقالة متناقضة، يعتقدون أن أصل العالم قديم وإن كان الله عز وجل علة فاعلية له، فهمنا الخلاف الآن بين مقالة أرسطو ومقالة ابن سيناء، مقالة أرسطو هي أنه علة غائية، إذاً لا يزالون يعتقدون بأن غير الله عز وجل وإن كان مثله في القِدَم، ولم يكن وجوده عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لكنهم مع ذلك يعتقدون أن الله أكمل، ولذلك هذا محتاج إليه، فهو علة غائية له، بخلاف أولئك الذين يقولون: إنه علة فاعلية مع كونه قديماً، وهذه مقالة متناقضة، لو كان علة فاعلية إذاً هذا الشيء الذي أسموه أصل العالم لابد أن يكون ممكناً، ولا يمكن أن يكون واجباً، كيف يكون واجباً ومع ذلك الله عز وجل علة فاعلية له؟

على كل حال، دعك من كل هذا، المهم أن هؤلاء جعلوا مع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ شريكاً مع إقرارهم بأن هذا الشريك ليس مثل الله، بل أنه مربوب لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

وقل مثل ذلك في المقالة الثانية وهي: الطبع، القائلون بالطبع، بعض الناس الذين تكلموا عن كلام شيخ الإسلام هاهنا ظنوا أن شيخ الإسلام يتكلم عن الطبائعيين الملاحدة، وشيخ الإسلام لا يريد هؤلاء، الطبائعيون الذين يزعمون أن الطبيعة خلقت نفسها وينكرون وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، هؤلاء ملاحدة ولا ينطبق عليهم كلام شيخ الإسلام، لأنه يقول: (**فهم مع الإقرار بالصانع يجعلون هذه الفاعلات مصنوعة مخلوقة**)، هؤلاء ملاحدة لا يقرون بالصانع، سيتكلم عنهم بعد قليل، الملاحدة، لكنه يتكلم عن قوم ضالين اعتقدوا أن الأشياء لها طبائع مؤثرة باستقلال لا أنَّها مسخرة من الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، هؤلاء يقولون: إنَّ الأشياء لها طبائع، هذه الطبائع تؤثر في هذا الكون أو في هذه الأشياء أو في الأفعال باستقلال لا على أنها مُسخرة من الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، مع إقرارهم بأن الله خالق

ذلك، لكن الاستقلال هاهنا في التأثير، وهذا شرك في الربوبية، ومع ذلك ما اعتقدوا شريكاً مساوياً لله عز وجل في الربوبية.

كذلك الأمر بالنسبة للقائلين بتأثير النجوم، القائلون بالتأثير من المنجمين يزعمون أن للنجوم وهذه الكواكب تأثيراً على مجريات الأرض وأحداثها، فهذا لا شك أنه شرك في الربوبية. مر بنا الكلام في شرح كتاب التوحيد في باب التنجيم أن عندنا في مقالة المنجمين ثلاثة أمور، اثنان منها كفر أكبر، والثالث لا يصل إلى ذلك، إنما هو شرك أصغر.

المقالة الأولى: القول بالتأثير، قلنا: هذا الذي يسمى بعلم التأثير، يعني: للكواكب والنجوم تأثير على هذا الكون، ونفع وضر، ولا شك أن هذا شرك أكبر.

والمقالة الثانية ترجع إلى المنجمين الذين يزعمون أنه بواسطة النجوم يُعلم الغيب، بواسطة النجوم والنظر في الأبراج والأفلاك، وهذا الذي عليه هذه التي يسمونها الأبراج وكثير من الأشياء التي يزعمونها بأشكال مختلفة متنوعة، كلها ترجع إلى هذا الأمر أنه يمكن الاطلاع على الغيب ومعرفة الغيب من خلال النظر في هذه الكواكب وصعودها وغروبها وما إلى ذلك، ولا شك أن هذا -أيضاً- شرك أكبر من جهة اعتقاد مشارك لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فيما اختص به وهو علم الغيب.

والأمر الثالث الذي هو شرك أصغر: اعتقاد أن هذه الكواكب وشروقها وغروبها والأنواء وما إلى ذلك أسباب لحدوث أشياء، كمطر ورياح وبرد وحر وما إلى ذلك، وإن كان ذلك واقعاً بتقدير الله عز وجل، هؤلاء واقعون في شرك أصغر؛ لأنهم جعلوا سبباً لم يجعله الله سبباً لا شرعاً ولا قدراً.

أما المقالة الرابعة فهي مقالة مباحة لا إشكال فيها، وهو ما يُسمى بعلم التسيير، يعني: معرفة سنة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ الكونية، وأنه إذا طلع النجم الفلاني فالعادة أن الشتاء يبدأ، أو أن المطر ينزل، أو ما شاكل ذلك، هذه مجرد علامات، ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾[النحل:١٦].

إذاً: قال المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هؤلاء جميعاً: (يجعلون بعض المخلوقات مبدعة لبعض الأمور، فهم مع الإقرار بالصانع يجعلون هذه الفاعلات مصنوعة مخلوقة، لا يقولون إنها غنية عن الخالق مشاركة له في الخلق)، وقس على هذا المقالات الأخرى.

النصارى -مثلاً- من أعظم الناس شركاً في الربوبية، فإنهم يُسْنِدُون بعض التأثير والخلق إلى روح القدس أو إلى عيسى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، لكنهم مع ذلك لا يجعلون ذلك مساوياً للأب، تعالى الله عن هذا الإلحاد في أسمائه وهذه الاعتقادات الشركية، لكنهم مشركون في الربوبية.

ومن أولئك -أيضاً- كثيرٌ من القبوريين الذين مقالتهم ربما هي أشنع من مقالة غيرهم، يعني: هؤلاء أتوا بمقالة صارت مقالات غيرهم أمامها غالباً خفيفة، ولا خفة فيها، لكن حنانيك بعض الشر أهون من بعض، وبعض الشر أشد من بعض، كما يعتقد هؤلاء في أوليائهم وساداتهم من أن لهم تصرفاً مطلقاً في الكون، وأنهم يدبرونه وكالة ونيابة عن الله، تعالى الله عن قولهم!

ألم تقرأ في كتبهم -وبئس ما كتبوا- حينما يقولون: إن الأقطاب الأربعة: الرفاعي والبدوي والجيلاني والدسوقي، وربما أضافوا إليهم من يقولون إنها رئيسة الديوان: زينب بنت علي بن أبي طالب رضي الله عنها وعن أبيها، يقولون: يجتمعون كل ليلة في الثلث الأخير من الليل في غار حراء، فيتداولون تدبير هذا الكون نيابة عن الله.

أسألكم: هل ترون مقالة وشرك أبي جهل وأبي لهب تنزل إلى هذا الحضيض؟ لا والله، حتى فاه بعضهم بأشياء والله إنه يشيب لها المَفْرِق، ويعجب الإنسان أمامها ويتحير: أيضحك أم يبكي، اقرأ في كتب طبقاتهم وما يزعمونه من كرامات وما إلى ذلك ترى العجب العجاب.

القوم غارقون بالكلية في بحار متلاطمة لا أقول في الشرك في الألوهية، بل في الشرك بالربوبية، بحيث تكون مقالات غيرهم أمامها سهلة في الحقيقة، على أنها كفر وشرك لكن والله أتوا بشيء عجيب، ومع ذلك يزعمون أنهم مؤمنون ومسلمون ومحبون لله ورسوله

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهم ما تركوا شيئاً من هذه المعاني العظيمة من معاني الربوبية إلا أضافوها لغير الله سبحانه، تعالى عن إفكهم وقولهم علواً كبيراً!



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فأما من أنكر الصانع فذلك جاحد معطل للصانع، كالقول الذي أظهره فرعون، والكلام الآن مع المشركين بالله المقرين بوجوده، فإذاً هذا التوحيد الذي قرروه لا ينازعون فيه هؤلاء المشركون، بل يقرون به مع أنهم مشركون كما ثبت بالكتاب والسنة والإجماع، وكما عُلِم بالاضطرار من دين الإسلام.



كأن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أحب أن يزيل إشكالاً قد يَرِد، فربما يَرِد على بعض الناس فيقول: هناك من هو أشنع من هؤلاء وهم الذين عطلوا وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالكلية، هؤلاء الدهرية قديماً والملاحدة حديثاً، هؤلاء معطلون لوجود الله عز وجل بالكلية، ومن أشهر أولئك على مر التاريخ -وهم شذاذ معدودون- فرعون الذي قال: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[الشعراء:٢٣]، أنكر وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، مع ملاحظة أن هذا الإنكار إنكار ظاهري، ولذلك لما أخبر الله عز وجل عن الآيات التسع التي جاء بها موسى عليه السلام إلى فرعون وقومه عقّب على ذلك سبحانه بقوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[النمل:١٤].

إذاً: كان القوم يعلمون أن هذه الحجج لا في وجود الله، بل في توحيد الله، في ربوبيته وألوهيته حق، لكنهم جحدوا بها ظلماً وعلواً، فكان فرعون من أعظم الكافرين.

المقصود: أن المقالة التي أظهرها.. وهذا من دقة الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ حينما قال: (كالقول الذي أظهره فرعون) وإن كان باطنه بخلافه، يقول: هذا بحث في موضوع آخر.

عندنا -يا إخوتاه- موضوعان: البحث في وجود الله شيء، والبحث في توحيد الربوبية شيء آخر، قد يتساهل بعض أهل العلم فيتكلم عن الأمرين معاً، لكن الدقة تقتضي أن يقال: البحث في وجود الله عز وجل شيء، والخلاف هاهنا مع الملاحدة، والبحث في توحيد الربوبية شيء آخر، توحيد الله عز وجل بأفعاله هذا خالف فيه المشركون في الربوبية،

هؤلاء لا خلاف عندهم ولا إشكال عندهم في إثبات وجود الله عز وجل، إنما هل غير الله يشاركه في شيء من ربوبيته؟ هذا هو محل البحث هاهنا، وهذا الذي يتكلم عنه شيخ الإسلام، أما البحث في مسألة الملاحدة فهذا موضوع آخر.

قال: (**فإن هذا التوحيد الذي قرروه**) والضمير يعود على من: المتكلمين، يتكلم عن المتكلمين حينما يجعلون الغاية إثبات توحيد الربوبية، إثبات توحيد الربوبية، يقول لهم: جزاكم الله خيراً! ولكن هذا القدر ما كان يخالفكم فيه مشركو قريش، إنما اجمعوا همتكم واحرصوا على بيان التوحيد العظيم الذي عظم فيه الخلاف بين أهل الحق والباطل وهو توحيد الألوهية.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (**بل يقرون به مع أنهم مشركون**) نعم هم مشركون كافرون، لأنهم عبدوا مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ غيره.

قال: (**كما ثبت في الكتاب والسنة والإجماع وكما عُلِم بالاضطرار من دين الإسلام**).



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

> وكذلك النوع الثاني وهو قولهم: لا شبيه له في صفاته، فإنه ليس في الأمم من أثبت قديماً وماثلاً له في ذاته، سواء قال: إنه مشاركه، أو قال: إنه لا فعل له، بل من شبه به شيئاً من مخلوقاته فإنما يشبهه به في بعض الأمور.



الآن يناقشهم شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في القسم الثاني، ما سبق كان مناقشة لهم في القسم الأول، ما هو؟ واحد في أفعاله فلا شريك له، يقول: هذا حق ولكن يتعلق به أمور مخالفة، ثم إن هذا الاستغراق الذي كان منهم كان على حساب الشيء العظيم وهو توحيد الألوهية.

الآن انتقل معهم في النقاش إلى القسم الثاني وهو قولهم: إن الله واحد في صفاته فلا شبيه له.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وكذلك النوع الثاني عندهم فيه إشكال (فإنه ليس في الأمم من أثبت قديماً مماثلاً له في ذاته، سواء قال إنه مشاركه، أو قال: إنه لا فعل له، بل من شبه به شيئاً من مخلوقاته فإنما يشبهه به في بعض الأمور).

لا يوجد من جعل غير الله عز وجل مثل الله في كل شيء، في الذات والصفات والأفعال، هذا غير موجود، ولكن الخلل عند القوم جاء من جهة أنهم أتوا بكلمة مجملة ثم وظفوها في باطل، كلمة (الله عز وجل واحد في صفاته فلا شبيه له) لو قالها أحد من أهل السنة لقلنا: كلامه حق لا مرية فيه، لأن مراده ظاهر، لكن الإشكال أن القوم نفذوا من هذه الجملة إلى تعطيل صفات الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، ولذا تنبه هنا إلى قاعدة مهمة في الحكم على المقالات والأشخاص وهي: الكلام يُحكم عليه باعتبارين: باعتبار الكلام نفسه، وباعتبار المتكلم به. قد ينظر أهل العلم إلى الكلام من حيث هو فيقولون: صواب أو خطأ، وقد يُلاحظون مع ذلك المتكلم به، فهم يعلمون منهجه وخلفيته ومراميه، وبالتالي فإنهم يدركون

أنه يريد بكذا لا هذا الشيء الذي قد يتوهمه الجاهل، إنما يريدون شيئاً وراء ذلك، وإن كنتم تذكرون تكلمنا عن شيء من هذا في موقف الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيما بينه في مناظرته التي هي الرد على الجهمية والزنادقة.

إذاً: نفي المشابهة إن أُريد به نفي المشابهة فيما هو من خصائص الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فهذا النفي حق، وإن أُريد بنفي المشابهة نفي القَدْر المشترك فهذا باطل، هذا النفي باطل، وهذه المسألة تكلمنا عنها بالتفصيل كثيراً.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد عُلِم بالعقل امتناع أن يكون له مِثْل في المخلوقات يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع، فإن ذلك يستلزم الجمع بين النقيضين كما تقدم.



لا يمكن أن يكون غير الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مماثلاً لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في كل شيء، بحيث إنه يجوز أو يجب أو يمتنع عليه ما يجب أو يجوز أو يمتنع على الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، لماذا؟ النقاش الآن مع من يقر بأن الله موجود وخالق، وأن كل ما سواه فهو مخلوق.

إذاً: هذا إن زعم أن هناك مماثل لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من كل وجه فلا شك أنه قد أتى بمقالة تُضحك العقلاء على عقله، لأنه يكون قد جمع بين النقيضين، والنقيضان لا يجتمعان، لم؟ لأن هذا الشيء الذي يزعم أنه مخلوق ومماثل لله عز وجل لما كان مخلوقاً كان ممكناً، وإذا زعم أنَّه مماثل لله سيكون واجباً، فسيجتمع فيه أن يكون واجباً ممكناً معاً، وهذا باطل في بدائه العقول، إذا كان يقول: إن الله خلق هذا الشيء فسيعتقد أن هذا الشيء محدَث، وإذا قال: إنه مماثل لله عز وجل فسيعتقد أنَّ هذا الشيء قديم، فسيكون في الوقت نفسه محدثاً قديماً، وهذا لا يمكن أن يكون، هذا جمع بين النقيضين.

إذا كان يعتقد أن هذا الشيء خلقه الله عز وجل إذاً سيعتقد أن هذا الشيء مفتقر بالذات، وإذا اعتقده مماثلاً لله فسيعتقد أنه غني بالذات، فسيكون في الوقت الواحد غنياً بالذات مفتقراً بالذات، وهذا جمع بين النقيضين.

إذاً: إثبات مماثل لله عز وجل من كل وجه هذا شيء باطل في بدائه العقول، لأنه جمع بين النقيضين.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وعُلِم -أيضاً- بالعقل أن كل موجودين قائمين بأنفسهما فلابد بينهما من قدْر مشترك، كاتفاقهما في مسمى الوجود، والقيام بالنفس والذات، ونحو ذلك، وأن نفي ذلك يقتضي التعطيل المحض، وأنه لابد من إثبات خصائص الربوبية، وقد تقدم الكلام على ذلك.



ولا حاجة لإعادته، أظن أن مسألة القَدْر المشترك والقَدْر المختص لعلها أكثر كلمة تكلمنا عنها في هذا الدرس.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ثم إن الجهمية من المعتزلة وغيرهم أدرجوا نفي الصفات في مسمى التوحيد، فصار من قال: إن لله علماً أو قدرة، أو إنه يُرى في الآخرة، أو إن القرآن كلام الله منزَّل غير مخلوق؛ يقولون: إنه مشبه ليس بموحد.



كما مضى الكلام في ذلك.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وزاد عليهم غلاة الجهمية والفلاسفة والقرامطة فنفوا أسماءه الحسنى، وقالوا: من قال إن الله عليم قدير عزيز حكيم؛ فهو مشبه ليس بموحد.



إذاً: كان نفيهم للأسماء والصفات -فيما يزعمون- فراراً من التشبيه.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وزاد غلاة الغلاة وقالوا: لا يوصف بالنفي ولا الإثبات، لأن في كل منهما تشبيهاً له.



إذا نفيت شبهت بالمعدوم، وإذا أثبت شبهت بالموجود، فماذا نصنع؟ هذا هو، لا يوصف بنفي ولا إثبات، نسأل الله العافية من هذه الأهواء.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وهؤلاء كلهم وقعوا من جنس التشبيه فيما هو شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعـات والمعدومات والجمادات فراراً من تشبيههم -في زعمهم- له بالأحياء.



نعم، فروا من شيء فوقعوا فيما هو أشد منه.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومعلوم أن هذه الصفات الثابتة لله لا تثبت له على حد ما يثبت لمخلوق أصلاً، هو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله.



وهذا شيء مضى الكلام عنه تفصيلاً.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فلا فرق بين إثبات الذات وإثبات الصفات، فإذا لم يكن في إثبات الذات إثبات مماثلة للذوات لم يكن في إثبات الصفات إثبات مماثلة له في ذلك.



وهذا مضى الكلام فيه في قاعدة: القول في الصفات كالقول في الذات.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فصار هؤلاء الجهمية المعطلة يجعلون هذا توحيداً، ويجعلون مقابل ذلك التشبيه، ويسمون نفوسهم: الموحدين.



وليس العبرة بالتسمية.

فكُلٌّ يدعي وصلاً بليلى ... وليلى لا تقر لهم بذاك

الدعاوى سهلة، لكن العبرة بالحقيقة، الحقائق هي التي ينبغي أن يُعوَّل عليها، أما مجرد ادعاءات وانتسابات وتسميات فهذه لا تسمن ولا تغني من جوع، فمع الأسف الشديد أتى هؤلاء إلى هذه الكلمة الشريفة -وهي كلمة التوحيد- فنسبوا أنفسهم إليها وقالوا: إنهم الموحدون، والواقع أنهم من أبعد الناس عن التوحيد، والواقع أنهم قائلون بضد هذا التوحيد.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وكذلك النوع الثالث وهو قولهم: هو واحد لا قسيم له في ذاته ولا جزء له ولا بعض له لفظ مجمل، فإن الله سبحانه وتعالى أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحداً، فيمتنع أن يتفرق أو يتجزأ، أو يكون قد رُكِّب من أجزاء، لكنهم يدرجون في هذا اللفظ نفي علوه على عرشه ومباينته لخلقه، وامتيازه عنهم، ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله ويجعلون ذلك من التوحيد.



ناقش المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما ذكره المتكلمون في معنى التوحيد، فتكلم -أولاً- عن قولهم: إن الله سبحانه وتعالى واحد في أفعاله فلا شريك له، وتبين لنا ما يتعلق بهذا القسم من بحث.

ثم عطف عليه الكلام عن القسم الثاني من أقسام التوحيد عندهم وهي قولهم: (**إنه الواحد في صفاته فلا شبيه له**)، وتبين لنا ما يدخل تحت هذا القسم مما يخالف التوحيد، وهذا أوان كلامه عن القسم الثالث وهو كونه سبحانه واحداً في ذاته فلا قسيم له.

وأنتَ خبيرٌ بطريقة المتكلمين وهي: أنهم يبتدعون معانٍ من عند أنفسهم، ثم يضيفونها إلى ألفاظٍ صحيحةٍ مأثورة، فالتوحيد -كما قد علمت- لفظٌ صحيح مأثور، ومعناه من أوضح ما يكون في الكتاب والسنة وعند السلف الصالح، لكنَّهم أتوا إلى هذه الكلمة العظيمة فكسوها من المعاني ما جعلها كلمة مجملة تشتمل على حقٍ وباطل، أو قد يُراد بها حقٌ وباطل.

فكن على ذُكْر من هذا النهج الذي ينتهجه المبتدعة، وهذا ليس شيئاً خاصاً بكلمة التوحيد، كما أنه ليس خاصاً بالمتكلمين، بل عامة أهل البدع يسلكون هذا المسلك في جميع أبواب الاعتقاد.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (**وكذلك النوع الثالث وهو قولهم: هو واحد لا قسيم له في ذاته، أو لا جزء له، أو لا بعض له، لفظ مجمل**). قلتُ لك: إن القوم من كلمة الوحدانية والأحدية والواحد والأحد ينفذون إلى أغراض، يتسللون من معاني هذه الكلمات الجليلة إلى تقرير معتقداتهم الباطلة أو ردِّ الحق الذي لم يوافق أهواءهم، ومن ذلك: الوحدانية في الذات، فإنَّ هذا اللفظ يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إنه لفظٌ مجمل).

والقاعدة في التعامل مع اللفظ المجمل -هي ما قد علمت- من الاستفصال في مقام المناظرة، الأصل هو الاستفصال، ثم يُسلَّط القبول أو الرد على المعنى الذي يُذكر، مع عدم التعرض لهذا اللفظ بهذا السياق والاستعمال الذي استعملوه.

أما إن كان اللفظ لفظاً مأثوراً فلا يتحاشى أهل السنة والجماعة من استعماله الاستعمال الحق وإن استعمله غيرهم استعمالاً باطلاً.

فهذه الكلمة كلمة مجملة، فيقال لهم: ماذا تريدون بكونه واحداً لا يتجزأ ولا يتبعض ولا ينقسم؟ هذه الكلمة فيها احتمالان: احتمال حق، واحتمال باطل.

الاحتمال الحق: أن يكون المراد أن تكون ذات الله -تعالى عن ذلك- تقبل أن ينقسم بعضها عن بعض كما يكون الشيء الواحد فينقسم، كخبزة مثلاً، أو ثياب، أو لحم، أو ما شاكل ذلك، ومن ذلك: مقالة النصارى على بعض توجيهاتهم لها من أن الله سبحانه وتعالى ينقسم إلى ثلاثة أقانيم، -تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً!-

فلا شك أن هذا المعنى باطل، وأنه يتنافى ووحدانية الله جل وعلا، وإن كان هذا المعنى ما قال به أحد من المنتسبين لهذه الأمة البتة، المقصود بذلك: المقالات المعروفة للطوائف التي تنتسب لهذه الأمة لا يُعرف أن أحداً منها قد قال بهذا القول، وهو أن الله سبحانه وتعالى ينقسم أو يقبل الانقسام، -تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا!- أعني: بهذا المعنى.

وإن أريد بذلك أنه ينفصل عنه شيء كما ينفصل عن الحيوانات من زوائد أو فضلات فلا شك أن هذا -أيضاً- معنىً باطل يُنزه الله جل وعلا عنه، فالله هو الصمد، والصمد -

كما قد فسره كثيرٌ من السلف- هو الذي لا جوف له، فلا يدخل فيه شيء ولا يخرج منه شيء، لم يلد ولم يولد.

إذاً: هذان معنيان باطلان.

ولا شك أن وحدانية الله سبحانه وتعالى في ذاته تقتضي نفي هذا وإن كان -أيضاً- هذا المعنى الثاني ما قال به أحد من المنتسبين إلى هذه الأمة، لكنَّ القوم يريدون شيئاً آخر، فهم يزعمون أن الله تعالى منزَّه عن التجزي والانقسام والتبعض، بمعنى: أنه لا يتصف بصفاتٍ يتميز بعضها عن بعض، فهذا المعنى أدخلوه في التجزي، والتبعض، والانقسام الذي يُنزِّه الله تعالى عنه.

ولذلك إذا نظرت في كتب العقائد عند هؤلاء المتكلمين وجدت أنَّهم يبدؤون عند الكلام عن صفات الله سبحانه وتعالى أو الكلام عن التوحيد بتقرير أنَّ الله واحدٌ لا يتجزأ ولا يتبعض ولا ينقسم، ثم يشرحون هذا بهذا المعنى الذي ذكرت لك، ولذا انظر -مثلاً- ما قرره ((شارح الجوهرة)): البيجوري، حينما تكلم عن أن التوحيد يرجع إلى ثلاثة أمور: وحدانية الله في الذات، ووحدانية الله في الصفات، ووحدانية الله في الأفعال، قال: (إن هذه الوحدانية تنفي عنه الكموم المتصلة والمنفصلة). وهذه الكموم ترجع إلى خمسة كموم:

أولاً: الكم المتصل في الذات، ويعنون بذلك ما ذكرت لك من أنه لا يتصف بصفات تقتضي التركيب، وهذا الذي سيكون محل بحثنا -إن شاء الله- في هذه المسألة.

والأمر الثاني يقولون: إن وحدانية الله عز وجل تنفي الكمّ المنفصل في الذات، بمعنى: أن لا يكون هناك ذات كذات الله عز وجل، كأن يكون هناك في الوجود ربَّين أو إلهيين أو ثلاثة، فإن هذا منفي بوحدانية الله عز وجل، هذا هو الكمّ المنفصل في الذات.

الأمر الثالث: الكمّ المتصل في الصفات، ويعنون بذلك: أن الصفة الواحدة التي هي من جنس واحد لا تتعدد، قالوا: كقدرتين ونحو ذلك.

الأمر الرابع: الكم المنفصل في الصفات، ويعنون بذلك: أن لا يكون هناك من يتصف بصفة تشبه صفة الله سبحانه وتعالى.

الأمر الخامس والأخير: الكم المنفصل في الأفعال، ويريدون بذلك: أن التوحيد ينفي أن يكون غيرُ الله عز وجل يفعل أيّ فعل على سبيل الإيجاد. هذا الذي ذكروه، وهذا كلام – أيضاً– يشتمل على حق وباطل.

المقصود هو البحث في الأمر الأول، هذه المسألة مسألة مهمة، وينبغي على طالب العلم أن يفهمها.

القوم يقولون: إن الاتصاف بالصفات يقتضي التركيب، والتركيب يستلزم الافتقار، والافتقار لا يكون إلا في ممكن، أما الواجب فإنه يُنزَّه عنه؛ لأنَّ هذا التركيب يقتضي افتقار الذات إلى الجزء الذي تركَّب منها الذات، الاتصاف بالصفات يقتضي أن الذات رُكِّب فيها صفات، وهذا التركيب يقتضي الافتقار، افتقار الذات إلى الأجزاء التي تركبت فيها، وهذا الافتقار يستلزم الإمكان، الواجب لا يكون مفتقراً، إنما الافتقار هذه علامة وسِمة الممكن، فالله عز وجل يُنزَّه عن ذلك.

انظر كيف توصلوا إلى نفي صفات الله سبحانه وتعالى بهذه الشبهة، وهي التي يسمونها شبهة التركيب، أو دليل التركيب، وهذا دليل أصله فلسفي، ثم تلقفه المعتزلة عنهم، ثم تلقفه بقية المتكلمين، وهم متفاوتون في أخذهم بهذا الدليل وما يدخل في كلمة التركيب من الصفات وما لا يدخل، في بحثٍ طويل.

إذاً: شبهة القوم تتلخص في مقدمتين ونتيجة.

المقدمة الأولى: الاتصاف بالصفات يقتضي التركيب.

المقدمة الثانية: التركيب يقتضي الافتقار.

النتيجة: الاتصاف بالصفات يقتضي الافتقار.

احذف الحد الأوسط المتكرر تخرج لك النتيجة: الاتصاف بالصفات يقتضي الافتقار، والافتقار لا يكون إلا ممكناً ولا يكون واجباً، والله عز وجل واجب الوجود، فتسللوا من هذا التقرير إلى نفي صفات الله سبحانه وتعالى.

ولا شك أن القوم قد أخطأوا في المقدمتين كليهما، وإذا كانت المقدمتان باطلتين فالنتيجة باطلة تلقائياً. وتوضيح ذلك بأن يقال:

أولاً: قولكم: إن الاتصاف بالصفات يقتضي التركيب، ماذا تعنون بالتركيب؟

إن كنتم تعنون بالتركيب أن أجزاءً كانت مفرقة ثم رُكِّبت في ذات، فلا شك أن هذا التركيب بهذا المعنى منفي، غير أن صفات الله سبحانه وتعالى ليست من هذا القبيل، ولم يقل بهذا أحد من المسلمين قط لا من أهل السنة ولا من غيرهم ممن أثبت شيئاً لله عز وجل من الصفات، هذا المعنى الذي ذكروا معنى غير صحيح، والمسألة ليست بهذا تركيبًا، المسألة اتصاف وتلازم بين صفةٍ وموصوف، وليس تركيب أجزاء في ذات، الله عز وجل لم يزل بذاته وصفاته.

أساس الإشكال عند القوم: توهمهم ذاتاً مجردةً عن الصفات ثم قامت الصفات بها، هذا أساس الإشكال عندهم، وهذه المسألة اعتبرها في كثير من أقوال المتكلمين، تجد أنها نشأت عن هذا الأساس الباطل، يتوهمون ذاتاً مجردةً عن أيّ صفة، ثم بعد ذلك قامت الصفات بها، ذات شيء، وصفات شيء آخر، ثم اجتمعت الصفات في الذات، ولا شك أن هذا باطل، فلم يزل الله سبحانه وتعالى بذاته وصفاته.

بل يقال: إنَّه لا توجد ذاتٌ أصلاً حتى في المخلوقين تكون مجردة عن كل صفة، ثم بعد ذلك تُضاف إليها الصفات، لا يمكن تجريد الذوات عن الصفات، بل كل ذات فلابد أن تكون متصفة بصفات قَلَّت أو كثرت.

إذاً: هذا هو أساس الإشكال، متى ما زال هذا التصور اتضح أن مقالة القوم مقالةٌ باطلة.

ثم إنه يقال لهم ثانياً -لا نزال في مناقشة المقدمة الأولى-: إنكم -يا معشر المستدلين بهذا الدليل- لابد أن تكونوا مثبتين لله عز وجل صفة فأكثر، لابد، وهذا أمر قد مرّ بنا سابقاً وهو أن المتكلمين النفاة المعطلة لابد أن يثبتوا لله عز وجل صفة من الصفات، فنقول لهم:

إننا نلزمكم فيما تثبتون بنظير ما قلتم في هذا الدليل، أتثبتون لله عز وجل حياة؟ إذاً: يلزمكم التركيب، والتركيب يقتضي الافتقار.

إن أثبتم لله قدرة، إن أثبتم لله علماً، إن أثبتم لله سمعاً أو بصراً إلى آخره، فإنه يلزمكم في هذا نظير ما فررتم من إثباته بهذه الحجة، حينما ينفون بهذه الحجة استواء الله على عرشه، أو اتصافه باليدين أو العينين، أو أن له وجهاً.. إلى غير ذلك، نقول: ويلزمكم في الصفات التي تثبتونها ما تفرون منه بهذه الحجة، فعُدْنا إلى ذاك الأصل العظيم الأصيل وهو: **القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر**. هذا يدلك على أهمية هذه القاعدة العظيمة.

ننتقل بعد ذلك إلى مناقشة المقدمة الثانية، وعلى كل حال، مناقشتهم التفصيلية تحتاج إلى أكثر من درس، مناقشة المقدمة الواحدة تحتاج إلى أكثر من درس، لكنَّ المقام لا يستحق التطويل في هذا الموضع، لأن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أصلاً لم يطل فيها، إنما ذكرها عرضاً، لكني رأيت أن لا أخلي المقام من إفادة لطالب علم.

المقدمة الثانية: التركيب يقتضي الافتقار.

والجواب عن هذا أن يقال لهم: ماذا تعنون بالافتقار؟ أتعنون أنَّ قيام الصفة بموصوفها افتقار من الذات إلى صفتها؟ فنقول: إنَّ هذا استعمال مبتدعٌ في اللغة وفي الشرع وفي العرف، إنما هو اصطلاح اصطلحتم عليه أنتم، ثم جعلتموه عياراً وحكماً وميزاناً لما جاء في النصوص، ولا شك أنَّ هذا أمرٌ باطل، فإنَّ قيام الصفات بالذات ليس من الافتقار في شيء، ولا يُقال لمن يتصف بصفات: إنه مفتقر. أتجد الناس يقولون: فلان مسكين يستعمل يده؟ مسكين فقير مفتقر، ينظر بعينه، هل هذا صحيح؟ هذا ليس بصحيح، وليس عليه أيّ دليل لا من جهة الشرع ولا من جهة اللغة ولا من جهة العرف ولا من جهة العقل، إنما هذا شيءٌ اصطلحتم أنتم عليه، فهو اصطلاح يخصكم لا شأن لنا به.

ثم نقول لهم ثانياً: ماذا تقولون: واجبُ الوجود -وهو الله سبحانه- أهو مفتقرٌ إلى ذاته أم ليس مفتقراً إلى ذاته؟ إن قلتم: هو مفتقرٌ إلى ذاته ومع ذلك فهو واجب الوجود، ولم يقدح هذا في وجوب ذاته فنقول: فقولوا -أيضاً- في الصفات مثل ذلك، فليكن مفتقراً إلى

صفاته ومع ذلك فهذا لا يقدح في كونه واجب الوجود، الذي تقولونه في الصفات نلزمُكم بنظيره في الذات.

وإذا قلتم: إنه لا يفتقر إلى ذاته فنقول: وهو أن لا يفتقر إلى صفته من باب أولى، فالذي تقولونه في الصفات نحن نلزمكم بنحوه في الذات، فعدنا إلى قاعدة: **القول في الصفات كالقول في الذات**. أيّ شيء يلزموننا به في الصفات فإننا نعكسه عليهم لكن في الذات، فإما أن تنقضوا أصلكم وتقولون: إن ثبوت الذات يقتضي الإمكان فتنفون ذات الله عز وجل، فحينها تكونون ملاحدة، والنقاش معكم سيكون في باب آخر في كونكم ملاحدة، أما إذا أثبتم ذاته وقلتم إنه مفتقر إلى ذاته وما قدح هذا في كونه واجب الوجود فنقول: وكذلك الشأنُ في صفاته.

وإن قلتم: إنه لا يفتقر إلى ذاته قلنا: وكذلك لا يفتقر إلى صفاته، فالبابُ بابٌ واحد، وما يلزم هذا سيلزم هذا، فاتضح بهذا بطلان ما قالوه.

وينبغي أن تلحظ هنا -يا رعاك الله- أنَّ أساس الإشكال عندهم هو أن القوم مشبهة، شبهوا الله سبحانه وتعالى بخلقه، جعلوه -عز وتعالى- من جنس المخلوقات التي تتركب من أشياء كانت مفرقة، كما تقول: هذا دواءٌ مركب، يقولون: الأدوية المركبة، يعني: أشياء متفرقة تُجمع وتُضم إلى بعضها، فتكون شيئاً مُتركباً، هؤلاء جعلوا شأن الله عز وجل من هذا القبيل، -تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً!- فهم ما قدروا الله حق قدره، حتى إنَّهم ما شبهوه بالحيوانات التي هي موجودة بصفاتها وما كانت أجزاؤها مُفرَّقة فرُكِّبت، يعني: ما وُلِد الإنسان ذاتاً لا يد لها ثم رُكِّبت اليد، وما كان هناك رأس ثم رُكِّبت الرأس، هذا غير موجود في الحيوانات، القوم وقعوا في أسوأ من ذلك وهو تشبيه الله عز وجل بجمادات مُفرقة ثم تُركَّب كما يُركَّب جدار، كما يُركَّب دواء، إلى آخر ما هنالك. فالقوم يزعمون أنَّهم يفرون من التشبيه ويحاربون التشبيه، ويتهمون مخالفيهم بالتشبيه وهم واقعون في أسوأ تشبيه، القوم واقعون -في الحقيقة وعند الإنصاف والتحقيق- في أسوأ تشبيه، والله المستعان!

إذاً: اتضح لنا أنَّ هذه الشبهة شبهةُ عليلة، وأنها في الحقيقة لا قيمة لها، إنما هي أهواء تتجارى بهم، نعوذ بالله من الأهواء!

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (أو لا جزء له أو لا بعض له لفظ مجمل، فإن الله سبحانه وتعالى أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، فيمتنع أن يتفرق أو يتجزأ أو يكون قد رُكِّب من أجزاء)، وهم لا يريدون هذا المعنى كما ذكرت لك، إنما يريدون ما ذكرته لك آنفاً.

قال: (**لكنهم يدرجون في هذا اللفظ نفي علوه على عرشه، ومباينته لخلقه، وامتيازه عنهم**)، يعني: كونه مبايناً لخلقه ليس حالاً فيهم، وليس في ذاته شيء من مخلوقاته، وليس في مخلوقاته شيءٌ من ذاته، تعالى الله عن ذلك!

قال: (**ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله، ويجعلون ذلك من التوحيد**)، هم بهذا الدليل الذي ذكروه -وهو دليل التركيب أو الوحدانية في الذات، أو نفي الانقسام والتجزي والتبعض إلى آخره- أحياناً ينفون به مباشرة، وهذا ما يرجع إلى الصفات الذاتية لله عز وجل، يقولون: إنَّ إثبات الوجه والعينين واليدين والقدم والساق وما إلى ذلك يقولون: هذا تركيب، وهذا التركيب منفي، هذا وجه ونظم في الاستدلال.

هناك وجه آخر في الاستدلال ما ذكره الشيخ هنا وهو أنهم يقولون: إن المتصف بالصفات جسم، ثم يلتزمون ما يدَّعون أنه لازم للجسم، يلتزمون ما يزعمون أنه لازم للجسم، يقولون: لو كان جسماً لأُشير إليه، والله ليس بجسم، إذاً: الله عز وجل لا يُشار إليه. الجسم يقولون: يكون مُتحيزاً، والله عز وجل ليس بجسم، إذاً: ينفون بنفي التحيز استواءه على عرشه أو علوه على مخلوقاته.

يقولون: إنَّ الكلام سمة الأجسام، الأجسام هي التي تتكلم، الكلام الذي يكون بحرفٍ وصوت هذا يقولون: من سمات الأجسام، والله ليس بجسم، إذاً: الله لا يتكلم إلى آخر ما هنالك، يقولون: هذا كله من سمات الأجسام التي تتركب، والله عز وجل ينتفي عنه ذلك، فهذه اللوازم تُنْفى عن الله سبحانه وتعالى من نحو العلو والاستواء.. إلى آخر ما هنالك، والله المستعان!

احمدوا الله على أن عافاكم من الأهواء، وسلوه الثبات على نهج السلف، على العقيدة الصافية الموافقة للفطرة، حينما يقرأ الإنسان كتاب الله عز وجل أو سنة رسوله صَلَّىٰ‌اللَّهُ‌عَلَيْهِ‌وَسَلَّمَ وقلبه سليم من هذا الغبش والدغل، وهذه الأهواء التي تعصف بالقلوب، قلبه مطمئن بأن الله ليس كمثله شيء، فإذا سمع في كتاب الله أنه سميع بصير اعتقد أن الله حقاً سميع بصير، وأن سمعه ليس كسمع المخلوقين، وبصره ليس كبصر المخلوقين، إذا سمع ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه:٥] آمن وسلَّم وأذعن وأيقن وصدَّق، واعتقد أن الله استوى استواءً يليق به لا كاستواء المخلوقين، وهلم جرا. هذا هو الموافق للفطرة، هذا هو الاعتقاد الصافي، هذا الذي درج عليه سلفنا الصالح رحمهم الله، هذا ما كان يعتقده أبو بكر وعمر وإخوانهما من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، وهكذا الذي درج عليه الأئمة من بعدهم من التابعين، من أتباع التابعين، من الأئمة الأربعة، من أئمة الهدى الذين لهم قدمُ صدقٍ في هذه الأمة.

فاحمدوا الله على هذه النعمة العظيمة، هذا الأمر الذي تراه سهلاً ومتوافقاً والفطرة، هذا من نعمة الله عليك، فإنه عسير على كثير من الناس الذين تلوثت وتلطخت فطرتهم بعلم الكلام، مساكين يتخبطون، يتألمون، وتتنازع في دواخلهم نوازع بين فطرة لا يزال لها بقية في نفوسهم وبين شبهات وعواصف بسبب علم الكلام، بسبب هذه الشبه، فيعيشون في صراع مرير وضيق وحيرة، حتى إنهم مع علو كعب بعضهم في فنونٍ من العلم وذكاءٍ ونباهة، لكنهم يقرون بالحقيقة المُرّة في آخر حياتهم بأنهم في حيرة واضطراب، يندمون على الشيء الذي كانوا عليه وعاشوا عليه، وربما وفقهم الله عز وجل للتوبة في آخر المطاف، أو يسلِّمون بأنهم وصلوا إلى العجز عن الإدراك، فإن هذا العلم -علم الكلام- إنما أوصلهم إلى سراب، كانوا يظنونه ماءً يروي عطشهم وغليلهم، فكانت النتيجة أنه سراب.

انتهوا إلى الغاية ووصلوا إلى قمة البحث، والنتيجة: ما وجدوا شيئاً، وعجائز وعوام، وأناس ما حملوا شهادات ولا درسوا هذه العلوم، ولا رفعوا عقيرتهم بأنهم أهل البحث والنظر، لكن قلوبهم مطمئنة، والله إن منهم من يقرأ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

اسْتَوَى﴾[طه:٥] فيبكي، يقرأ: ﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ﴾[الفتح:٦] فيبكي. يقرأ: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾[المائدة:٥٤] فيبكي خشية لله ورجاءً فيه وشوقاً للقائه. هذه قلوب سليمة، ولا ينفعك -يا عبد الله- عند الله إلا القلب السليم، ﴿يَوْمَ لا يَنْفَعُ مَالٌ وَلا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[الشعراء:٨٨-٨٩]، السلامة من هذه الأهواء نعمة وأيّ نعمة. نسأل الله السلامة منها.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد تبين أن ما يسمونه توحيداً فيه ما هو حق وفيه ما هو باطل، ولو كان جمعيه حقًا؛ فإن المشركين إذا أقروا بذلك كله لم يخرجوا فيه من الشرك الذي وصفهم الله بـه في القـرآن وقاتلهم عليه الرسول صلى الله عليه وسلم، بل لابد أن يعترفوا بأنه لا اله إلا الله.



قَالَ الشَّارِح -وَفَّقَهُ الله-:

يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (**وقد تبين أن ما يسمونه توحيداً فيه ما هو حق وفيه ما هو باطل**)، هذه كلمة نستفيد منها درساً وهو: إنصاف أهل السنة والجماعة، أهل السنة أهل عدل وإنصاف، فيقرون بالحق ولو كان الذي قال به مبطلاً، ويردون الباطل ولو كان الذي قال به قريباً حبيباً، هؤلاء -أعني أهل السنة- مؤتمرون بأمر الله عز وجل، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾[النساء:١٣٥]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾[المائدة:٨]، فالشهادة بالقسط والتجرد والإنصاف والعدل يقتضي قبول الحق ممن جاء به، حتى لو كان ضالاً، حتى لو كان مبتدعاً، حتى لو كان بغيضاً لنا، لابد من قبول الحق والاعتراف به.

وهنا يخطئ بعض الناس، فيظن أن الاعتراف بالحق وقبوله من القائل المنحرف تزكية لصاحبه، والأمر ليس كذلك، أهل السنة عندهم نظران: نظر إلى القول، ونظر إلى القائل، ثم يحكمون بالقبول والرد، أو التقريب أو التبعيد بناءً على هذا النظر، فالمقالة الحقة يجب قبولها ولا يجوز ردها، وقبولها ليس تزكية لقائلها، ألم يقل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صدقك وهو كذوب».

إذاً: المقالة مقبولة، هل هذا يعني أن الشيطان أصبح خيّراً صالحاً نمدحه ونثني عليه؟

الجواب: لا، هو الشيطان، لعنه الله! وإن كان قد قال ما هو صدق فيُقبل.

إذاً: المقالة تُوزن بميزان الكتاب والسنة، فالحق مقبول، هؤلاء المتكلمون قالوا كلاماً في التوحيد فيه ما هو حق، لا سيما ما يتعلق بالأمر الأول وهو كونه الواحد في أفعاله فلا شريك له، قلنا: إن هذا حق، والشرك في الربوبية يجعل صاحبه كافراً بالله سبحانه وتعالى وإن قلنا: إنه وحده لا يكفي وليس هو الغاية، هذا شيء آخر، لكن نفس هذه المقالة صحيحة ومقبولة، ويبقون أهل كلام وأهل انحراف وابتداع، هذا ليس له علاقة بهذا.

ولو كان السني الصالح الإمام العالم المحبوب قد قال مقالة باطلة فالباطل يجب رده، احترامه وتقديره والاعتذار له، وتلمس المعاذير، هذا شيء آخر، أما المقالة نفسها فإنها مردودة، فانفصل الناس في هذا المقام إلى ثلاثة أقسام:

منهم أهل غلو، وبالتالي فإنهم إن أبغضوا أحداً فإنهم يردونه ويردون كل ما يقول ولو كان فيما يقول ما هو حق، وهذا غلو.

وهناك أناس أهل تفريط، هؤلاء إذا رأوا مقالة صحيحة في ذاتها أحسنوا الظن بالقائل في جميع حاله، وأثنوا عليه وقربوه، وبالتالي جعلوا هذه المقالة التي أصاب فيها سببًا لقبول كل ما يقول، ولا شك أن هذا -أيضاً- ليس بصحيح.

والحق ما عليه أهل السنة والجماعة وهو الوسط: أنهم يعترفون بالحق ويقبلونه ممن جاء به ولو كان بعيداً بغيضاً، ويردون الباطل ولو كان الذي قال به حبيباً قريباً، هذا الذي أوصى به ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وتكلمنا عن هذا فيما مضى.

والقائل ينظرون إليه بمنظار آخر، ينظرون إلى أصوله، ينظرون إلى مقالاته، ثم يحكمون عليه بعد ذلك بكونه من أهل الحق أو من جملة أهل الباطل.

إذاً: شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ يقول: ما ذكرتموه -يا معشر المتكلمين- من معنى التوحيد فيه ما هو حق وفيه ما هو باطل.

الفائدة الأولى: أن كلامهم فيه حق وفيه باطل.

الفائدة الثانية: أن الحق الذي في كلامهم وحده لا يكفي وليس الغاية، ما في كلامهم من حق وحده -انتبه لكلمة (وحده)- هذا لا يكفي وليس الغاية، إنما الحق -ولاحظ أن

(أل) هنا للاستغراق: الحق- هو ما ذكروه من حق وزيادة، وإذا كان الحق الذي جاءوا به يرجع إلى الإقرار بتوحيد المعرفة والإثبات فهذا حق ولا يكفي، الحق بالاستغراق هو هذا الذي ذكروا وهو توحيد المعرفة والإثبات وزيادة وهو توحيد القصد والطلب، توحيد العبادة، توحيد الألوهية.

وعليه -انتبه لهذه القاعدة- من نفى الحق الذي قالوه لم يكن مسلماً، ومن اكتفى بالحق الذي قالوه لم يكن مسلماً. انتبه! من نفى الحق الذي قالوا به -وهو توحيد الربوبية- بالتأكيد ليس مسلماً، ومن اكتفى به وما وحَّد الله بألوهيته لم يكن مسلماً.

ففهمنا إذاً هاهنا وضع الحق في نصابه، الذي قالوه لا يكفي، والحق المحض ما قالوه من الحق وزيادة، فالاكتفاء بما قالوا من الحق لا يكفي، وردُّ ما قالوا من الحق لا يكفي، بل هو كفر.

إذاً: التوحيد الحق هو الجمع بين توحيد المعرفة والإثبات وتوحيد القصد والطلب، التوحيد العلمي والتوحيد العملي. هذا الذي يريد شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يعلِّمنا إياه، فجزاه الله عنا خير الجزاء.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد تبين أن ما يسمونه توحيداً فيه ما هو حق وفيه ما هو باطل، ولو كان جمعيه حقًا؛ فإن المشركين إذا أقروا بذلك كله لم يخرجوا فيه من الشرك الذي وصفهم الله به في القرآن وقاتلهم عليه الرسول صلى الله عليه وسلم، بل لابد أن يعترفوا بأنه لا اله إلا الله.



ولا إله إلا الله تدل بدلالة المطابقة على توحيد القصد والطلب.

وتدل بدلالة التضمن على توحيد المعرفة والإثبات.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وليس المراد بالإله هو القادر على الاختراع، كما ظنه من ظنه من أئمة المتكلمين، حيث ظن أن الإلهية: هي القدرة على الاختراع، وأن من أقرّ بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره فقد شهد أنه لا إله إلا هو، فإن المشركين كانوا يقرون بهذا وهم مشركون كما تقدم بيانه.



هذه المسألة تكلمنا عنها وقلنا: إن الإله ليس بصحيح أن يُفسَّر بما قالوا بأنه القادر على الاختراع، أو أنه المستغني عما سواه المفتقر إليه كل ما عداه، فهذا لابد منه في معنى الإله الحق لكنه ليس تفسير الإله، الإله الحق لابد أن يكون قادراً على الاختراع، والله على كل شيء قدير، الاختراع وغيره، الإيجاد من العدم وعلى غير مثال سابق وغيره، فهو على كل شيء قدير، وهو الخالق كل شيء سبحانه وتعالى، لكن هذا ليس تفسير الإله التفسير المطابقي، الإله قلنا: هو المألوه، يعني: المعبود، فإله على زِنَة اسم المفعول، وليس على زِنَة اسم الفاعل.

والقوم مشكلتهم أنهم ما فرَّقوا بين الإله والرب، ويا سوأتا لمن لم يفرق بين اسم الفاعل واسم المفعول، الرب على زِنَة اسم الفاعل، والإله على زنة اسم المفعول، ولذلك قلت لك: البيهقي وعبد القاهر نقل عن أبي الحسن والشهرستاني -أيضاً- يقولون: إن الإله هو القادر على الاختراع. وجدت في تفسير ابن فورك أنه يفسر الرب بالقادر على الاختراع أيضاً، وجدته يفسر كلمة (الرب) بالقادر على الاختراع، هذا يؤكد لك هذه الحقيقة وهي: أن القوم لا يفرِّقون بين الرب والإله، أو بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وهذه إحدى أكبر مشكلاتهم التي أدخلت على المسلمين منذ قرون شروراً عظيمة، فصار أحدهم إذا عبد غير الله ودعا غير الله وذبح لغير الله لا يرى نفسه قد فعل شيئاً، لم؟ لأنه ما اتخذ هذه المعبودات -عنده- ما اتخذها آلهة، لأنه ما اعتقدها مدبرة ولا خالقة، يقول: هذه مجرد

وسائط، فنقول: واللات والعزى ومناة كانت عند أبي جهل وأبي لهب -أيضاً- وسائط، فاعتقادك لم يخرج عن اعتقادهم، ومقالتك ما خرجت عن مقالتهم.

فهاهنا الإشكال، الخلل في تفسير الإله ليس بالأمر السهل، ليست مسألة تُقال في أحدها: اجتهد فأخطأ، الأمر سهل، هذه مسألة يترتب عليها أمر عظيم، أصل الدين مبني على هذا، لا إله إلا الله، قلت لك: إن الفهم الصحيح لـ(لا إله إلا الله) ينبني على حسن الفهم لأمرين:

١-معنى كلمة (إله).

٢-الخبر المقدر لـ(لا) النافية للجنس العاملة عمل (إنَّ).



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

بل الإله الحق هو الذي يستحق أن يُعبد، فهو إلٰه بمعنى مألوه، لا إلٰه بمعنى آلِه، والتوحيد: أن يُعبد الله وحده لا شريك له، والإشراك: أن يجعل مع الله إلها آخر.



هذا وجه يبين خطأ القوم، يعني: أنت ماذا تقول؟ إذا تكلمت بكلمة التوحيد هل تقول: لا إله إلا الله أو تقول: لا آله إلا الله؟ لا إله، و(إله) في لغة العرب اسم مفعول، لو كان الإله هو القادر -والقادر اسم فاعل- لكان المناسب أن يُقابله في كلمة التوحيد: (آلِه)، قادر اسم فاعل، إذاً: آلِه، لو كانت الألوهية أو كانت الإلهية: القدرة على الاختراع؛ لكانت الكلمة: آلِهاً وليس إلهاً، هذا الذي أراده المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه النكتة اللطيفة.

قال: (فهو إله بمعنى مألوه، لا إله بمعنى آلِه)، إله يألهه عباده، وليس أنه هو يأله عباده، يعني: أنه يقدر على عباده، ليس المقصود هذا، المقصود أن العباد هم الذين يألهونه يعني: يعبدونه.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وإذا تبين أن غاية ما يقرره هؤلاء النظار أهل الإثبات للقدر المنتسبون الى السنة إنما هو توحيد الربوبية، وأن الله رب كل شيء، ومع هذا فالمشركون كانوا مقرين بذلك مع أنهم مشركون.



هذه الجملة سبق الكلام عنها، وقررها المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ عدة مرات فيما مضى، وهو أن غاية ما عند المتكلمين وأن أحسن ما عند المتكلمين، وأننا لو أحسنا الظن بهم فقلنا: إن جميع مقالتهم حق وصواب، سنسلم جدلاً بأن كل الذي قالوه في هذه الأقسام الثلاثة: الوحدة في الذات، والوحدة في الصفات، والوحدة في الأفعال، خلاص سنسلم جدلاً بأنها كلها حق وصحيحة، ومع ذلك ليست هي الغاية، وليست هي كافية، ولا خروج للإنسان هاهنا عن شيء كان يقر به في الجملة المشركون الأولون، ما كان النقاش ولا كان الخلاف بينهم وبين النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في كون الله عز وجل منفرداً بالخلق، أو كونه منفرداً بالإحياء والإماتة، أو كونه منفرداً بالتدبير، والله ما كان الخلاف في هذا! إنما كان الخلاف في شيء وراء ذلك وهو: توحيده في العبادة.

إذاً: غاية ما يقرره هؤلاء النظار –وقد تكلمنا عن معنى كلمة النظار: أهل الإثبات للقدر– قلنا: إن هؤلاء الذين هم من المتكلمين الأقربين إلى أهل السنة بالنسبة لغيرهم، هؤلاء عندهم إثبات للقدر مع غلوهم فيه أخرجهم إلى نوع جبر، هو يريد أنهم مثبتون للقدر في مقابل نفاة القدر، لا، هؤلاء يثبتون القدر لكن ليس هو الإثبات الحق حتى هذه، هم يثبتون ويزيدون في الإثبات حتى خرجوا إلى الجبر، هؤلاء جبرية مقتصدة، ليسوا كالجهمية الذين هم جبرية خالصة.

(المنتسبون إلى السنة) ينتسبون إلى السنة، نعم صحيح، وكتبهم مشحونة بذلك، ويزعمون أنهم من أهل السنة، بل يزعمون أنهم أهل السنة دون من سواهم، والأمر في

الانتساب سهل، كل أحد يستطيع أن ينتسب إلى ما يشاء، والعبرة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

فهؤلاء يسمون أنفسهم أهل السنة، لكن العبرة هل هم ملتزمون بالسنة حقاً؟ هم أنفسهم يقررون، هؤلاء -خذ مثلاً- يعرفون ابن تومرت أو ابن التومرت، محمد بن تومرت ويقال: ابن التومرت، هذا الذي كان في المغرب، ماذا كان يسمي نفسه وجماعته؟ وماذا كانوا يسمون أنفسهم؟ يسمون أنفسهم: الموحدين، وهم معتزلة نفاة للصفات جميعاً، نفعتهم كلمة موحدين أو أنهم أهل التوحيد؟ وفي التاريخ تقرأ يُسمَّون: الموحدين، وهم من أبعد الناس عن التوحيد، نفعت التسمية هنا؟ ما نفعت التسمية، العبرة هي بالقيام بمقتضى هذه التسمية، من كان يريد أن يكون من أهل السنة حقاً وصدقاً فعليه أن يلتزم بالسنة حقاً وصدقاً، ويؤمن بالكتاب والسنة، ويسلِّم للكتاب والسنة، ويعظِّم نصوص الكتاب والسنة، وليس أنه يجعلهما شيئاً ثانوياً والعمدة على غيرهما، كيف يكون من أهل السنة من يكون كذلك؟ عجيب والله! يقول: نحن أهل السنة، ثم يقول: إن العقل أصل النقل، فإذا تعارض العقل مع السنة والكتاب قدَّمنا العقل، كيف تكون من أهل السنة ؟ هذا أبعد شيء عن السنة، والله المستعان!

ثم بعد ذلك سيدخل المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ لنقاش مع أهل التصوف الذين فسروا التوحيد بتفسير يخصهم، المتكلمون صاغوا التوحيد بصياغة، وجعلوه في مفهوم خاص بهم، وتبين لنا ما فيه من حق وباطل، والآن سندخل في بيان طرف آخر صاغوا للتوحيد مفهوماً ومعنى، وفيه حق وفيه باطل كما سيأتي.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وإذا تبين أن غاية ما يقرره هؤلاء النظار أهل الإثبات للقدر المنتسبون إلى السنة إنما هو توحيد الربوبية، وأن الله رب كل شيء، ومع هذا فالمشركون كانوا مقرين بذلك مع أنهم مشركون، فكذلك طوائف من أهل التصوف المنتسبين إلى المعرفة والتحقيق والتوحيد، غاية ما عندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد، وهو أن يشهد أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه، لا سيما إذا غاب العارف بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمعروفه عن معرفته، ودخل في فناء توحيد الربوبية بحيث يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل، فهذا عندهم هو الغاية التي لا غاية وراءها، ومعلوم أن هذا هو تحقيق ما أقر به المشركون من التوحيد، ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلماً فضلاً عن أن يكون ولياً لله أو من سادات الأولياء.



تبين لنا من كلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ حقيقةُ التوحيد الذي يذكره علماء الكلام، وأنت إذا تأملتَ كلامهم وجدتَ أنَّ موقفهم من التوحيد الحق الذي جاء في الكتاب والسنة -وهو توحيد الله عز وجل في ربوبيته وتوحيده في أسمائه وصفاته، وتوحيده في عبادته- وجدت أنَّهم مخالفون للحق في توحيد الأسماء والصفات، فهم في الجملة مُعطلة على تفاوت بينهم في هذا التعطيل.

وأما توحيدُ الألوهية فإنهم في الجملة لا يذكرونه ضمن أنواع التوحيد، ولا يعتنون به، ولا ينزِلونه المنزلة اللائقة به.

ثم بعد ذلك منهم من يخالف هذا التوحيد، فيقع في ضده أو فيما يقدح فيه، ومنهم من لا يكون الأمر عنده إلى هذه الدرجة، الإنصاف يقتضي أن علماء الكلام متفاوتون في مخالفتهم لتوحيد الألوهية، لكنَّ معظمهم وجُلَّهم لا يهتمون بهذا التوحيد، ولا يدرجونه ضمن أقسام التوحيد -كما قد علمت-، ويكفي في ذلك الخطأ الكبير الذي وقعوا فيه حينما فسروا الإله بالقادر على الاختراع أو بالمستغني عما سواه المفتقرُ إليه كل ما عداه، أو أنه

الخالق الرازق، إلى غير ذلك مما يذكرون، فصار ثمة انحرافٌ عظيم في فهم كلمة التوحيد ومعرفةِ ما يضادها.

وبعد كل ذلك يتلخص ويتخلص أنَّ التوحيد الذي يدورون على تقريره إنما هو توحيد الربوبية، وقلنا: إنَّ هذا وحده لا يكفي، فضلاً عن أن يكون الغاية التي من وصلها فقد وصل إلى تحقيق التوحيد، الأمر ليس كذلك بكل تأكيد.

ثم بعد أن بين المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذلك وأن هذا التوحيد الذي يقررونه لا يكفي في النجاة؛ فإن المشركين الذين كفَّرهم الله ورسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ كانوا في الجملة مقرين بهذا التوحيد وما نفعهم ذلك.

لما بيَّن هذا عطف على أهل الكلام طائفة أخرى عندهم -أيضاً- خلل في هذا الباب وهو فَهْمُ التوحيد عندهم، وهذه الطائفة ما قد سمعت الكلام عنها وهي: أهل التصوف.

قال: (فكذلك طوائف من أهل التصوف المنتسبين إلى المعرفة والتحقيق والتوحيد، غاية ما عندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد)، هم على نسق من قبلهم، غاية الأمر عند المقتصدة منهم -ناهيك عن أهل الانحراف، وهؤلاء لهم كلام سيأتي إن شاء الله- الذين جاءوا بهذا الفناء في توحيد الربوبية غاية ما عندهم أن أقروا بتوحيد الربوبية، وهذا -أيضاً- لا يكفي في الإيمان والنجاة إذا لم يُضم إليه توحيد الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ في عبادته.

وهذه الطائفة هي التي تقول بالفناء في توحيد الربوبية، أو ما يسمونه: الفناء عن شهود السوى.

ومسألة الفناء تكلمنا عنها بالتفصيل في ((شرح كتاب العبودية))، وقلنا: إن الفناء ثلاثة أقسام:

فناء عن وجود السوى.

وفناء عن شهود السوى.

وفناء عن عبادة السوى، وإن شئت فقل: عن إرادة السوى.

القسم الأول توحيد الملحدين، والقسم الثاني توحيد الناقصين، والقسم الثالث توحيد كُمّل المؤمنين.

الفناء عن وجود السوى هذا فناء أهل الوحدة والاتحاد الذين يزعم أحدهم فناءه عن وجود كل ما سوى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في خارج الذهن، فليس ثمة موجود إلا الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ما ثمة اثنان قط، إنما هو واحد: إما أنه صار اتحاد، أو هو في الأصل واحد، إنما الاختلاف في الصور، وإلا فالحقيقة واحدة، هؤلاء من أعظم الناس كفراً بالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، هؤلاء القائلون بوحدة الوجود أو الاتحاد.

وقد تتراوح كلماتهم وتقريراتهم بين هذا وبين الحلول، لا يلتزمون مذهباً واحداً، إنما هم مترددون بين الوحدة والاتحاد وبين الحلول، وكلُّ ذلك ظلمات بعضها فوق بعض، هذا هو الفناء الأول وهو الفناء عن وجود السوى، كلما تراه عينك -في زعمهم- هو الله عز وجل، تعالى ربنا وتقدس.

أما النوع الثاني فهو محل البحث فيما أورد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو: الفناء عن شهود السوى، وهو الفناء في توحيد الربوبية، وهو الذي قد يُسمونه: الاصطلام.

والشهود في كلام الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ حينما قال: (غاية ما عندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد)، المقصود بالشهود: الرؤية القلبية، بحيث تستغرق النفس في هذه الرؤية، هؤلاء يزعمون أنهم لا يشهدون إلا الله، يشهدونه خالق كل شيء، مدبر كل شيء، المقدِّر لكل شيء، هكذا يقولون، وبالتالي يَفْنَىَ كلُّ ما سوى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ولكن انتبه! يفنى في الداخل، يعني: في الإحساس والشعور لا في الخارج، هؤلاء يقرون بالفرق بين الخالق والمخلوق، إنما الفناء عندهم في أنفسهم، تفنى في أحاسيسهم ومشاعرهم كل الأشياء سوى رؤية ربوبية الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، يرونه خالقاً مُدبِّراً، مُقدِّراً، له المشيئة النافذة والقدرة التامة، هذا هو الفرق بينهم وبين الذين قبلهم، الذين قبلهم يفنى عندهم كل شيء من حيث الوجود الخارجي، أما هؤلاء فالفناء عندهم في الإحساس، في الشهود، في الرؤية القلبية لا غير.

وهذا النوع -مع الأسف الشديد- قد سلكه كثيرٌ من العُبَّاد الذين ظنوا أن هذا هو غاية السلوك، طريق العبودية غايته الوصول إلى هذه الغاية وهي: أن يفنى الإنسان في توحيد الربوبية، ولا شك أنَّ هذا الذي قالوه غلط ونقص من حيث هو، ناهيك عن الأخطاء الأخرى التي جرَّهم إليها سلوك هذا المسلك.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وهو أن يشهد أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه، لا سيما إذا غاب العارف بموجوده عن وجوده)، موجوده عن وجوده يريد: أنه يفنى برؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خالقاً مدبراً عن وجوده هو فضلاً عن وجود غيره. يفنى عن كل وجود بدءاً من نفسه وانتهاءً بكل شيء.

قال: (**وبمشهوده عن شهوده**) يعني -أيضاً- يفنى بربه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن كل ما سواه. (**وبمعروفه عن معرفته**)، ويقولون -أيضاً-: (وبمذكوره عن ذكره) فلا يرى إلا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ له الأمر وله القدرة وله المشيئة.

قال: (**بحيث يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل**)، يفنى من لم يكن يعني: المخلوقات بدءاً منه هو، ويبقى من لم يزل وهو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، هو الذي يبقى، وهو الذي يكون محل شهوده لا غير. هذا هو الذي ذكروه.

قالوا: (**فهذا عندهم هو الغاية التي لا غاية وراءها، ومعلوم أن هذا هو تحقيق ما أقر به المشركون من التوحيد، ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلماً، فضلاً عن أن يكون ولياً لله أو من سادات الأولياء**). هذا الفناء -كما ذكرت لك- وقع فيه أناس يعظمون الله عز وجل ويحبون الله عز وجل، ولكن لنقص في العلم أو في العقل وقعوا فيما وقعوا فيه، ومن أشهر أولئك الذين صنَّفوا فيه: أبو إسماعيل الهروي الملقب بشيخ الإسلام، وهو صاحب الكتاب المشهور الذي هو: ((منازل السائرين))، وهو الذي شرحه الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ وتعقبه في مواضع كثيرة، وبيَّن هذا الخلل الذي وقع فيه في كتابه النفيس الذي هو: ((مدارج السالكين)).

وأبو إسماعيل رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان من المحققين لتوحيد الأسماء والصفات، وكان سيفاً مسلطاً على أهل البدع، وألَّف في ذلك مؤلفات مشهورة لها قدرها ومكانتها عند أهل السنة، ومن ذلك ذاك الكتاب العظيم الذي هو: ((ذم الكلام))، لكنه -مع الأسف الشديد- لغلوه في هذا الباب وفي هذا الفناء وقع في خطأ عظيم في باب القدر، شيء عجيب! هو يكفر الجهمية لموقفهم من الأسماء والصفات، لكنه وافقهم في القدر، وهذا من عجيب ما يكون، والتوفيق بيد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

أيضاً وقع في هذا الفناء أناس متقدمون في الزمن على أبي إسماعيل ، فإنه قد وقع في ذلك بعض طلاب وتابعي الإمام الجُنيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقد لاحظ هذا الجُنيد وأحس بهذا الانحراف الذي قد تسلل إلى بعض من يتتلمذ عليه ويتابعه، فبين لهم الحق في هذا المقام ووجوب لزوم الفرق فرق توحيد الألوهية، وافترق هؤلاء عليه، منهم من وافقه، ومنهم من خالفه، وصار في ذلك الزمن خلاف ولغط، وأشار إلى هذا شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه ((منهاج السنة))، وأحال إلى بعض من كتب في هذه الفتنة التي وقعت في ذلك الوقت.

المقصود: أن الأئمة المعروفين الذين يُجلّهم أهل السنة ويحترمونهم، ولهم مكانة عند المسلمين ليس فيهم أحد من القائلين بهذا الفناء، وأعني: الأئمة المشهورين من المتقدمين كالجنيد وكالفضيل بن عياض وكمعروف الكرخي وكأبي سليمان الداراني، وأمثال هؤلاء الأئمة، هؤلاء لم يكن أحد منهم قائلاً بهذا الفناء، إنما وقع في بعض الناس في تلك الطبقة فما بعدها لجهل، وربما -أيضاً- لتسويل وتزيين من بعض أهل البدع، فوقع ما وقع منهم من هذا الخلل.

على كل حال، موضوع الفناء سيتكلم عنه شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ لاحقاً، لكنني أشير إشارة إلى هذا النوع وإلى الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء وما ترتب على قولهم.

قلت لك: إن هذا الفناء ليس طريق النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وليس طريق أصحابه، ويظهر الخلل فيه من خلال ما يأتي:

أولاً: أن هذه الحال حالٌ مبتدعة لم يكن عليها رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولم يكن عليها أصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ولا شك أن كل حال وفناء وطريق لم يكن عليها هدي رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلا خير فيها، فإن خير الهدي هدي محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وهذا الذي وقع من هؤلاء قلت لك: إنه راجع إلى أحد أمرين: إما ضعف في العلم، وإما ضعف في العقل.

فبعضهم لضعف قوته وضعف قلبه -أيضاً- يَرِد عليه وارد قوي من محبة لله عز وجل، أو خوف منه، أو رجاء فيه فيُصاب بهذه الغيبَة، فيفنى عن كل شيء، وهذه في الغالب حال لا تستمر، إنما هي حال مؤقتة، يصبح لا يشعر بشيء مما حوله، ويستغرق بالكلية في هذا الأمر، وهذا نتيجة لضعف في النفس تكون عند بعض الناس، يهجم عليه وارد قوي فيُصاب بهذا الفناء وبهذه الغيبَة وبهذا الذي يُسمونه: اصطلاماً، وهذا معروف عند الناس حتى في غير هذا المقام.

وقد أورد شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في مواضع من كتبه قصة تقرب لك فهم هذا الموضوع، وهي: أن رجلاً سقط في اليمّ، فرجل محبٌّ له كان معه فسقط -أيضاً-، ثم قال له بعد ذلك: أنا سقطت فما الذي أسقطك؟ قال: (غبت بك عني، فظننت أنك أني). فهذا شيء يقرب لك هذا الأمر.

لكن حال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أكمل من ذلك، وحال أصحابه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ورضي الله عنهم أكمل من ذلك، فما وصل أحد منهم -مع أنهم بلغوا الغاية في محبة الله سبحانه والخوف منه والرجاء فيه- ومع ذلك ما وصل بهم الأمر إلى هذا الحد، هذا النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو يقف بين يدي ربه، الصلاة التي هي مناجاة بين العبد وربه، وإذا سجد العبد كان أقرب إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد»، ومع ذلك ما غاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في شعوره وإحساسه، ولذا كان يسمع بكاء الصبي فيخفف في الصلاة رحمة بأمه، فَعَل هذا النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والشواهد على هذا كثيرة.

إذاً: هذه حالٌ ناقصة؛ لمخالفتها هدي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

الأمرُ الثاني: أنَّ كثيراً من أصحاب هذا الفناء يزعمون ويعتقدون أن هذه الحال من وصلها فقد وصل إلى غاية تحقيق التوحيد، ومن قال بهذا فلا شك أنه قد قال قولاً ضالاً، فليست هذه الحال هي الغاية، بل وليست كافية ولا تستقل سبباً للنجاة ما لم يضم الإنسان إليها عبادة الله عز وجل وحده لا شريك له.

الأمرُ الثالث: أنَّ هؤلاء إذا كان منهم أو كانت منهم هذه الحال -وهي الفناء والغيبة والاصطلام وما إلى هذه المعاني التي يذكرون- ينشغلون عن ذكر الله عز وجل وعبادته، لا يسبحون ولا يذكرون ولا يصلون، إنما يكتفون فقط بهذا الشهود القلبي، ولا شك أن هذا من تلبيس إبليس، ولا شك أن هذا تضييعٌ للعمر في شيء غيره أنفع إن كان فيه نفع، فكونه مُشغِلاً عن طاعة الله عز وجل عن العمل والتقرب لله عز وجل فلا شك أنه لا خير فيه.

الأمر الرابع: أن هذا النوع من الفناء قد يكون مرقاةً إلى الوقوع في النوع الأول الذي ذكرناه وهو الفناء عن وجود السوى، فإن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم، وشياطين الإنس مجتهدون في العمل والدعوة والتلبيس، فمن استولى عليه هذا الفناء لربما ارتقى به الحال فوقع في القول بالوحدة أو الاتحاد أو الحلول بزعم أنه لا يزال في فضاء الفناء. ولا شك أنَّ أصل سد الذريعة أصلٌ شرعي ينبغي مراعاته، فهذه الحال الناقصة قد تكون سبباً لشرٍ عظيم، بل قد توصل إلى الكفر بالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

الأمر الخامس -وهو مهم-: أنَّ الأمر لم يقف عند هذا الحد عند هؤلاء، بل قد صدرت منهم اعتقاداتٌ فاسدة وأقوال منكرة، أعني: من بعضهم وليس من جميعهم.

المهم أن هذا الفناء قد أوصل إلى هذا الأمر المنكر، اعتقادات فاسدة وإلى أقوال مُنْكرة، فصار منهم من يزعم في حال غيبته واصطلامه أنه لا فرق بين مأمور ومحظور، فالكل قَدَر الله عز وجل، وربما وقعوا في إنكار الأسباب التي جعلها الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أسباباً، في أخطاء كثيرة وقع فيها هؤلاء، ولا شك أن هذا منكر من القول وباطل، ويدلك على أن هذا الفناء ليس هو الصراط المستقيم الذي جاء به محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وسار عليه السلف الصالح.

الأمر السادس والأخير، وهو الذي أشار إليه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: لو سَلِمَ القوم من كل الآفات المتعلقة بهذا الفناء فإننا نقول: غاية الأمر هو الوصول إلى تحقيق توحيد الربوبية، لو سَلِم هذا الفناء من كل تلك الآفات والعلل فيكفي أنَّ هذا الفناء غايته وأقصى ما فيه تحقيق توحيد الربوبية، وبالتالي فإنه قد وصل إلى اعتقادٍ ما كان ينكره مشركو قريش، أبو جهل وأبو لهب ما كانوا ينكرون ذلك.

فبالتالي هذه الحال وحدها لا تكفي ولا تنفع ما لم يضم إليها الإنسان توحيد الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في عبادته. وهذا ما نبه إليه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله: (**فهذا عندهم هو الغاية التي لا غاية وراءها، ومعلوم أن هذا هو تحقيق ما أقر به المشركون من التوحيد، ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلماً فضلاً عن أن يكون ولياً لله أو من سادات الأولياء**).

إذاً: حال هؤلاء شبيه بحال من قبلهم وهم المتكلمون، توحيد هؤلاء وتوحيد أولئك متفق في هذا القدر وهو أن الغاية فيه وأن أحسن درجة فيه هي توحيد الربوبية، وهذا وحده لا يكفي.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وطائفة من أهل التصوف والمعرفة يقرون هذا التوحيد مع إثبات الصفات، فينفون في توحيد الربوبية مع إثبات الخالق للعالم المباين لمخلوقاته، وآخرون يضمون هذا إلى نفي الصفات، فيدخلون في التعطيل مع هذا، وهذا شر من حال كثير من المشركين.



أشرت لك سابقاً -يا طالب العلم- إلى أنَّ من المآخذ على هذا الفناء أنه قد أوقع أو أنه وقع كثير من سالكيه في أخطاء عظيمة، ومن ذلك: ما أشارَ إليه شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فإنه نبه هاهنا إلى أنَّ سالكي هذا المسلك من الفناء منقسمون في باب الصفات إلى قسمين:

منهم أهل إثبات.

ومنهم أهل نفي وتعطيل.

فمن تلك العقائد الفاسدة التي وقع فيها بعضهم: تعطيل صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهذا من آثار غلوهم في هذا الفناء.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (**وطائفة من أهل التصوف والمعرفة يقرون هذا التوحيد**) الذي هو الفناء عن شهود السوى، والمقصود بالسوى: سوى الله عز وجل.

قال: (**يقرون هذا التوحيد مع إثبات الصفات**)، هم أهل فناء في الربوبية، أما في باب الصفات فإنهم يسلِّمون ويقرون، ليس عندهم مشكلة في باب توحيد الأسماء والصفات، إنما الإشكال أنهم حصروا التوحيد في توحيد الربوبية فأهملوا الأمر الأهم وهو عبادة الله عز وجل وحده لا شريك له، وهذا الفناء الأهم وهو الفناء عن عبادة السوى، يفنى عن محبة غير الله بمحبة الله، ويفنى عن طاعة غير الله بطاعة الله، ويفنى عن خوف غير الله بخوف الله، وهلم جراً في كل أنواع العبودية، فيكونُ لله عز وجل كما كان بالله، إذا كان توحيد الربوبية يجعلك بالله فعليك أن توحد الله عز وجل في ألوهيته فتكون لله، ﴿قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الأنعام:١٦٢]، يحقق العبد قول الله عز وجل:

﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾[النجم:٤٢] منتهى القصد والإرادة والعبادة والمحبة والخوف والرجاء لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى. هذا الفناء الذي كان عليه كُمَّل المؤمنين، وهذا الذي ينفع العبد عند الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى.

إذاً: هذا قسمٌ أثبت الصفات وأقر بعلو الله عز وجل، وأقر بمباينته لمخلوقاته، إلا أن ذاك الفناء فيه ما فيه من تلك المآخذ التي ذكرتها لك.

قال: (**وآخرون يضمون هذا**)، يعني: هذا النوع من الفناء (**إلى نفي الصفات، فيدخلون في التعطيل مع هذا**)، وهؤلاء جمعوا ضغثاً إلى إبالة، هؤلاء بخلاف الفريق الأول، الفريق الأول كان عندهم إثبات للصفات، ومن ذلك حال أبي إسماعيل الهروي كان مثبتاً لصفات الله عز وجل، مُنكراً على المعطلة أشد الإنكار.

أما هؤلاء فإنهم جمعوا إلى حصر التوحيد في هذا الفناء أضافوا إليه تعطيل صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى. قال: (**وهذا شر من حال كثير من المشركين**) نعم، من هذه الزاوية وبهذا الاعتبار حال هؤلاء أسوأ، الذين عطلوا صفات الله عز وجل هم في هذا الباب أسوأ من المشركين، نحن قلنا: إن التوحيد الذي أتوا به ليس ببعيد عن التوحيد الذي جاء به المشركون، ثم جاء هؤلاء بما هو أسوأ وهو كونهم عطلوا صفات الله عز وجل، فإن المشركين كانوا في الجملة مقرين بصفاتِ الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى وبأسمائه، ولا يُعرف عنهم إنكارُ شيء من ذلك، اللّهم إلا الشيء اليسير، كإنكارهم اسم الله الرحمن كما أخبر الله عز وجل عنهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ﴾[الفرقان:٦٠]، فهذا إنكار منهم للاسم أو للمسمى؟ لو كان إنكاراً للمسمى لقالوا: من الرحمن؟ ولم يقولوا: ما الرحمن؟ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ﴾[الفرقان:٦٠] وما قالوا: ومن الرحمن. وأنت خبير بأنهم يعرفون الله عز وجل، **لكنَّ إنكارهم تعلق بهذا الاسم**، وهذا ليس بقولهم جميعاً، لا شك أنه قول طائفة منهم، وإلا فمن المشركين من كان يعرف هذا الاسم ويسمي الله عز وجل به، ويدعو الله عز وجل به، وهذا موجود في جملة من أشعار أهل الجاهلية.

لقد ضربت تلك الفتاة هجينها ... ألا قطع الرحمن ربي يمينها

هذا من شعر الجاهلية، فهم كانوا يعرفون اسم الرحمن، لكن هذه الآية في طائفة منهم أنكرت هذا الاسم، وهذا -والله تعالى أعلم- لم يكن عن جهل، إنما كان عن تجاهل وعناد، وإلا فهذا الاسم مشهور قبل بعثة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

المقصود أنَّ المشركين ما حُفِظ عنهم في نصوص الكتاب والسنة تعطيلٌ لصفات الله عز وجل كما فعل هؤلاء، اللّهم إلا في هذا القدر اليسير، لكن في الجملة ما يُعرف عنهم إنكار لصفات الله عز وجل وأسمائه، فصارت حال هؤلاء المعطلة من هذه الجهة وبهذا الاعتبار أسوأ من حال المشركين، والله المستعان!



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وكان جهم ينفي الصفات، ويقول بالجبر، فهذا تحقيق قول جهم، لكنه إذا أثبت الأمر والنهي والثواب والعقاب؛ فارق المشركين من هذا الوجه، لكن جهمًا ومن اتبعه يقول بالإرجاء، فيضعف الأمر والنهي والثواب والعقاب عنده.



يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن حال هذه الفئة الثانية الذين فنوا في توحيد الربوبية مع تعطيلهم للصفات يقول: إنَّ هؤلاء صاروا إلى مذهب جهم أقرب.

ونبه هاهنا إلى حال مذهب جهم فقال: (**وكان جهم ينفي الصفات ويقول بالجبر، فهذا تحقيق قول جهم**)، هذا الذي عليه أولئك رجع إلى قول جهم، ومعروف أن جهم بن صفوان الترمذي من أعظم الناس إحداثاً في هذه الأمة، ولعله أكثر رجل ينتسب إلى هذه الأمة أوقع فيها البدعة والانحراف، لا أظن أن شخصاً من أهل الضلال أثَّر في هذه الأمة كما أثَّر فيها هذا الرجل، فإنه كان إمام الضلال الذي يحمل وزر قوله ووزر كل من ضل من هذه الأمة في هذا الباب؛ لأنه أول من أشاع الضلالة في هذه الأبواب، كان قائلاً بالتعطيل في باب الصفات، وكان قائلاً بالجبر في باب القدر، وكان قائلاً بالإرجاء في باب الإيمان، فهذه أصول مسائل الاعتقاد وإذا بالرجل قد خالف الحق فيها، بل قد كان رأس الضلال فيها، تجهّم حتى صار التعطيل في الصفات منسوباً إليه، كل من عطَّل ونفى شيئاً من الأسماء والصفات قيل: إن فيه تجهماً نسبة إلى هذا الضال. فهذه جيم أولى، الرجل أتى بجيمات ثلاث، نعوذ بالله من هذه الجيمات! جيم التجهم، وجيم الجبر، وجيم الإرجاء، كما قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

جيم وجيم ثم جيم معهما ... مقرونة مع أحرف بوزان
دلت على أن النحوس جميعها ... سهم الذي قد فاز بالخذلان

الذي يجمع هذه الجيمات قد فاز بالخذلان، وهذا ما كان عليه.

جبر وإرجاء وجيم تجهم ... فتأمل المجموع في الميزان

المقصود: أن هذا الرجل يقول شيخ الإسلام عنه: إنه كان ينفي الصفات ويقول بالجبر.

الجبر البحث فيه من جهتين: من جهة المقالة، ومن جهة اللفظ.

المقالة يعني: المقالة البدعية المعروفة بالجبر، وأصحابها يسمون الجبرية، وإمامهم جهم بن صفوان الذي قعَّد وأصَّل هذه المسألة، هذه المقالة والبحث فيها شيء.

أما البحث في اللفظ هل يجوز أن نطلِق هذا اللفظ في مقام الإثبات أو في مقام النفي؟ هذا بحث آخر.

أما المقالة -وهي التي كان عليها جهم ومن وافقه- فإنها تعني نفي الفعل والقدرة والمشيئة عن العبد، العبد ليس له مشيئة وليس عنده قدرة، بل ليس له فعل أصلاً، الإنسان عند جهم مفعولٌ به وليس فاعلاً، نسبة الفعل إليه يقول: مجاز، حينما تقول: فلان رفع الكأس، هو ما رفع الكأس، هو رُفِع به الكأس، فهو مفعول به، آلة لا يصدر منه فعل وليس له قدرة على شيء، وليس عنده إرادة ومشيئة لشيء، هذا هو قول جهم الذي هو قول الجبرية، وإن كان البحث في هذا الموضوع سيأتي عليه التفصيل -إن شاء الله- في كلام المؤلف لاحقاً حينما يتكلم عن باب القدر، لكني أعجل لك بذكر هذه النبذة باعتبار أن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد أوردها.

الجبر درجتان:

درجة الغلاة.

ودرجة المقتصدين.

يعني: هناك جبرية غلاة قائلون بما ذكرت لك، وهؤلاء هم الجهمية.

وهناك جبر دون ذلك، حنانيك بعض الشر أهون من بعض. هذا جبر المقتصدة وهم القائلون بالكسب، ومعلوم عندك الاعتقاد المشهور: كسب الأشعري، هؤلاء يقولون بأن العبد عنده قدرة لكنها غير مؤثرة في الفعل. هذا باختصار شديد. العبد له قدرة لكنها غير مؤثرة في الفعل، فصار وجودها كعدمها.

يقولون: العبد مختار ظاهراً مجبور باطناً، العبد في الظاهر مختار فعل بإرادته وقدرته، والواقع والحقيقة ليس الأمر كذلك. هذا عن المقالة.

أما عن اللفظة هل نقول: إن العبد مجبور جبره الله عز وجل؟ أو نقول: إن العبد ليس بمجبور، الله ما جبره، أو نسكت عن الإثبات والنفي؟

هل نثبت الجبر: الله جبر العباد؟ أو ننفي: الله لم يجبر العباد؟ أو نسكت، لا نستعمل هذا اللفظ لا في إثبات ولا في نفي؟

الحق في هذا الباب أن هذا اللفظ مجمل، وقلنا: إن الألفاظ المجملة يُنظر لها من جهتين:

من جهة التقرير.

ومن جهة المناظرة.

أما التقرير: فأهل السنة لا يستعملونها مطلقاً، بل هم ينسبون من يستعملها إلى البدعة.

أما في مقام المناظرة فإننا نستفصل ونستفسر ثم نبني القبول والرد للمعنى بناءً على ما يُذكر، أما في الاستعمال فالشرع -الكتاب والسنة- ما جاء فيها لفظ الجبر على هذا المعنى الذي يذكرون لا في مقام إثبات ولا في مقام نفي، الشرع جاء فيه الجَبْل لا الجبر، الشرع جاء فيه الجَبْل كما في حديث أشج عبد القيس أن الله جبله على هذين الخُلُقين وهما: الحلم والأناة.

أما الجبر وكون الله عز وجل جبر العباد، أو كون الله عز وجل ما جبر العباد هذا شيء لم يرد في الكتاب والسنة، ولذا المحققون من أئمة أهل السنة كانوا ينكرون على من أثبت وعلى من نفى، كما كان من الأوزاعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وكما كان من الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فإنه في زمنه قد حصلت فتنة، بعض الناس أثبت هذه الكلمة، وبعض الناس أنكرها، ورد عليه في ذلك شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنكر على الطائفتين، فإن إثبات ذلك بدعة، ورد البدعة ببدعة بدعة، فأنكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ على الطائفتين، ولشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ تفصيل حسن ماتع في هذا المقام

تجده في المجلد الأول من ((درء التعارض))، في موضعين: في أوائل الكتاب يعني في حدود ما بعد صفحة ستين، ثم بعد ذلك في مائتين وخمسين وما وراء ذلك، له موضعان حسنان في تقرير هذه المسألة.

هذا في مقام التقرير.

أما في مقام المناظرة فإن هذه الكلمة قلنا: إنها مجملة، بمعنى: تحتمل حقاً وباطلاً، وبالتالي لابد أن نستفصل عن المثبِت أو النافي ماذا أراد، فإن الجبر قد يُستعمل بمعنى: نفي إرادة العبد وقدرته، وأنه مسلوب الإرادة والقدرة، ولا شك أن هذا باطل، فمن قال: إن الله عز وجل جبر العباد -بهذا المعنى- فلا شك أن هذا إثبات باطل ليس بصحيح، الله عز وجل أعطى العباد قدرة وجعل لهم مشيئة.

وفي المقابل قد يُراد بالجبر: أن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ شاء وخلق، فإذا جاء إنسان وقال: الله ما جبر العباد، قد يُفهم من كلامه أو قد يريد بكلامه أن الله عز وجل ما شاء أفعال العباد ولا خلق أفعال العباد، ولا شك أن هذا النفي باطل.

إذاً: الأسلم والأولى بل الذي ينبغي هو الإعراض عن هذه الكلمة واستعمال ما جاء في الشرع، فالله قدَّر، والله شاء، والله قضى، والله جَبَل.. إلى آخر ما جاء في النصوص، وفيها الغنية بحمد الله! هي حق محض ليس فيه أدنى تشويش أو اشتباه أو لبس، والحمد لله رب العالمين! ما جاء في النصوص حق لا ريب فيه، الله عز وجل وصف كتابه بأنه لا ريب له، حق محض، بخلاف كلام هؤلاء المخالفين الذين تجد كلامهم يضم باطلاً إلى حق، فيلتبس الحق بالباطل، وكان هذا أحد أهم أسباب الانحراف وتفرق الفرق، ووقوع البدع في هذه الأمة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (**فهذا تحقيق قول جهم**)، ثم نبه إلى أن حال جهم قد يكون أحسن من حال أولئك المشركين، قال: (**لكنه إذا أثبت الأمر والنهي والثواب والعقاب فارق المشركين من هذا الوجه**)، لا شك أن الذي يعبد الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ ويستجيب لأمره خير من أولئك المشركين، إنما المقارنة هنا مقارنة نسبية، يعني: في جانب معين، والتفضيل أو المفاضلة في

جزء ليس هو المفاضلة في الكل، يعني حينما أقول: فلان أفضل من فلان في كذا، أو هو أسوأ من فلان في كذا لا يعني التفضيل بالكلية، إنما هو في هذا الجانب، لكن ربما الشخص الآخر الذي فُضِّل عليه أفضل منه في الجملة لتعدد ما هو أفضل فيه، فالنظر في التفضيل الجزئي شيء، والنظر في التفضيل الكلي شيء آخر.

ثم عاد رَحِمَهُ ٱللَّهُ ونبه إلى أنَّ موقف جهم من الأمر والنهي -أيضاً- ليس موقفاً كاملاً، بل هو موقف ناقص، بل هو شديد النقص، لأنه مع إقراره بالأمر والنهي والثواب والعقاب؛ قائل بالإرجاء، الإرجاء متعلق بباب الإيمان، وجهم رأس المرجئة، أحدث في هذه الأمة وأدى إلى وقوع هذا الشرخ العظيم في باب الإيمان وهو القول بالإرجاء، وتبعه على ذلك طوائف، فمُقِلٌّ من هذا الإرجاء ومكثِرٌ.

أقول: قوله بالإرجاء أضعف ما يتعلق بالأخذ والتعظيم للأمر والنهي، هذا -أيضاً- إشكال وخادش في هذا الموقف، والإرجاء -كما ذكرت لك- مع تعدد القائلين به ومع تعدد أقواله يرجع إلى شيء واحد اتفق عليه كل المرجئة بطوائفهم وهو: تأخير العمل عن الإيمان، ليس داخلاً في الإيمان، العمل بالجوارح عند المرجئة جميعاً ليس من الإيمان، سمِّه ما شئت، هو من البر، من العمل الصالح، من الهدى، من التقوى لكن لا تقل إنه من الإيمان.

ثم بعد ذلك اختلفوا، فجهمٌ جعل الإيمان مقصوراً على المعرفة، فمن عرف الله بقلبه فإنه مؤمن بل كامل الإيمان، وبالتالي ليس هناك كافر إلا الذي يجحد الله عز وجل كفرعون وإن كان جحده جحداً ظاهراً، بل لازم قول جهم أن فرعون في الحقيقة مؤمن، لأنه في الباطن مقر بالله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ.

والأشاعرة والماتريدية هم جهمية، وقولهم قريب من قول جهم من جهة أنهم يقولون: إن الإيمان هو التصديق. وهل بين التصديق والمعرفة اختلاف أو هما مترادفان أو هما متقاربان؟ هذا له بحث ليس هذا موضعه.

وهناك فرقة ثالثة من المرجئة وهم الذين يقولون: إن الإيمان هو قول اللسان فقط، من قال لا إله إلا الله كان مؤمناً كامل الإيمان ولو انطوى قلبه على ضد لا إله إلا الله، وهؤلاء

الكرَّامية أتباع أبي عبدالله محمد بن كرَّام. وانتبه إلى أن الخلاف مع هؤلاء في الاسم لا في الحكم، في الاسم الذي هو اسم الإيمان لا في الحكم الأخروي، فعند هؤلاء من قال لا إله إلا الله وكان في الباطن كافراً كالمنافقين نسميه مؤمناً ونحكم له بالإيمان، وإن كان في الآخرة إن لم يواطئ لسانه قلبه فإنه سيكون مؤمناً مخلَّداً في النار.

انظر إلى هذه البدعة العجيبة، مؤمن كامل الإيمان وهو في النار خالدٌ مخلد فيها.

فالمقصود أن خلافهم في الاسم لا في الحكم.

وأخيراً الفرقة الرابعة من المرجئة هم مرجئة الفقهاء الذين يقولون: إن الإيمان هو نطق بالشهادتين وتصديق بالقلب، والعمل ليس داخلاً في الإيمان. وهؤلاء أقرب إلى قول أهل السنة ممن قبلهم.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والنجارية والضرارية وغيرهم يقربون من جهم في مسائل القدر والإيمان، مع مقاربتهم له -أيضاً- في نفي الصفات.



كأني بشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ استطرد بعض الاستطراد في بيان بعض مقالات الفرق، فذكر لك قول جهم، ولعله رأى مناسبة أن يشير بعد ذلك إلى مقالة بعض الفرق.

أشار هاهنا إلى مقالة النجَّارية والضرارية.

النجَّارية هم أتباع أحد أهل البدع واسمه: الحسين بن محمد النجَّار، وهذا الرجل كان له أتباع، ومن أتباعه من ذكرت لكم قصته سابقاً وهو محمد بن عيسى برغوث، هذا ناظر الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وذكرت لكم شيئاً من هذه المناظرة في دروس سابقة.

المقصود: أن هذا كان من أتباع النجار، ومن القائلين بمقالته.

أما الضرارية فإنها فرقة -أيضاً- إمامها أحد أهل البدع وهو: ضرار بن عمرو الكوفي، ومن أتباعه: حفص الفرد، الذي ناظر الإمام الشافعي.

إذاً: عندنا إمامان من الأئمة الأربعة، أحدهما ناظر -في مناظرة مشهورة- نجارياً، والآخر ناظر -في مناظرة مشهورة- ضرارياً.

وهاتان الفرقتان: التحقيق أنهما لا ينضويان تحت جهمية أو معتزلة أو غيرها، هاتان فرقتان قائمتان برأسيهما، يعني: مستقلة، ويدلك على ذلك أن أبا الحسن الأشعري في كتابه المشهور في المقالات -وهو ((مقالات الإسلاميين))- عدَّ الفِرَق العشر التي افترقت إليها هذه الأمة، ذكر الخوارج وذكر الجهمية والمعتزلة والجبرية، وذكر الضرارية والحُسينية، يريد بالحسينية: النجارية، الحسينية والنجارية اسمان لمسمىً واحد. فهذا يدلك على أن كل واحد من هاتين الفرقتين فرقة مستقلة، لكن لماذا تجد في بعض كتب القالات تصنيفهما ضمن المعتزلة أو ضمن الجهمية؟ السبب -وهذه مسألة المتخصص في العقيدة ينبغي أن يتنبه لها-

وهي أن موافقة فرقة صغيرة لفرقة كبيرة في قول يجعل بعض المصنفين في الفِرَق ينسبون هذه إليها، فتجد -مثلاً- أن أحد المبتدعة المعروفين بأنه ينتمي إلى فرقة يقول بمقالة تقول بها فرقة أخرى، فينسبونه إليها لأنه وافقها، فهؤلاء لموافقتهم المعتزلة.. كلا الفرقتين قالت ببعض مقالات المعتزلة نسبوهم إليها، وفي مقالات أخرى وافقوا الجهم فنسبوهم إلى الجهمية، والتحقيق ما ذكرت لك.

باختصار: النجَّارية نفاة للصفات، ولأجل ذلك نُسبوا إلى -أحياناً- الجهمية، ونسبوا أحياناً إلى المعتزلة.

النجَّارية قائلون بالجبر، يعني: هم مثبتون للقدر وزيادة فيهم غلو في ذلك.

هم -أيضاً- قائلون بالحلول، جمعوا شراً من أطرافه، المقالة المعتمدة عنهم كما نص على ذلك شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنهم يقولون: إن الله بذاته في كل مكان، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً!

وهم -أيضاً- ينفون رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وإن كان نفيهم خيراً من نفي المعتزلة والجهمية، قولهم أقرب إلى قول الأشعرية، لأنهم نفاة لعلو الله عز وجل ويثبتون الرؤية، فصار -في الحقيقة- قولهم نفياً للرؤية عند التحقيق. هذه جملة مقالات النجارية.

أما الضرارية فهم يقربون منهم كثيراً مع شيء من الاختلاف، هم -أيضاً- نفاة للصفات، هم قائلون بخلق القرآن، هم يفارقون النجارية في كونهم يقولون: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، والجهمية مفترقون إلى هذين القولين، ولذلك تجد نسبتهما إليهم، يعني: الجهمية نُظَّارهم يقولون: الله لا داخل العالم ولا خارجه. تعالى الله عن ذلك! وعُبَّادهم وجُهَّالهم يقولون بأن الله في كل مكان، النجارية وافقوا هؤلاء، والضرارية وافقوا الذين قبلهم.

وهم في القدر كذلك جبرية كالنجارة، وإن كانوا في القدر أقرب إلى أهل السنة من الجهمية، وإن كانوا -أيضاً- حتى في باب الإثبات أقرب إلى أهل السنة من الجهمية والمعتزلة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (**والنجارية والضرارية وغيرهم يقربون من جهم في مسائل القدر والإيمان**)، هم مرجئة في باب الإيمان كلاهما، وكلاهما في القدر جبرية، فصار قولهم من جنس قول الجهمية، وإن كان شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ نبَّه على أن الضرارية قولهم أقرب إلى قول أهل السنة، وهذه نكتة انتبه لها يا طالب العلم، أهل السنة لا يجعلون المبتدعة كأسنان المشط، إنما كل أهل البدع ضالون ولكن بعضهم أضل من بعض، وبعضهم أقرب إلى أهل السنة من بعض، وهذا موضوع يحتاج إلى تفصيل في مقام آخر، ولذلك تجد شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ له تقويمات قيمة عظيمة حبذا لو جُمِعت في بيان من هو أبعد ومن هو أقرب إلى أهل السنة، وإن كانت كل تلك الأقوال شراً لكن من باب حنانيك بعض الشر أهو من بعض.

قال: (**مع مقاربتهم له**) يعني: الجهم، مع مقاربتهم له -أيضاً- في نفي الصفات، وإن كان كشيخ الإسلام -أيضاً- يقول عن الضرارية: إنهم أقرب في هذا الباب إلى أهل السنة من الجهمية. يعني: ما أوغلوا في النفي والتعطيل كإيغال الجهمية، هم أحسن حالاً من الجهمية، وعندهم شيء من الإثبات، فكانوا أفضل حالاً من هؤلاء الجهمية.

ثم بعد ذلك أشار الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى شيء من مقالة الكلّابية والأشعرية.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والكُلّابية والأشعرية خير من هؤلاء في باب الصفات، فإنهم يثبتون لله الصفات العقلية، وأئمتهم يثبتون الصفات الخبرية في الجملة، كما فصَّلت أقوالهم في غير هذا الموضع.

وأما في باب القدر ومسائل الأسماء والأحكام فأقوالهم متقاربة.



تكلم المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ما قد علمنا عن فرقتي النجّارية والضِّرارية، وثنَّى بعد ذلك بالكلام عن الكُلّابية والأشعرية.

والنجارية والضرارية ليس يخفاك أنهما فرقتان قد اضمحلتا، فتلاشت هاتان الفرقتان ولم يَعُدْ لهما وجود فيما هو معروف عند الناس في مقالاتهم وكتبهم ومدارسهم العقدية، إنما تُذكر لتُعلم.

ويأتي بعد ذلك البحث في الكُلابية والأشعرية، والكُلابية قد تلاشت -أيضاً- وصارت هذه الفرقة مضمحلة -أيضاً- وإن كانت مقالاتها في الجملة محفوظةً في كثير من مباحث الاعتقاد عند الأشاعرة، فإنَّ المذهب الأشعري هو الوارث للمذهب الكُلّابي في الجملة، وإن كان ثمة فرق فالمذهب الكلّابي أحسن حالاً من المذهب الأشعري، وقل مثل ذلك في المذهب الماتريدي، فإن هاتين الفرقتين -الأشعرية والماتريدية- كلاهما تتابعان المذهب الكُلّابي، وهذا الذي يكشف لك سر التوافق الكبير بين المذهبين الأشعري والكُلاّبي.

الكُلّابية هم الفرقة الذين تابعوا مقالات ابن كُلّاب، وابن كُلّاب هو عَلَم مشهور في عهد الدولة العباسية، وكان معاصراً للإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، توفي قبله بعام في مائتين وأربعين للهجرة، وكان هذا الرجل مشهوراً ومعروفاً بأنه مناظر قوي، فتصدى للجهمية والمعتزلة وناظرهم وأفحمهم، وألَّف في ذلك المصنفات التي تردُّ على كلا الفرقتين.

وقيل: إنه سمي ابن كُلّاب؛ لأنه كان يخطف مناظره كالكُلّاب.

الكُلّاب والكلُّوب: الحديدة المعقوفة التي يُعلَّق بها اللحم ونحوه، فقيل إنه سمي ابن كُلَّاب لأجل ذلك.

وهذا الرجل له مقالات أصاب فيها وأحسن في رده على الجهمية والمعتزلة، لكنه -أيضاً- أتى ببدع محدثة، فمن ذلك: أنه أول من أحدث في هذه الأمة القول بالكلام النفسي القديم، فالناس قبله كانوا فرقتين واضحتين، من يقول: إن الكلام صفة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قائمة به، فهو يتكلم إذا شاء بما شاء كيف شاء جلّ ربنا وعز.

وأخرى تقول: إن كلام الله عز وجل مخلوق، مثله مثل الشجر والجبال والبحار وما إلى ذلك، فجاء ابن كُلَّاب فأتى بهذه البدعة المحدثة وأراد التوسط بين الفريقين، فقال بالكلام النفسي القديم الذي هو صفة ذات، وأنكر أن يكون الله عز وجل متكلماً بحرف وصوت، فهذا من المقالات التي أحدثها ابن كُلَّاب وتابعها عليه من بعده الأشعرية وغيرهم.

المقصود أنَّ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ يريد أن يبين أنَّ الأشعرية والكُلَّابية في باب الصفات خيرٌ ممن قبلهم الذين هم النجَّارية والضرارية، وهاتان الفرقتان خيرٌ من المعتزلة، والمعتزلة خير من الجهمية، حنانيك بعض الشر أهون من بعض.

والأشعرية خلاصةُ مذهبهم: أنهم في باب الإيمان مرجئة، وفي باب القدر جبرية، وفي باب الصفات عندهم تجهُّم، ويخالفون مذهب أهل السنة والجماعة في منهج التلقي والاستدلال، فإنَّ الأصل المعوَّل عليه إنما هو العقل، ويزعمون أنه أصل النقل، فمتى ما تعارضا وجب تقديم العقل، والنقل إما أن يُؤوَّل وإما أن يُفوَّض.

والحق أيضاً -وهذا لابد أن يلاحظه طالب العلم- أن **المذهب الأشعري عبارة عن مجموعة من المذاهب وليس مذهباً واحداً**، ولذا أنت إذا تأملت مقالات إمام المذهب -وهو أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ- ومقالات كبار أصحابه وجدتها مختلفة عن مقالة من جاء بعده من المتوسطين، ثم إذا نظرت في مقالة المتوسطين فقارنتها بمقالة المتأخرين وجدت أن البون يتسع، فإن المتأخرين ابتداءً من أبي المعالي، وازداد الأمر بعد ذلك عند الرازي ثم

الآمدي، فهؤلاء خلطوا المذهب الأشعري بكثير من أصول ومقالات المعتزلة، بل الفلاسفة، ولذا تجد أنَّ المسائل العقدية عندهم قد كثر فيها الخلاف، بل إن العالم الواحد منهم تجد أنه قد نُقِلت عنه أقوال مختلفة، وربما تكون -أيضاً- أقوالاً متعارضة.

فهذا ما يتعلق بالمذهب الأشعري.

لكنَّه -على كل حال- في الجملة خير من مذهب أهل الاعتزال ومن مذهب أهل التجهم ومن مذهب النجارية والكُلَّابية.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والكلابية والأشعرية خير من هؤلاء في باب الصفات، فإنهم يثبتون لله الصفات العقلية).

الصفات العقلية عندهم هي الصفات المعروفة التي يقولون: إن العقل قد دل عليها، والأكثر يعدُّونها سبع صفات.

له الحياة والكلام والبصر سمع إرادة وعلم واقتدر

فهذه لا خلاف بينهم في إثباتها.

ثم إن المتقدمين كابن كُلَّاب وكبار أصحابه كالقلانسي والمحاسبي وأبي علي الثقفي وأبي سليمان الدمشقي وأبي حاتم البستي، وكذلك كبار أتباع أبي الحسن كالباقلاني وغيره، هؤلاء كانوا -أيضاً- يثبتون كثيراً من الصفات الخبرية، كالوجه واليدين والعينين، وما إلى هذه الصفات، إضافة إلى كون هؤلاء جميعاً يثبتون لله سبحانه علوَّه على خلقه واستواءه على عرشه، وهذا لا شك خيرٌ من مقالة المعتزلة والنجارية والضرارية فضلاً عن غيرهم.

مر بنا سابقاً أن الضرارية والنجارية اتفقا على نفي صفات الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، وعلى القول بخلق القرآن.

ومتقدمو هذا المذهب الأشعري وكذلك الكلابية كانوا على خلاف ذلك في الجملة، فأثبتوا الصفات العقلية وإن كان هذا الإثبات فيه ما فيه، فإنَّ الصفات التي جروا على إثباتها -وهي السبع التي قد علمت- إذا استثنينا منها صفة الحياة فإن بقية هذه الصفات كان إثباتهم فيها إثباتاً ناقصاً، ومخالفاً لما درج عليه السلف الصالح، وفي هذا بحث طويل.

المقصود أنهم في الجملة أثبتوا، وأثبتوا -أيضاً- علو الله عز وجل، وأثبتوا -أيضاً- كثيراً من الصفات الخبرية، بخلاف المتأخرين من الأشعرية الذين خالفوا متقدميهم، فنفوا الصفات الخبرية، وكذلك كان الحال في هؤلاء جميعاً أنهم نفوا الصفات الفعلية المتعلقة بمشيئة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، الصفات الفعلية عندهم أَوَّلُوها وما أثبتوا لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ صفة تقوم بمشيئته بحيث إنه يتصف بها إذا شاء، هؤلاء جميعاً من الكلّابية ومن متقدمي الأشاعرة ومن متأخريهم، وإن كان الحق أنَّ أبا الحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد صار في آخر أمره أقرب إلى مذهب أهل السنة والجماعة، وأقرّ بكثير من الصفات الفعلية -أيضاً-، وما وافقه على ذلك -مع الأسف الشديد- كثيرٌ من أصحاب هذا المذهب أو من أتباع هذا المذهب، فصار البون كبيراً بين ما قرره أبو الحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ لا سيما في كتبه الأخيرة، كالإبانة و((مقالات الإسلاميين)) حينما تعرض لمقالة أهل الحديث وصرح بموافقتها، وكذلك في رسالته إلى أهل الثغر.

المقصود: أن طالب العلم عليه أن يميز بين أبي الحسن الأشعري وبين أتباع مذهبه، الإنصاف يقتضي هذا التمييز.

كذلك ما يتعلق بالقرآن، الفرق واضح، وهذا يبين لك خيرية مذهب الكُلابية والأشاعرة على مذهب النجارية والضرارية، فأولئك كانوا يقولون بخلق القرآن، أما هؤلاء فكان مذهبهم خيراً وأحسن وهو إثبات كلام قديم لله عز وجل وهو الكلام النفسي، وهو من جملة الصفات الذاتية. ولا شك أن هذا خير من القول بأنه لا يقوم بالله عز وجل كلام أصلاً، وإن كان هذا المذهب خاطئاً ولا شك، وحاصله أن هذا القرآن الذي بين أيدي المسلمين لم يتكلم الله عز وجل به، إنما هو حكاية عن كلام الله كما قال ابن كُلَّاب، أو عبارة عن كلام الله كما قال أبو الحسن، وهذا من المسائل الخلافية بين هذين، فأبو الحسن استدرك على إمامه -الذي هو ابن كُلَّاب- مقالته في القرآن، فابن كُلَّاب يقول: إنه الحكاية، وأبو الحسن يقول: إنه عبارة.

وأنا قلت: إنه إمامه باعتبار أن أبا الحسن جعله بعد تركه الاعتزال إماماً يأتم بمقالاته، وإن كان ما لقيه، بينهما مدة، يعني: بين ولادة أبي الحسن وموت ابن كُلَّاب نحو عشرين سنة، فهو ما لقيه، لكن تأثره بالمذهب الكُلَّابي إنما كان بسبب تأثره بتلاميذ وأتباع ابن كُلَّاب، جالسهم وتدارس معهم فتأثر بمذهبهم، لا سيما مع شهرته بالرد على الجهمية والمعتزلة، فكان له من الشهرة والمكانة ما كان في ذلك الوقت، لا سيما وأنه في كثير من مدة عهد الدولة العباسية تسلط الجهمية والمعتزلة وكان لهم دولة، وكان لهم جولة، فكونه تصدى -أعني: ابن كلاب- لذلك جعل له من المكانة والتقدم ما صار به محموداً عند كثير من الناس.

فالمقصود: أن هذا المقام ليس بمقام مدح وثناء، وإنما هو مقام مقارنات بين مقالات الفِرَق، والله عز وجل قد أمر بالقسط والحكم بالعدل، ومن ذلك إنزال كل مقالة منزلتها، والتقديم والتأخير إنما يكون بحسب القرب من الصراط المستقيم.

قال: (وأئمتهم يثبتون الصفات الخبرية في الجملة، كما فصلت أقوالهم في غير هذا الموضع، وأما في باب القدر ومسائل الأسماء والأحكام فأقوالهم متقاربة).

مقالة النجارية والضرارية إذا ما قارنتها بمقالة الكُلَّابية والأشعرية في بابي القدر والأسماء والأحكام تجد أن المذهبين متقاربين، ففي باب القدر هذه المذاهب الأربعة كانت في الجملة جبرية، وأما في باب الأسماء والأحكام فهذه المذاهب الأربعة كانت من المرجئة، فصارت متقاربة على تفاوت -أيضاً- بين هذا وهذا، فلا شك أن مقالة ابن كُلَّاب خير من مقالة أبي الحسن الأولى، المقالة الأولى لأبي الحسن في الإيمان طبعاً أبو الحسن عنه قولان: مقالة متقدمة ومقالة متأخرة، مقالته المتقدمة مقالة ابن كُلَّاب خير منها، فإن ابن كلاب كان مذهبه قريباً من مذهب مرجئة الفقهاء الذين كانوا يقولون: إن الإيمان قول وتصديق.

أما أبو الحسن في هذه المقالة المتقدمة فكان يرى أن الإيمان هو التصديق.

أما المقالة المتأخرة عن أبي الحسن -وهي التي ذكرها في كتبه المتأخرة- فلا شك أنها خير من مقالة ابن كُلَّاب، فإنه قد صرح بأن الإيمان قول وعمل واعتقاد.



قال المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والكُلَّابية هم أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب الذي سلك الأشعري خلفه، وأصحاب ابن كُلَّاب كالحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي- ونحوهما خير من الأشعرية في هذا وهذا، فكلما كان الرجل إلى السلف والأئمة أقرب كان قوله أعلى وأفضل.



قَالَ الشَّارِح -وَفَّقَهُ الله-:

يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في توضيح مذهب الكلابية: إنهم أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب، وبيَّن لنا أن الأشعري سلك مسلكه بعد تركه الاعتزال، لا سيما وأنه نهض برد قوي على المعتزلة، فكان هذا موافقاً لما كان عليه ابن كُلَّاب وسبقه إليه، فكان معجَباً بطريقته وتأثر به وسلك مسلكه، وإن كان لا يُنكر أنه بعد ذلك تأثر بمقالة أهل السنة، وصار إعجابه بالإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أكثر، وصار ينتسب إليه، ويقول: إنه بكل ما قاله الإمام أحمد يقول، وإن كان بقيت عليه بقية، وهذا شيء ليس يخفى، لكن السبب في ذلك -والله أعلم- أن معرفته بمذهب أهل السنة وأهل الحديث كانت مجملة، فبقي في آخر أمره عليه بقية، والله عز وجل أعلم.

قال: (وأصحاب ابن كُلَّاب كالحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي ونحوهما) يعني: كأبي علي الثقفي وأبي سليمان الدمشقي وأبي حاتم البُستي.

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن هؤلاء خير من الأشعرية في هذا وهذا. يعني: خير من الأشعرية في باب الصفات، وأيضاً في باب القدر وباب الأسماء والأحكام، والأمر في ذلك كما قد علمت.

ومما يبين لك ذلك: أنك إذا قارنت بين المذهب الكُلَّابي والمذهب الذي استقر عليه الأشاعرة فلا شك أن البون شاسع فيما يتعلق بصفات الله عز وجل، أين تضع مقالة من كان يثبت علو الله عز وجل ومباينته خلقه واستواءه على عرشه، مع من يقول: إن الله لا

داخل العالم ولا خارجه. من يثبت لله عز وجل جملة كبيرة من الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعينين وما إلى ذلك، مع من كان يتأول ذلك وينكره ويراه تجسيماً وتشبيهاً

وقل مثل ذلك فيما يتعلق بباب الإيمان، فإن هؤلاء لا شك أن مقالتهم خير، أعني: الكلابية، فهم إلى مذهب مرجئة الفقهاء أقرب، بخلاف مذهب هؤلاء الذين هم إلى مقالة الجهمية في الإيمان أقرب.

إذاً: لا شك أن المذهب الكُلَّابي والمذهب الأشعري إذا قارنت بينهما فالمذهب الكُلَّابي خير، أما عند المقارنة بأبي الحسن فالبحث بحث آخر.

إذاً أعود فأقول: لابد من التفريق بين الأمرين: بين أبي الحسن والمذهب الأشعري.

الحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي هذان أشهر أصحاب ابن كُلَّاب، وقد قالا بمقالة ابن كُلَّاب في الجملة، وإن كان المحاسبي فيما يبدو -والله أعلم- أحسن حالاً من ابن كُلَّاب، وذلك أنه قد قيل: إنه رجع عن مقالة ابن كُلَّاب فيما يتعلق بالقرآن، ويدل على ذلك: أن الكلاباذي صاحب ((كتاب التعرف لأهل التصوف)) نقل عنه أنه كان يقول: إن الله عز وجل يتكلم بصوت، وهذا بخلاف مذهب ابن كُلَّاب وبخلاف مذهب الأشاعرة.

فالذي يبدو -والله أعلم- أن هذا يشير إلى رجوعه عن مذهب ابن كُلَّاب في هذا الباب، وشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر في عدد من كتبه في ((الدرء)) و((المنهاج)) ومواضع من ((مجموع الفتاوى)) أن المحاسبي قيل: إنه قد رجع، ونقل هذه المقالة عنه وهي أن كلام الله عز وجل بصوت، فلا شك أن هذا لا يتوافق ومذهبَ ابن كُلَّاب الذي يقول بأن كلام الله عز وجل معنىً قديم قائم بالنفس، هو الذي سماه الكلام النفسي.

فالذي يبدو -والله تعالى أعلم- أنه قد رجع، وأن تشديد الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ عليه قد نفع، فإن الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد شدد في شأن المحاسبي تشديداً عظيماً، وكان يأمر بهجره، ويقول: ما البلية إلا حارث. يعني: حارث المحاسبي، يقول: ما البلية إلا حارث، إنه جلس إليه فلان وفلان فخرج بهم إلى مقالة جهم.

طبعاً قلنا فيما سبق: إن التعطيل في باب الصفات يُنسب إلى جهم، وليس أن هذا موافق قول جهم سواء بسواء، إنما في الجملة هناك تعطيل في الصفات، فيُنسب إلى مقالة جهم.

الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد شدد النكير على ابن كُلَّاب وأتباعه وبالذات على الحارث المحاسبي، ولعل هذا من آثار هذا النهج الذي كان عليه السلف الصالح، حينما يكون الهجر نافعاً فإنه يكون من أحسن الأدوية، إذا اقتضت المصلحة الهجرَ -ولا سيما إذا كان ممن لهم قدم صدق، وممن يُسمع لهم كأئمة السنة كالإمام أحمد وأمثاله- فلا شك أن الهجر في مثل هذا المقام علاج ناجع، ويؤثر -بتوفيق الله عز وجل- كثيراً.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هؤلاء: إنهم خير من الأشعرية في هذا وهذا.

ثم ذكر لك -يا طالب العلم- قاعدة نافعة، فاعتنِ بهذه القاعدة، قال: (فكلما كان الرجل إلى السلف والأئمة أقرب كان قوله أعلى وأفضل) لا شك أن هذه قاعدة أغلبية صحيحة. كلما كان الرجل إلى عهد السلف الصالح أقرب كلما كان -في الغالب- إلى الحق أقرب.

وشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر كلمة حسنة في الجزء الثامن من ((درء التعارض)) مفادها: (أن كل من كان أقرب إلى الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان أولى بصريح المعقول وصحيح المنقول). هذه كلمة حسنة. كل من كان أقرب إلى الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -يعني: في المدة والزمن- فإنه يكون أولى بصريح المعقول وصحيح المنقول. وهذه قاعدة أغلبية صحيحة، في الجملة نعم، كلما تقدم الإنسان كانت مقالته في الغالب أحسن من غيره ممن هو من جنسه، أو ممن يدور في فلك مقالته، فابن كُلَّاب كان متقدماً، وأصحاب ابن كُلَّاب كانوا متقدمين على كثير من أئمة الأشعرية، فكانت مقالتهم خيراً من مقالة هؤلاء، ولذلك شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ ينص على أن ابن كُلَّاب خير من الأشعري، والأشعري أقرب إلى السنة من الباقلاني، والباقلاني أقرب إلى الحق والسنة من أبي المعالي الجويني، وأبو المعالي الجويني أقرب إلى الحق والسنة من الآمدي والرازي.

فإذا تتبعت هذا التسلسل وجدت أن هذا الكلام حق ومستقيم، وأن القرب من زمن النبوة لا شك أنه -في الغالب- يجعل صاحب هذه المدة أو صاحب هذه الفترة أقرب من الحق وإليه، وذلك لكثرة أهل الحق، فإن الزمان كلما تأخر ازدادت غربة الدين، (بدأ الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء).

على كل حال، الدرس المستفاد من هذه القطعة من هذه الرسالة هو ما ذكرت لك سابقاً: أن أهل السنة والجماعة لا يعاملون الأقوال المخالفة معاملة واحدة، ولا ينزِلونها منزلة واحدة، فإن القيام بالقسط والحكم بالعدل يقتضي إنزال كُلٍّ منزلته، فهذه مسألة لابد من التنبه لها، وإنزال كل فرقة وطائفة ومقالة فيما تستحقه، أما أن تُجمع المقالات والطوائف والمبتدعة في وعاء واحد ويُحكم عليها جميعاً بحكم واحد؛ هذا ليس من طريقة أهل السنة والجماعة في شيء.

وشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر قاعدة نافعة، انتبه لها واحرص عليها، نص عليها رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه ((شرح الأصفهانية))، قال: (من كان أكثر صواباً وأقْوَم قيلاً كان أحق بأن يُقدَّم على من هو دونه تنزيلاً وتفضيلاً). ثم بيَّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد ذلك أن هذا مقتضى القيام بالقسط والحكم بالعدل، وهذا ما أمر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ به. فهذا من القواعد المنهجية المهمة التي لابد من استصحابها، ولابد من جعلها عياراً في حكمك وتعاملك مع المخالفين، أهل السنة عندهم من هو أقرب ومن هو أبعد، وعندهم مقارنات بين أهل البدع، وبالتالي يُبنى الحكم ويُبنى البغض والمحبة، والولاء والبراء، والتحذير والتنفير، وما إلى هذه الأمور المترتبة على الحكم **بمخالفة المقالة وصاحبها، هذا كله ينبغي أن يُرجع فيه إلى مثل هذه القاعدة.**

أما التسوية بين كل المخالفين وجعلهم في حكم واحد فلا شك أن هذا من الغلو والمخالفة لمنهج وطريقة أهل السنة والجماعة، وإن كان قد يُلاحظ أحياناً أمر آخر لاعتبار آخر، قد تقتضي المصلحة التشديد في المعاملة على من هو أقرب مع الاعتراف بأنه أقرب، لكن المصلحة الشرعية قد تقتضي تشديداً أكثر على من هو أقرب، وتأليفاً لمن هو أبعد،

وهذه مسألة راجعة إلى رعاية المصلحة الشرعية واتباع السياسة الشرعية، هذه مسألة تدور مع المصلحة وجوداً وعدماً، بل قد يحكم أهل العلم بأن سنياً يُهجَر ويُزجر، وأن مبتدعاً يُصبر عليه ويُتألَّف، قد يحكم أهل السنة والجماعة بذلك لاعتبارات مختلفة: من قوة السنة وضعفها، وقوة أهل السنة وضعفهم، وملاحظة الملحظ الدعوي، وتأثير هذا التعامل في رجوع من أخطأ إلى الحق، إلى غير ذلك.

إذاً: المقام مقام فقه، هذا مقام يُحتاج فيه إلى فقه كبير، ودخول الجُهَّال وانفرادهم عن أهل العلم الراسخين بالأحكام والتقريرات في مثل هذه المسائل الجليلة، وإعراضهم عن النظر في مسالك أهل السنة والجماعة، والجمع والتأليف بين آثارهم، وأخذها كوحدة واحدة، تُنزَّل الآثار منازلها وتوضع في مواضعها، ويُلاحظ مسلك أئمة أهل السنة والجماعة المتأخرين الذين أحاطوا علماً بإطلاقات المتقدمين وتقييداتهم، لا شك أن الإعراض عن ذلك يُسبب خللاً كبيراً وإشكالات كثيرة، وخلافات لا تُعد ولا تُحصى.

فطالب العلم ينبغي أن يجمع بين الحماسة للسنة، والنهوض بالدعوة إليها، والتحذير من ضدها مع الفقه ومراعاة المصالح والتأني وعدم الاستعجال، فإن الرفق ما كان في شيء إلا زانه، وما نُزِع من شيء إلا شانه. هكذا قال نبينا صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ومتابعة سبيل أئمة المسلمين وعلمائهم وكُبرائهم في مثل هذه المسائل هذا شيء متعين على طالب العلم، وهذا الموضع يحتاج إلى بحث وتفصيل أكثر، لكنها إلماحة بحسب ما اقتضى المقام، والله عز وجل أعلم.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والكرامية قولهم في الإيمان قول منكر لم يسبقهم إليه أحد، حيث جعلوا الإيمان قول اللسان وإن كان مع عدم تصديق القلب، فيجعلون المنافق مؤمناً لكنه يخلد في النار، فخالفوا الجماعة في الاسم دون الحكم.

وأما في الصفات والقدر والوعد والوعيد هم أشبه من أكثر طوائف الكلام التي في اقوالها مخالفة للسنة.



ثم استطرد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ -أيضاً- في ذكر مقالة الكرَّامية، وهم أتباع محمد بن كرَّام، وسبق لساني فقلت في الدرس الماضي: إنه أبو محمد بن كرَّام، وهذا ليس بصحيح، بل هو محمد بن كرَّام، وكان معاصراً لابن كُلَّاب، يعني متوفى سنة خمس وخمسين ومائتين، لكن بينهما فرق في المكان، فابن كرَّام كان في سجستان في المشرق، وأما ابن كُلَّاب فكان في العراق في البصرة.

الكرَّامية كالكلّابية أقرب إلى أهل السنة والجماعة من الجهمية والمعتزلة، والبحث في المذهب الكرَّامي هو -على كل حال- بحث نظري، لأن هذا المذهب قد تلاشى -أيضاً- منذ قرون طويلة، تلاشى هذا المذهب واضمحل ولم يعد له وجود ولا لمؤلفاته وجود، إنما هي مقالات يتناقلها أهل العلم بالمقالات.

خلاصة المقام في الكلام عن المذهب الكرَّامي: أنَّ المذهب الكرَّامي خير في الجملة من المذهب الكُلَّابي كما نبه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى، قال: (فهم أشبه من أكثر طوائف الكلام التي في أقوالها مخالفة للسنة). في باب الصفات، في باب القدر، في باب الوعيد والوعيد، أشبه يعني: أشبه بأهل السنة وأقرب إلى أهل السنة والجماعة، لكن المأخذ المشهور على هذه الطائفة كان من جهتين:

أولاً: مقالتهم في باب الإيمان، وهذه قد أشرت إليها، وبينت أن الكرامية فرقة من فِرَق المرجئة، وأتوا ببدعة ما سُبِقوا إليها، يعني: كما أن ابن كُلَّاب أتى ببدعة ما سُبِق إليها وهي مذهبه في القرآن، فكذلك ابن كرَّام أتى ببدعة ما سُبِق إليها وهي مذهبه في الإيمان، ذلك أنه كان يقول: إن الإيمان مجرد القول، فمن نطق بلا إله إلا الله فإنه يكون بذلك مؤمناً ولو كان في الباطن مكذباً، ولكنه مع وصفه بالإيمان لا ينفعه ذلك في الآخرة إذا لم يتواطأ قلبه ولسانه، فالمنافقون المبطنون للكفر الناطقون بلا إله إلا الله هؤلاء عنده وعند أتباعه مؤمنون مخلدون في النار. وهذه كما يقولون: بدعة صلعاء، أيقول عاقل إن مؤمناً بل إن كاملاً في الإيمان خالد مخلد في النار؟ هذه مقالة عجيبة! لكنها -على كل حال- ليست في الشناعة كما يُنقل عن الكرَّامية خطأً من أنهم يقولون: إن الذي ينطق بلسانه فإنه مؤمن ناجٍ عند الله عز وجل، نسبة هذا إلى الكرَّامية غلط وليست بصحيحة، إنما هم يقولون: إنه يسمى مؤمناً، أما في الحكم عليه فهذا بحث آخر، لابد أن يكون مصدقاً بقلبه.

ويبقى بعد ذلك الخطأ الكبير الذي وقعوا فيه واشتركوا فيه مع بقية المرجئة وهو: إخراج العمل عن مسمى الإيمان، فهذا شيء ما انفرد به ابن كرَّام، إنما توافق عليه كل فرق المرجئة، لكن التنبيه هنا على الشيء الذي برز فيه ابن كرَّام واشتهر به وهو مقالته في الإيمان.

الأمر الثاني الذي شُهِر به المذهب الكرَّامي عند أهل العلم وفي كتب المقالات: هي نسبته إلى التجسيم والتشبيه، نُسِب هذا المذهب إلى المشبهة والمجسمة، حتى إن كثيراً من أرباب كتب المقالات إذا وصلوا إلى الكلام عن المشبهة وفِرَقِهم عدُّوا الكرامية منهم.

والتحقيق في ذلك -والعلم عند الله عز وجل- أن الكرامية ليسوا مشبهة محضة، وإنما عندهم نوع تشبيه، وبين المقالتين فرق. القوم ليسوا مشبهة محضة، ولم يثبت عنهم أنهم قرروا بأن الله عز وجل يتصف بشيء من خصائص المخلوقين، هذا هو ضابط التشبيه الصحيح، هذا شيء ما عُرِف عنهم عند التحقيق.

والمنصفون في نقل كلامهم والمحققون المدققون بيَّنوا أنهم ما قالوا شيئاً من هذا، إنما كان منهم إطلاقات باطلة، وذلك أنهم أطلقوا أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ جسم، لكنهم بينوا أنهم

أرادوا بكونه جسماً أنه قائم بنفسه. لكن لا شك أن هذا الإطلاق بدعة ولا يجوز، ويكفي أنه يوهم باطلاً، لكن المهم أنه ما قال بأنه جسم كالأجسام المخلوقة، لم يقل ذلك.

كما أنه أُخِذ على هذا المذهب أنهم أوغلوا في الكيفية في بعض الصفات، يعني: زادوا في الإثبات حتى وصلوا إلى شيء من التكييف، ولجوا وحاموا حول هذا الموضوع ووقعوا في بعض الخطأ في ذلك، لم يكونوا مكيفة محضة لكن عندهم شيء من ذلك، وأضف إلى هذين أنهم قالوا -أيضاً- ببدعة شنيعة وهي: زعمهم أن كلام الله عز وجل أصله حادث، فالله -عندهم- قد تكلم بعد أن لم يكن متكلماً، ما كان موصوفاً بالكلام ثم تكلم، تعالى الله عن ذلك!

فهذا كله يجعل مذهبهم فيه نوع تشبيه، وليسوا مشبهة محضة، ليسوا كأهل السنة سليمين من هذا البلاء، وليسوا -أيضاً- كالمشبهة المحضة قائلين بأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ موصوف بما هو من خصائص المخلوقين. فهذا الذي يبدو -والله تعالى أعلم- في مذاهب هؤلاء.

وعلى كل حال، تلك الفترة التي كان فيها هؤلاء اختلطت الأقوال كثيراً، وبرزت مقالات المبتدعة، وكان لهم صولة وجولة، وكان لهم من يدعمهم من أهل الشوكة والسلطة، فصار هناك اختلاط مع ضعف عناية هؤلاء الذين وقعوا في هذه الأخطاء بمذهب السلف الصالح، أدى هذا إلى تسليمهم بعض الأصول الباطلة.

تأمل مثلاً، ابن كُلَّاب وهو الذي كان شديداً على الجهمية والمعتزلة، ونذر نفسه للرد عليهم والتأليف ضدهم، ومع ذلك أكبر إشكال عنده -وهو نفي الصفات الفعلية- كان سببه أنه سلَّم ببعض مقالة الجهمية والمعتزلة، أُعجِب واقتنع بمقالة الجهمية بدليل الأعراض والحدوث، وأنه دليل حسن قيِّم نافع لإثبات حدوث العالم وقِدَم الصانع، هذا الدليل يزعمون أنهم أثبتوا من خلاله حدوث العالم بحدوث الأجسام، وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث الصفات، فهمنا وجه الدليل؟ أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام

فيها، وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث الصفات، هذا الأصل سلَّم به ابن كُلَّاب وقال: هذا دليل قيِّم ونافع ومهم، واعتمده في إثبات قِدَم الصانع وحدوث العالم.

أدَّاه هذا التسليم لهذا الأصل الباطل إلى الوقوع في هذا الخطأ الكبير وهو: أنه اصطدم بعد ذلك بمسألة الصفات الفعلية، لو سلَّم بقيام الصفات الفعلية المتعلقة بمشيئة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لانتقض عليه دليل حدوث العالم، فأتى بهذا القول، ولأجله أتى بقوله في صفة الكلام، كل ذلك فراراً عن القول بقيام الصفات الاختيارية في الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

فهذا تستفيد منه درساً -يا طالب العلم- وهو: أن الاعتصام بمنهج أهل السنة والجماعة ينبغي أن يكون شديداً، وأن الحذر من مقالات المخالفين وأصولهم ينبغي أن يكون -أيضاً- شديداً، ينبغي عليك أن تحترز، إياك أن يتسلل إليك شيء من هذه البدع والأهواء، فإنها قد تثمر مقالات لم تكن تتصورها أول وهلة. فهذه فائدة وعبرة في مثل هذا المقام، والله المستعان!



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وأما المعتزلة فهم ينفون الصفات ويقاربون قول جهم، لكنهم ينفون القدر، فهم وإن عظموا الأمر والنهي، والوعد والوعيد وغلوا فيهم فهم يكذِّبون في القدر، ففيهم نوع من الشرك من هذا الباب.



ثم استطرد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ فذكر مقالة المعتزلة وقارنها بمقالة الجهمية، ولا شك أن المعتزلة متى ما قُورِنوا بالجهمية -وأعني بالجهمية: فرقة الجهمية، أو الجهمية المحضة الذين هم جهم وأتباعه- فلا شك أن المعتزلة خير منهم، وليس إلا أن كلا المذهبين شر، لكن الأمر هو على حد قول الشاعر حنانيك بعض الشر أهون من بعض.

فالمعتزلة أثبتوا في الجملة أسماء الله عز وجل، وإن كان هذا الإثبات ليس على النهج الصحيح، إنما هي أسماء مجردة عن معانيها، أسماء هي محضة لا تنضوي أو لا تشتمل على شيء من المعاني والصفات، وبالتالي كان قولهم خيراً من قول جهم مع اتفاق الجميع على نفي صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في الجملة، على تفصيل عند المعتزلة، فإن المعتزلة الخلاف بينهم كثير، لعل المعتزلة أكثر الفرق خلافاً، وفيهم شدة ضد بعضهم، يعني: إذا اختلفوا فالخلاف بينهم شديد.

ولذا -خذ مثلاً- أبو علي الجُبَّائي إمام من أئمة المعتزلة، وابنه أبو هاشم الجُبَّائي إمام من أئمة المعتزلة، أتباع أبي علي يكفِّرون أبا هاشم وأتباعه، وأتباع أبي هاشم يكفِّرون أبا علي وأتباعه، فالخلافات بينهم شديدة وكثيرة أيضاً، لكن في الجملة هم معطلة للصفات جملة.

قال: (لكنهم ينفون القدر)، هذا فارق كبير بين المذهبين، هم متقاربان، المذهبان متقاربان في باب الصفات، مختلفان اختلافاً كبيراً في باب القدر، فإن المعتزلة قَدَرِية، والجهمية جبرية.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (لكنهم ينفون القدر) والمقصود بنفيهم القدر: نفي شيء معين وهو نفي تعلق المشيئة والخلق بأفعال العباد، هذا القَدَر الذي نفوه، ما هو؟ نفي تعلق المشيئة والخلق بأفعال العباد، عندهم العباد يفعلون لا بمشيئة الله، إنما بمشيئة من عند أنفسهم مستقلة، وكذلك الخلق والإحداث هم الذين أحدثوا أفعالهم ولم يكن ذلك خلقاً من الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، على خلاف مقالة أهل السنة والحديث.

قال: (فهم وإن عظَّموا الأمر والنهي، والوعد والوعيد وغلوا فيهم فهم يكذبون بالقدر)، عندهم تعظيم للأمر والنهي، والوعد والوعيد، حتى إنهم قالوا: إن من ترك واجباً أو ارتكب كبيرة في الجملة على خلاف تفصيلي عندهم، لكن في الجملة من ترك واجباً أو ارتكب كبيرة من الكبائر فإنه يكون قد خرج من الإيمان، فعندهم تعظيم للأمر والنهي وللوعد والوعيد، وإذا خرج من الإيمان فإنه لا يكون ولا يُحكم عليه بالكفر، ولا يُحكم عليه -أيضاً- بالإيمان، بل هو بينهما في منزلة بين المنزلتين، لكنه في الآخرة مخلَّد في النار.

فترى أن عندهم غلواً في باب الأمر والنهي، والوعد والوعيد، لكنهم مع ذلك قال: (يكذبون بالقدر) بالتفصيل الذي ذكرته لك، (ففيهم نوع من الشرك من هذا الباب)، من أين جاءهم الشرك؟ كونهم أثبتوا خالِقين مع الله عز وجل، فاستحقوا بجدارة وصف مجوس هذه الأمة.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والإقرار بالأمر والنهي، والوعد والوعيد مع إنكار القدر خير من إنكار القدر مع إنكار الأمر والنهي والوعد والوعيد، ولهذا لم يكن في زمن الصحابة والتابعين من ينفي الأمر والنهي والوعد والوعيد، وكان قد نبغ فيهم القدرية كما نبغ فيهم الخوارج الحرورية، وإنما يظهر من البدع أولاً ما كان أخف، وكلما ضعف من يقوم بنور النبوة قويت البدعة.



الآن عاد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد هذا التطواف الطويل إلى المقارنة بين مقالة المعتزلة ومقالة أولئك الذين قالوا بالفناء في توحيد الربوبية، فوقعوا في عدم التفريق بين المأمور والمحظور، أو الأمر والنهي. وقلنا: إن بعض هؤلاء القائلين بهذا الفناء يزعمون أن الغيبَة في توحيد الربوبية تقتضي النظر إلى أن كل الأفعال راجعة إلى مشيئة الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، فلا فرق بين أمر ونهي، أو مأمور ومحظور.

شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: مذهب المعتزلة خير من مذهب هؤلاء. وسيعود إلى ذلك بعد قليل إن شاء الله.

قال: والإقرار بالأمر والنهي والوعد والوعيد مع إنكار القدر على ضلاله وبعده عن الحق، إلا أنه خير من الإقرار بالقدر كما يقوله هؤلاء، فإنهم أقروا بالقدر، بل أصبحوا غلاة جبرية، يقول: (إن ذاك المذهب خير من الإقرار بالقدر مع إنكار الأمر والنهي والوعد والوعيد على ما عليه أولئك، ولهذا لم يكن في زمن الصحابة والتابعين من ينفي الأمر والنهي والوعد والوعيد، وكان قد نبغ فيهم القدرية كما نبغ فيهم الخوارج الحرورية، وإنما يظهر من البدع أولاً ما كان أخف، وكلما ضعف من يقوم بنور النبوة قويت البدعة).

هذا كلام حسن متين انتبه له يا طالب العلم! عندنا قاعدة وهي: يظهر من البدع أولاً ما كان أخف.

إذاً: المتتبع لظهور البدع يرى أنه في الغالب يظهر من البدع الأخف فالأخف، ولذا نبغت الخوارج والشيعة الأوائل في أواخر عصر الخلفاء الراشدين، ثم في أواخر عهد الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ نبغت القدرية والمرجئة، ومقالتهم شر من مقالة أولئك. ثم في عهد أواخر كبار التابعين نشأت مقالة الجهمية، وكانوا في بداية الأمر مقموعين، يعني: في بداية المائة الثانية، لكنه قد صَلُبَ عودهم بعد ذلك في بداية المائة الثالثة، هذه مقالة الجهمية وهي شر مما قبلها.

ثم بعد ذلك عُرِّبت الكتب الضالة، عُرِّبت كتب الهند بواسطة الفرس، وعُرِّبت كتب اليونان بواسطة الروم، يعني: وصلت إلى المسلمين بواسطة هؤلاء، ثم عُرِّبت، فأدى ذلك إلى خروج الباطنية الذين هم أبعد الناس عن دين الإسلام، القبورية الشرك بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى نبغ بعد ذلك، نبغ في أثناء المائة الرابعة.

إذاً: أنت تلحظ أن البدع وكلها شر إلا أن الأخف في الغالب يظهر قبل ما هو أشد منه.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وإنما يظهر من البدع أولاً ما كان أخف).

إذاً القاعدة: البدعة كلما كانت أظهر مخالفة للسنة تأخر ظهورها. وهذه قاعدة نص عليها أبو العباس ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى.

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وكلما ضعف من يقوم بنور النبوة قويت البدعة).

هذا كلام مهم يستفيد منه طالب العلم في معرفة سبب غلبة البدع وظهورها أو انحسارها، ذكر لك رَحِمَهُ اللَّهُ سببين:

السبب الأول ما قدمته وهو: القرب والبُعد من العهد النبوي وزمن السلف الصالح، كلما ظهر نور النبوة انطفت البدع، كلما كان الناس أقرب عهداً بزمن النبوة العظيم -الذي لما أشرق على الأرض استنارت بالخير- كلما كان الزمن إلى هذا أقرب كلما كانت البدعة أخف مما بعدها إذا ما قُورِنت بها.

السبب الثاني ما ذكره رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: (وكلما ضعف من يقوم بنور النبوة قويت البدعة).

إذاً: السبب الثاني يرجع إلى قوة الناصرين للسنة القامعين للبدعة وضعفهم، أو كثرتهم وقلتهم.

إذاً: ما هما السببان اللذين إليهما يرجع معيار غلبة البدعة أو اضمحلالها؟

أولاً: **القرب في الزمن من العهد النبوي وزمن السلف الصالح**، لأن الناس في الغالب يبقون على إرث من خير وإرث من نبوة، ولذلك لا تتسلل البدع إليهم سريعاً، الخير لا يزال فاشياً، كلما تقدم الزمان وقرب من ذاك العهد النَّيِّر.

السبب الثاني: ما يرجع إلى قوة أو كثرة الداعين للسنة القامعين للبدعة، أو ضعفهم وقلتهم.

وبالتالي المكان أو الزمان الذي كثر فيه الدعاة إلى الحق وقويت شوكتهم، وصار بينهم من الاتفاق والاجتهاد في الدعوة إلى الحق ومحاربة الباطل فلا شك أن البدعة هاهنا سوف تضمحل، السنة إنما هي مِشْعَلُ نور وهداية، متى ما حُمِل إلى الناس قَلَّت فيهم الظلمة وانحسرت، والعكس بالعكس، إذا أصبحت هذه المشاعل قليلة أو ضعيفة فإن الظلام سوف يستمر وينتشر، نسأل الله السلامة والعافية!

إذاً: الدرس المستفاد: **متى ما ضَعُفَ دعاة التوحيد عن الدعوة للتوحيد فلننتظر انتشار الشرك، ومتى ما ضعف دعاة السنة في الدعوة إلى السنة فلننتظر انتشار البدع، ومتى ما ضعف الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر فلننتظر انتشار المنكرات**. هذه قاعدة صحيحة، والتناسب تناسب عكسي، قوة الحق وأهله تعني ضعف الباطل وأهله، والعكس بالعكس، هذا درس ينبغي على طلبة العلم والدعاة إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن يتأملوه كثيراً، وأن ينظروا في أسباب القوة والضعف، أسباب قوة دعوتهم وأسباب ضعفها، ومن أعظم ذلك: اتفاقهم على الحق وتعاونهم على البر والتقوى، ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[الأنفال:٤٦]، والله المستعان!

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فهؤلاء المتصوفون الذين يشهدون الحقيقة الكونية مع إعراضهم عن الأمر والنهي شر من القدرية المعتزلة ونحوهم، أولئك يُشَبَّهون بالمجوس، وهؤلاء يُشبَّهون بالمشركين الذين قالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ ﴾[الأنعام:١٤٨]، والمشركون شر من المجوس.



هذه خلاصة بعد هذا التطواف الذي ذكرت لك وصل إلى هذه الخلاصة، وهي: أن الغلاة ليسوا كل أهل الفناء، بل الغلاة من القائلين بالفناء في توحيد الربوبية وصل الأمر عندهم إلى تلاشي الفرق بين الأمر والنهي بدعوى النظر إلى مشيئة الله عز وجل، فكلما يقع إنما هو بمشيئة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، حتى قال قائلهم:

أصبحت منفعلاً لما يختاره مني ففعلي كله طاعات

يصل الغلو إلى هذه الدرجة، يقول قائلهم: أنا إن عصيت الأمر فقد أطعت المشيئة والقدر. إن عصيت الأمر الشرعي لكني أطعت المشيئة والقدر. فكُلٌّ بقدر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: الطاعة والمعصية، وبالتالي يضعف أو يزول الفرق عند هؤلاء بين الطاعة والمعصية، ولا شك أن هذا ضلال كبير وانحراف عظيم.

فالمقصود: أن المعتزلة مع نفيهم للقدر إلا أنَّ مذهبهم خير من مذهب هؤلاء، هؤلاء القدرية يشبهون المجوس وهم مجوس هذه الأمة، لكن أولئك يشبهون المشركين، قائلون بالجبر، بالمذهب الذي كان يقول به المشركون الذين قالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ ﴾[الأنعام:١٤٨].

إذاً في قوله: (هؤلاء يُشبَّهون بالمشركين) يريد: من جهة قولهم بالجبر.

وإذا ما قارنَّا المجوس الضالين بالمشركين الضالين فلا شك أن المجوس خير من هم، ولذا يدلك على ذلك أن كثيراً من أهل العلم يلحق المجوس بأهل الكتاب، ويرتبون على

ذلك أحكاماً لا تنطبق على المشركين، فهم في الجملة أحسن حالاً منهم، مع أن الكل كفار، لكن عند المقارنة فلا شك أن أهل الكتاب خير من المشركين، والمشركون خير من الملاحدة الذين عطلوا وجود الله عز وجل بالكلية، فهذه مقارنات بين من هو ضال أو بين فئات أهل الضلال، فإذا ما قارنَّا بين المجوس والمشركين يقول شيخ الإسلام: إن المجوس خير من المشركين.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ

فهذا أصلٌ عظيم على المسلم أن يعرفه، فإنه أصل الإسلام الذي يتميز بـه أهـل الإيمـان من أهل الكفر، وهو الإيمان بالواحدانية والرسالة: شـهادة أن لا إلٰه إلا الله وأن محمـداً رسول الله.



يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فهذا أصل عظيم على المسلم أن يعرفه)، مراده بهذه الإشارة بقوله: (فهذا أصل عظيم) ما أوضحه في ابتداءِ كلامه عن الأصل الثاني قبل نحو ثلاثين صحيفة، فلما بيَّن التوحيد الذي دل عليه الكتاب والسنة، ولما بيَّن ضده كما دل عليه الكتاب والسنة استطرد رَحِمَهُ ٱللَّهُ وطوَّف في بيان جملةٍ من المخالفات في تفسير هذا التوحيد وفي تفسير الشرك، ثم رجع إلى ما بدأ منه فقال: (فهذا أصل عظيم على المسلم أن يعرفه، فإنه أصل الإسلام الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر وهو الإيمان بالوحدانية والرسالة)، وهذا ما ترجمت عنه كلمة التوحيد التي هي شهادة أن لا إله إلا الله وأنَّ محمداً رسول الله.

هذه هي الفارقة بين أهل الإيمان والكفار، بين أهل السعادة وأهل الشقاوة، بين أهل الجنة وأهل النار: أن يشهد. والشهادة: إخبار عن علم ويقين، **أشهد يعني: أخبر عن علم ويقين بأنه لا إله إلا الله، وبأن محمداً رسول الله**. وقد مر بنا المعنى الصحيح لهذه الكلمة العظيمة (لا إله إلا الله) وأنَّ معناها: نفي وإثبات، لا ينفع أحدهما دون الآخر، نفي العبادة عن ما سوى الله عز وجل وإثباتها لله وحده.

والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ سيبين -بعد قليل- شيئًا مما يتعلق بهذه الشهادة، ثم يثني بعد ذلك بالكلامِ عن الشهادة الثانية وهي: أنَّ محمداً رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ومعنى شهادة (أن محمداً رسول الله) وما يدخل في هذه الشهادة العظيمة: **هو اعتقاد أنَّ محمد بن عبد الله القرشي الهاشمي** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **رسولٌ من عند الله، وأن رسالته عامة للثقلين، وأنه خاتم الأنبياء والمرسلين**. هذه الشهادة من لم يعتقد معناها فلا شك أنه لا حظ له في الإيمان ولو أنه

قال لا إله إلا الله، فهاتان الشهادتان متلازمتان لا تنفع إحداهما دون الأخرى، شهادة أنَّ محمداً رسول الله لا تنفع بدون لا إله إلا الله، وشهادة أن لا إله إلا الله لا تنفع بدون الشهادة بأن محمداً رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد وقع كثير من الناس في الإخلال بحقيقة هذين الأصلين أو أحدهما، مع ظنه أنه في غاية التحقيق والتوحيد والعلم والمعرفة، فإقرار المرء بأن الله ربُّ كل شيء ومليكه وخالقه لا ينجيه من عذاب الله إن لم يقترن به إقراره بأنه لا إله إلا الله، فلا يستحق العبادة أحد إلا هو، وأن محمداً رسول الله، فيجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، فلابد من الكلام في هذين الأصلين.



يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إنه قد وقع كثير من الناس في الإخلال بحقيقة هذين الأصلين، ولا شك أن هذا كلام صحيح، والواقع أكبر شاهد. وهل ما أوقع الناس الذين انحرفوا عن جادة الحق فيما أوقعهم فيه إلا إخلالهم في أحد أمرين: إما في العلم وإما في العمل بهاتين الشهادتين، كلُّ انحراف عن جادة الصراط المستقيم راجعة إلى الإخلال بأحد هذين الأمرين:

إما العلم بالشهادة.

أو العمل بالشهادة.

والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أشار إلى طائفة من الخلل الذي وقع فيه فئام من الناس، مع كونهم يدَّعون بُلوغ الغاية في النظر والولاية والتحقيق والعلم وما إلى ذلك، نعم ربما يكونون على علم كثير، لكنَّهم -مع الأسف- من أعظم الناس جهلاً بحقيقة لا إله إلا الله، ولذا وقعوا فيما وقعوا فيه.

ويُنبه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أكثر هذه الأخطاء وقوعاً وشيوعاً وهو اعتقاد أن (لا إله إلا الله) تعني: الإقرار بأن الله ربُ كل شيء، وأنه مليكه، وأنه خالقه، وما إلى هذه المعاني دون أن يضيف إلى هذا إقراره بأنَّ العبادة حقه وحده لا شريك له. وهذه المسألة بيَّناها على

وجه التفصيل فيما مضى، وقلنا: إن هذا الاعتقاد –وهو أن الله هو الرب الخالق المالك المدبر وحده– هذا بدونه لا نجاة، وبه وحده لا نجاة.

قلنا: **هذا الاعتقاد –اعتقاد ربوبية الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ– بدونه لا نجاة، وبه وحده لا نجاة، فلا نجاة إلا بأن يضم الإنسان في اعتقاده: الشهادة لله عز وجل بالربوبية والشهادة لله عز وجل بالإلهية، فهو الرب وحده، وهو الإله وحده سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.**

قال بعد ذلك: (فلا يستحق العبادة أحد إلا هو)، لا شك، كُلُّ معبود سوى الله عز وجل فعبادته باطلة، قال سبحانه: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ ﴾[الحج:٦٢].

أما الشهادة بأن محمداً رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فلازمها ما ذكر المؤلف رَحِمَهُٱللَّهُ:

وهو أن يُصدق فيما يخبر، وأن يُطاع فيما يأمر. وهذا من الأمر المعلوم من الدين بالضرورة، لازم شهادة أن محمداً رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: **طاعته فيما أمر، وتصديقه فيما أخبر، واجتناب ما نهى عنه وزجر، وأن لا يُعبد الله إلا بما شرع.**

والمخالفة في هاتين الشهادتين، الغالب أن المخالف في شهادة أن لا إله إلا الله واقع في الشرك الأكبر، وقد يقع في الشرك الأصغر.

والمخالِف في شهادة أن محمداً رسول الله هو بين الكفر بالله أو الوقوع في البدعة، بين أن يقع في الكفر حينما يُكذب رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، أو أنه يستكبر عن الانقياد لطاعته، أو يكون واقعاً في بدعة حينما يتعبد لله عز وجل بغير ما بيَّن رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الأصل الأول: توحيد الإلهية، فإنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أخبر عن المشركين -كما تقدم- بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله يدعونهم ويتخذونهم شفعاء من دون الله تعالى، قال تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[يونس:١٨]، فأخبر أن هؤلاء الذين اتخذوا هؤلاء الشفاعة مشركون.



يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد أن بيَّن أن النجاة معلَّقة بهذين الأصلين: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، قال: إنه لابد من الكلام في هذين الأصلين، وهذا مما ينبغي أن يتنبه له الدعاة إلى الله ومما ينبغي أن يتنبه له طلاب العلم، لابد من الكلام في هذين الأصلين، مهما سكت فلا تسكت عن بيان هذا، ومهما تكلمت فأكثر من الكلام في هذا، فهذا أهم الكلام وأعظم الكلام وأوجب ما يجب الدعوة إليه، وبيانه للناس في كل زمان ومكان ولا سيما في هذا العصر، حيث إن التلبيس في شأن هاتين الشهادتين عظيم، والإخلال بالقيام بحقهما كبير، فتعين على من رزقه الله عز وجل نوراً وبصيرة، وهداه إلى الحق في هذين الأصلين يتعين في حقه -مع القدرة- أن يبين، وأن يتكلم، وأن ينصح، وأن يوجه، ما أكثر ما يُتكلَّم فيه ويُبيَّن ويُدعى إليه، لكن -مع الأسف الشديد- ما أقل ما تُبيَّن هذه الحقيقة العظيمة وهي: الشهادتان، ولذا أنت خبير بأن من أعظم أسباب الانحراف في هذين الأصلين: قلة الكلام وضعف الدعوة والبيان لحقيقتهما ولضدهما، فكثر الجهل وكثر الدعاة إلى ما يناقض هاتين الشهادتين، ثم حدث ولا حرج عن الانحراف الكبير الذي وقع في هذه الأمة، والله المستعان! لابد من الكلام في هذين الأصلين.

ثم عطف على هذا بالكلام عن الأصل الأول أولاً وهو: شهادة أن لا إله إلا الله، فبيَّن أن توحيد الإلهية، **والمقصود بالإلهية: عبادة الله وحده لا شريك له**، هذا هو توحيد الإلهية،

توحيد الإلهية، توحيد الألوهية، توحيد العبادة، كل ذلك يرجع إلى معنىً واحد وهو: إفراد الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالعبادة، هذا حقه على العباد، حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً.

قال: (فإنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أخبر عن المشركين -كما تقدم- بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله يدعونهم ويتخذونهم شفعاء). إي والله! ما اعتقد المشركون حتى صاروا مشركين، ما اعتقدوا بأن هذه الأصنام خالقة مع الله، رازقة مع الله، مدبرة أمر هذا الكون مع الله، تملك الدنيا والآخرة، والله ما اعتقدوا هذا، ولا أرادوه، ولا تكلموا به البتة، إنما توجهوا إلى معبوداتهم باعتبارها وسائط فيما بينها وبين الله، تقربهم زلفى إلى الله، تكون لهم شفيعة عند الله، ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ ﴾[يونس:١٨]، ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ﴾[الزمر:٣]. لهم حوائج، ولهم مطالب، ولهم رغائب يريدون أن تُرفع إلى الله عز وجل، إما أنها تتعلق بأمر الدنيا أو تتعلق بأمر الآخرة، مشركو قريش وأضرابهم من العرب كانت همتهم مقصورة على الدنيا، لأنهم لم يكونوا مؤمنين بالبعث، فمطالبهم تتعلق بالدنيا، فاتخذوا لها الشفعاء عند الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حتى يحصّلونها، وأما غيرهم من الكفار والمشركين الذين كانوا يؤمنون بالآخرة فإنهم كانوا يستشفعون بهذه المعبودات لتشفع عند الله عز وجل في مطالبهم الدنيوية أو الأخروية، فالنصارى واليهود وأضرابهم كانوا يستشفعون إلى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بهذه المعبودات، يتخذونها شفعاء عند الله، ولذا النصارى من دعائهم أنهم يقولون: يا والدة الإله، اشفعي لنا إلى الإله. يدعون مريم عليها السلام فيقولون: يا والدة الإله، اشفعي لنا إلى الإله.

وهذا الاستشفاع، وهذا الاتخاذ للشفعاء يكون على وجهين:

إما بطلب الشفاعة مباشرة كما ضربت لك هذا المثال، وكما يفعله كثير من الذين ما عرفوا التوحيد أو تجاهلوا التوحيد حينما يأتون إلى قبور الأولياء والصالحين فيسألونهم الشفاعة عند الله عز وجل، هذا من جنس شرك النصارى.

وأما الوجه الثاني فهو أنهم يتقربون إلى هذه المعبودات بأنواع القُرَب حتى تنظر إليهم بعين العطف والرحمة، فترفع حوائجهم إلى الله، وتبلغ ما يريدون إلى الله، وتشفع لهؤلاء عند الله.

إذاً: هذا هو اتخاذ الشفعاء عند الله عز وجل.

وقد أحسن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ حينما نص على هذه المسألة على وجه الخصوص أولاً، مع أنه تكلم بعد ذلك عما يرجع إلى الإشراك مع الله عز وجل في التوكل والخوف والتقوى... إلى آخره، لكن أكثر ما وقع فيه الشرك هو هذا الموضوع: موضوع الشفاعة، ولذا **أكثر شرك الأولين وأكثر شرك الآخرين يرجع إلى الشرك في الشفاعة**، إلى اتخاذ الشفعاء مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهذا كتاب الله عز وجل قد بين ذلك جلياً: ﴿ وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ ﴾[يونس:١٨].

إذاً: من الأمر المهم -يا أيها المسلم- أن تحقق هذا الأمر لتكون على بينة، فما أكثر الأخطاء، بل ما أكثر الأخطاء الشنيعة التي تورد صاحبها الموارد في هذا الموضوع، كم من الناس من يفهم موضوع الشفاعة فهماً مغلوطاً، فأوقعه في بحار من الضلال والانحراف بل والشرك دون أن يشعر.

إذاً: هذا الموضوع حري بالبحث والتدقيق. ويمكن أن ألخص لك مهمات هذا الموضوع في خمس مسائل، كن منها على ذُكْرٍ، وهذا الموضوع فصلنا الكلام فيه في شرح كتاب التوحيد، لكن أقتصر منه على ما يحصل به المقصود -إن شاء الله- في هذا المقام.

المسألة الأولى: قد بيَّن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في كتابه جملة مما كان المشركون يعتقدونه في هذا الباب وهو باب الشفاعة، واعلم -يا رعاك الله- أن حالهم تدل على أن قاعدة الشرك الأساسية عندهم: هي **اعتقادهم أن الله عز وجل لا يُحصَّلُ مرغوب منه ولا يُدفع مرهوب منه إلا بتوسط شفعاء**، عندهم لا يمكن أن تصل إلى خير تطلبه وتسأله الله عز وجل، أو أن يدفع عنك شراً إلا بتوسط شفعاء، فمنزلة الرب العظيم سبحانه تعالى عندهم منزلة مَلِك من الملوك وسلطان من السلاطين، لا يوصل إليه ولا يُنفذ إليه إلا بواسطة خواص يَصِلون

إليه فيرفعون الحوائج إليه، ويُعْلِمونه بحال الرعية، ويُعَطِّفون قلبه عليهم، هذا الذي اعتقدوه في الله العظيم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولذا توجهوا إلى هذه المعبودات، إلى هذه الآلهة لتكون شفيعة لهم عند الله عز وجل.

ومما يبين لك شدة تعلقهم بهذا الموضوع: أنَّهم إذا عاينوا الهلاك في الآخرة، أول وهلة مباشرة ينصرفون إلى البحث عن الشفيع، فيقولون: ﴿ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ﴾[الأعراف:٥٣]، أول ما وقع في نفوسهم البحث عن شفيع؛ لأنه لا يمكن أن تصل إلى خير إلا من طريقه، ولا يندفع عنك شر إلا من طريقه، ثم بعد ذلك يتبين لهم الحق فيقولون مذعنين: ﴿ فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ * وَلا صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾[الشعراء:١٠٠-١٠١]، لكن في ابتداء الأمر يبحثون عن شفيع؛ لأنَّ هذا هو الذي استقر في قلوبهم، وهذا الذي انبنى عليه اعتقادهم أنه لا وصول إلى خير ولا اندفاع لشر إلا من طريق شفعاء.

إذاً: هذا هو الاعتقاد الذي اعتقدوه.

المسألة الثانية: قد يقول قائل: وهذا الاعتقاد ألا يمكن أن يكون لهم فيه بعض عذر؟ نرى أن الأدلة قد دلت على أن هؤلاء كفار خالدون مخلَّدون في النار، مع أن الذي قد يظهر عند الناظر أول مرة أنَّ القوم إنما أرادوا خيراً، وإنما قصدوا خيراً، قالوا: نحن أناس خطاؤون متلوثون كيف نسأل الله مباشرة؟ إذاً نجعل بيننا وبينه هذه الوسائط، هي التي تقرِّب إليه وترفع إليه، وتجعله يرحمنا ويلبي أو يحصل لنا منه ما نريد، ألا يكون هذا عذراً لهم؟

والجواب أن يقال: إنهم -والله- ما أحسنوا الظن بالله، بل أساءوا الظن بالله، فصدق فيهم قول الله عز وجل: ﴿ الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ ﴾[الفتح:٦]، وصدق فيهم قوله تعالى: ﴿ وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ ﴾[فصلت:٢٣]، إي والله! لو أحسنوا الظن بالله لعظَّموه، ولأدوا حقه، ولكان حبهم ورجاؤهم واعتمادهم وتوكلهم عليه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، لكن أنَّى يكون ذلك منهم والذي وقع منهم أنهم تنقصوا عظمة الإلهية،

وهضموا حق الربوبية، وأساءوا الظن برب العالمين، فجعلوه من جنس هؤلاء الملوك الجبَّارين الذين هم في غفلة عن رعيتهم، فيحتاجون إلى من يعلمهم، أو أنهم قساة يحتاجون من يليِّن قلوبهم ويستعطفهم، فهذا -والله- ظن سيء أرداهم كما أخبر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بذلك.

إذاً: **القوم ما أحسنوا الظن بالله، بل هم سيّئوا الظن بالله عز وجل**.

المسألة الثالثة: مما لا شك فيه أن ثمة شفاعة تكون عند الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يوم القيامة، يشفع شفعاء عند الله عز وجل، وهم في الجملة ثلاثة أصناف:

الأنبياء.

والملائكة.

والصالحون.

هؤلاء تكون منهم شفاعة عند الله عز وجل بإذنه فيمن رضي عنه، والأدلة على هذا من سنة رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ متواترة.

هنا قد يبرز إشكال وهو: أننا نجد في بعض أدلة الكتاب العظيم ما يدل على عدم وجود شفاعة، نجد في بعض الأدلة نفي الشفاعة، الله عز وجل أخبر عن ذلك اليوم العظيم يوم القيامة بأنه لا خُلَّة فيه ولا شفاعة، وبيَّن سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أن فيه لا تنفع شفاعة، وقال: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾[المدثر:٤٨]، قال: ﴿ لا بَيْعٌ فِيهِ وَلا خُلَّةٌ وَلا شَفَاعَةٌ ﴾[البقرة:٢٥٤] في آيات عدة.

الجواب عن ذلك أن يقال: إن الأدلة في شأن الشفاعة في كتاب الله عز وجل جاءت على أنحاء:

منها ما جاء فيه نفي للشفاعة.

ومنها ما جاء فيه نفي للشفاعة إلا باستثناء ما كان بإذنه، ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾[البقرة:٢٥٥].

وضرب ثالث: وهو إثبات شفاعة فيمن رضي عنه الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، قال: ﴿ وَلا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى ﴾[الأنبياء:٢٨].

ونجد ضرباً فيه نفي لشفاعة الآلهة التي اتخذها المشركون مع الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، قال جل وعلا: ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ ﴾[الأنعام:٩٤].

ونجد ضرباً خامساً فيه: أن الشفاعة كلها جميعاً لله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، قال سبحانه: ﴿ قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا ﴾[الزمر:٤٤].

إذن الأخذ بهذه الأدلة جميعاً به يتجلى لك الحق في هذا المقام العظيم، وبه يُعرف الجواب عن هذا الاستشكال، لم نُفِي عن أن يكون في يوم القيامة شفاعة ﴿ لا بَيْعٌ فِيهِ وَلا خُلَّةٌ وَلا شَفَاعَةٌ ﴾[البقرة:٢٥٤]؟ الجواب: أنَّ القرآن الكريم جاء بالتنبيه على هذه المسألة حتى يزولَ من القلب أيّ التفات إلى أنَّ الشفاعة الأخروية من جنس الشفاعة الدنيوية، وهذه عُقْدَةُ المسألة التي من حلها سهل عليه فهم هذا الموضوع العظيم. تنبه يا رعاك الله! **يجب أن يزول من قلبك أيّ ظن أو اشتباه بأن الشفاعة عند الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ في الآخرة هي من جنس هذه الشفاعة التي تقع بين المخلوقين في الدنيا**، كلا والله! بين الأمرين بون شاسع واختلاف كبير، فهذا جنس وهذا جنس، هذا شيء وهذا شيء.

إذن **نفي الشفاعة في الآخرة في النصوص جاء في شأن الشفاعة المعهودة عند الناس، وهي التي اعتقدها المشركون، وهي التي لأجلها اتخذوا شفعاء مع الله عز وجل، شفاعة من جنس ما يقع في شفاعة مخلوق لمخلوق.**

هذه الشفاعة هي: طلبٌ للخير من الغير. ولا تتحقق الشفاعة إلا بانسلاخ إرادة الشفيع عنده لأجل الشفيع، يُشفَعُ عند ذي مكانة أو سطوة أو سلطان في أمر من الأمور أن يعفو، أن يمنح، أن يَهَب، فيكونُ غير مريد فيستنزله هذا الشفيع حتى يغيِّر قوله وحكمه، فيجعله يريد بعد أن لم يكن مريداً.

إذاً: هذه هي الشفاعة الدنيوية التي يتعارفها الناس، وهذه لا وجود لها، وهذه لا حقيقة لها في الآخرة، وهذا هو الشيء المنفي يوم القيامة.

إذاً: نأتي الآن إلى المسألة الأهم في هذا الموضوع وهي المسألة الرابعة: **ما الفرق بين الشفاعة الدنيوية والشفاعة الأخروية؟** لماذا جاء في النصوص نفي هذه الشفاعة وإخراج ظن وقوعها من القلب؟ لأجل أن لا يُعتقد أن ثمة شفاعة في الآخرة عند الله من جنس هذه الشفاعة، لماذا؟

الجواب: لأن هذه الشفاعة الدنيوية إثباتها لا يليق بالله عز وجل ولا بعظمته ولا عزته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ويظهر هذا لك من خلال سبعة أوجه:

أولاً: الشفاعة في الدنيا الشافعُ فيها مُؤثِّرٌ مُحرِّك، هو الذي أثَّر في إرادة المشفوع عنده وحرَّكها لتحصيل ما يرجع بمنفعة إلى المشفوع له، ولا شك أنَّ هذا المعنى لا يجوز أن يُظن في الشفاعة التي تكون عند الله عز وجل، فإنَّ هذا لا يليق بعظمة الله ولا قدرته ولا إرادته ولا عزته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، كيف يُؤَثِّرُ هذا الشافع وهو عبد مربوب مخلوق في إرادة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فيجعله مريداً بعد أن لم يكن مريداً؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً! شأن الله أعظم من ذلك.

وأنت إذا تأملت في هذا الوجه وجدت أن الشفيع عند التحقيق هو -في الغالب- مؤثر محرِّك، وقد يكون بمثابة الآمر المكرِه، وهذا شيء لا يليق بالله العظيم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

الوجه الثاني: أن الشفاعة في الدنيا يُحدِثُ فيها الشفيع في علم المشفوع عنده ما لم يكن موجوداً، يُعلِمه بشيء كان يجهله، يخبره -مثلاً- بأن هذا المشفوع فيه لا يستحق العقوبة، أو أنه بريء، أو يُعلِمه بعواقب لم يكن يلتفت إليها المشفوع عنده، أو على الأقل يعلِمه بأن هذا المشفوع له يهمه أمره، يُهِمُّ الشافع أمره، وكل ذلك فيه نسبة نقص العلم إلى الله عز وجل، فيه إثبات الجهل في حق الله سبحانه. وهذا مما يُنزَّه الله تبارك وتعالى عنه، فالله بكل شيء عليم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

الوجه الثالث: أن الشفاعة تحقيقها فيه مشاركة في تحصيل المقصود بين الشافع والمشفوع عنده، تشارك الاثنان في تحصيل المقصود، فلا يتم المقصود إلا باجتماعهما معاً: مشيئة وفعل المشفوع عنده وشفاعة وتوسط الشافع، والله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وتر فلا يُشفع، الله واحد أحد، فمن اتخذ مع الله عز وجل شفيعاً فإنه يكون قد اتخذ معه شريكاً، تجد أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بيَّن أن من اتخذ من دونه شفيعاً فقد اتخذ معه شريكاً؛ لأنَّ المقصود ما تم إلا باشتراكهما معاً، والله عز جل لا شريك له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

الوجه الرابع: أن قبول المشفوع عنده للشفاعة يرجع إما لرغبة أو رهبة أو حاجة، إذا شُفِع عند ذي سلطان أو من بيده أمر من الأمور يُشفع عنده فإنه لا يقبل الشفاعة ولا يُلبي هذا الطلب في حال الدنيا وفيما يتعارفه الناس فيما بينهم إلا لرغبة أو رهبة أو حاجة، رغبة لأن الشافع في الغالب أحد اثنين:

إما محبوب.

أو ذو وجاهة.

يشفع محبوب عند محبه، كأن يشفع ابن السلطان عند أبيه، أو امرأته أو صديقه، فهو محبوب عنده، فيرجو بتلبية هذه الرغبة وإنفاذ هذه الشفاعة يرجو كسب مزيد من هذه المحبة أو القرب.

وقل مثل ذلك إذا كانت الشفاعة من ذي وجاهة، كتاجر ووزير وأمير وأمير الجند وما شاكل ذلك، هو يريد أن يكسب ولاءه، يرغب في أن يقرِّبه منه، فيزيد ولاءً له وإنفاذاً لحوائجه، أو أنه يكون منه رهبة، يخاف أنه لو دفع في صدر هذا الطلب ورد هذه الشفاعة فإنه يجفوه حبيبه وهو لا يصبر عن ذلك، أو ربما يكيد له ذو الوجاهة، أو ينصرف عنه، أو يجعل الولاء لغيره، فهو يدفع شر ذلك بقبول الشفاعة، أو أنه محتاج إليه، فهو يريد أن ينفذ له طلبه لينفذ ذاك له طلبه، علاقة المخلوقين -في الغالب- علاقة معاوضة، علاقة المخلوقين فيما بينهم علاقة معاوضة، وهذا يشهد به الواقع والأمر المحسوس دون شك، أفعل لك لتفعل لي، ألبي رغبتك لتلبي رغبتي، ولو لم يكن شيء من ذلك حتى لو كانت الشفاعة عند

رجل صالح فلا أقلّ من كونه محتاجاً إلى الأجر، يقبل الشفاعة لو لم يُرِد شيئاً من وجه هذا الشافع لا أقلّ من أنه يريد الأجر، هو محتاج إلى ثواب وأجر.

والسؤال: أهذا جميعاً يليق بالله الغني عن كل شيء سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؟ الغنى وصف ذاتي لله عز وجل، كما أن الفقر وصف ذاتي للمخلوق، فالله غني عن العالمين، الله غني عن كل شيء، يتعالى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن أن يكون يرغب في حاجة أو يحتاج إليها من مخلوق من المخلوقين، فهذا يتنافى وغنى الله عز وجل.

إذاً: هذه الشفاعة لا يمكن أن تُظن في الآخرة.

الوجه الخامس: أنَّ الشفاعة في الدنيا: الرغبة، والرجاء، والتوكل، والاعتماد من المشفوع له تعلَّق بمن غالباً تعلق بالشافع لا بالمشفوع عنده، إن تعلق شيء من ذلك بالمشفوع عنده لكن الأكثر والأغلب تعلقه بالشافع، ويعلق أمله ورغبته ورجاءه واعتماده على هذا الذي سيذهب غداً فيشفع عند المسؤول، ولذلك يقول له: أنا معلِّق أملي بك. بعض الناس يقول هذا وإلا لا؟ أريدك أن تحسن الشفاعة وتحسن عرضها، القلب معلَّق بالشافع لا بالمشفوع عنده، وإن ناله شيء من ذلك فنزر يسير، لكن جُلُّ ذلك تعلق بالشافع. وهل يجوز تعلُّق الرجاء والرغبة، هل يجوز أن تُعلَّق الآمال والاعتماد والتوكل على مخلوق يشفع عند الله أم الواجب أن تُعلَّق الآمال ويُجعل الرجاء في الله العظيم الذي بيده ملكوت كل شيء؟

ومما يبين لك ذلك: أنه لما كان رجاء هؤلاء المشركين الذين أشركوا مع الله عز وجل فاتخذوا من دونه شفعاء، لما كان رجاؤهم مُعلقاً بهؤلاء الشفعاء توجهوا لهم بأنواع القُرَب، حدث ولا حرج من أنواع القُرَب القلبية واللسانية والبدنية، كلُّ ذلك حتى يعطف الشافع وينظر بعين الرحمة، فيرفع هذه الحاجة ويقرِّب هذا المشفوع له عند الله زلفى، ولذا كم يتناقل الناس فيما بينهم تلك القصيدة التي يقول فيها صاحبها:

إن لم تكن في معادي آخذاً بيدي ... فضلاً وإلا فقل يا زلة القدم

لا إله إلا الله! أين التعلُّق بالله العظيم؟ أين التعلق في ذلك اليوم الذي يقول الله عز وجل فيه: ﴿ يَوْمَ لا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا ﴾[الانفطار:١٩]، والله لا يملك أحد لأحد

شيئاً، لا شافع ولا غيره، الأمر كله لله، ﴿ وَالأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾[الانفطار:١٩] وحده لا شريك له. والله ليس ملك نفع لهذا الإنسان، بل والله مجرد أن يتكلم والله لا يستطيع، ﴿يَوْمَ يَأْتِ لا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾[هود:١٠٥]، وهؤلاء يجعلون غاية قصدهم وطلبهم ورجائهم للمخلوق.

يا لله العجب! هل يُظَنَّ بأن الشفاعة عند الله عز وجل يوم القيامة من جنس هذه الشفاعة التي تكون في الدنيا؟ لا والله، بل هذا الذي يُعتقد هو حقيقة الشرك، والذي لأجله كان المشركون مشركين. نسأل الله السلامة والعافية!

الوجه السادس: أن الشفاعة في الدنيا لا تستلزم الافتقار إلى المشفوع عنده فيها لا إذناً ولا أمراً، إنما يهجم الشافع هجوماً على المشفوع عنده، ويتقدم بين يديه شاء أو أبى، فيشفع عنده ويتكلم بما يريد، حتى لو كان هذا المشفوع عنده لا يريد أن يكلمه أحد في شأن هذا الإنسان، ويكره أن يغير رأيه فيه أو حكمه فيه، ومع ذلك يشفع عنده بدون إذنه. ولا شك أن هذا لا يجوز اعتقاده في الله عز وجل، فإن في هذا ما فيه من انتقاص عظمة الله سبحانه وعزته جل في علاه، وقد قدمتُ لك أنه في ذلك اليوم لا يتكلم أحد إلا بإذنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ولذا عظَّم الله عز وجل هذا الأمر فقال: ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾[البقرة:٢٥٥]، هذا الاستفهام استفهامٌ إنكاري مشوب بالتحدي، بمعنى: من يجرؤ على أن يتقدم بين يدي الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فيشفع إلا بعد أن يأذن الله عز وجل، ولذا لو نظرت في الشفاعة الحقة التي تقع يوم القيامة تجد أن بينها وبين هذه الشفاعة بوناً شاسعاً، الشافع عند الله عز وجل مأمور مطيع لله سبحانه، لا يشفع حتى يأذن الله، بل حتى يأمره الله أن يشفع، أليس يُقال للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «اشفع تُشفَّع»، أين هذا من الشفاعة في الدنيا؟

إذاً: الأمر في تلك الشفاعة راجع إلى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ إذناً وقبولاً.

الأمر السابع والأخير: أن الشفاعة في الدنيا يقع كثيراً أن يلزم منها إهمالٌ لاتخاذ الأسباب اتكالاً عليها، تجد أنَّ الذي ملأ يده من شافع عند صاحب الشأن لا يهتم كثيراً بتحصيل أسباب الخير الذي يريد، لأنه يقول: لِمَ أتعب نفسي وهذا الشفيع لا يُرَدُّ له طلب؟

له إدلال، له حظوة، له مكان، فما لي وللتعب، سوف أعتمد عليه وهو الذي سوف ينفذ لي ما أريد ويحصل لي من ذاك الإنسان ما أريد. ولا شك أنَّ هذا لا يجوز أن يُظن أو أن يقع في شأن الشفاعة التي تكون عند الله عز وجل، فإن في هذا ما فيه من سوء الأدب مع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من الخروج عن ربقة العبودية لله عز وجل.

ولذا نجد أنَّ النصوص قد دلت على أنه لا يُشفع عند الله عز وجل إلا فيمن رضي الله عنه، ﴿ وَلا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى ﴾[الأنبياء:٢٨]، ومن الذي يرضى الله عنه؟ هو الذي اتخذ السبب وهو عبودية الله وحده لا شريك له، قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لكل نبي دعوة مجابة، فتعجل كل نبي دعوته، وإني اختبأت دعوتي شفاعتي لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة -إن شاء الله- من مات من أمتي لا يُشرك بالله شيئاً»، هذا الذي يليق به أن يكون مشفوعاً له عند الله عز وجل، هذا الجدير بالشفاعة.

ويا لله العجب! كيف أن القوم تعلقت نفوسهم بالشفاعة فاتخذوا السبب الذي يحرمهم من الشفاعة، سبحان الله! أيّ خذلان كهذا الخذلان! قلوبهم ونفوسهم معلقة بالشفاعة، أرادوا تحصيلها فاتخذوا السبب الذي يحرمهم منها وهو: الشرك بالله. فنسأل الله السلامة والعافية.

إذاً: استحضر في هذا المقام ثلاثة أصول بها يتبين لك الحق:

لا شفاعة عند الله إلا بإذنه.

لا شفاعة عند الله إلا فيمن رضي عنه.

الثالث: الله لا يرضى إلا توحيده واتباع رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

من فهم هذا الأمر زالت عنه إشكالات كثيرة.

المسألة الخامسة والأخيرة هي: **مدار فهم الشفاعة الحقة على فهم مسألتين مهمتين،** فانتبه يا رعاك الله! اجعلهما نصب عينيك.

أولاً: أنَّ الشفاعة كلها لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

ثانياً: التفريق بين الشفيع مِن دونه والشفيع بإذنه.

إذا فهمت هاتين المسألتين فهمت الموضوع وزال عنك كل إشكال، وخرج من قلبك كل تعلق بغير الله. انتبه!

المسألة الأولى: هي ما أخبر الله عز وجل عنه: ﴿ قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا ﴾[الزمر:٤٤] ولاحظ كيف أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قدَّم الخبر على المبتدأ، الأصل في نظم الكلام: الشفاعة لله، مبتدأ وخبر، لكن تقديم الخبر يفيد الحصر، إذاً: الشفاعة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وحده، وزاد هذا بياناً فقال: ﴿ قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا ﴾[الزمر:٤٤] فلم يشذ منها شيء.

إذاً: حقيقة الحال أن الأمر من الله وإلى الله، منه ابتداءً وإليه انتهاءً، بمعنى: حقيقة الموضوع بخلاف ما يظن كثير من الناس، الأمر كما قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في ((إغاثة اللهفان)): (والحق أنَّ الله شفع بنفسه إلى نفسه). ما معنى هذا الكلام؟ معنى هذا: أن الله عز وجل هو الذي أهَّل الشافع أن يشفع، والله عز وجل هو الذي حرَّك إرادة الشافع للشفاعة، والله عز وجل هو الذي خلق فعله، والله عز وجل هو الذي أذن له أن يشفع، والله عز وجل هو الذي أمره أن يشفع، والله عز وجل هو الذي أهَّل المشفوع له أن يكون أهلاً للشفاعة، والله عز وجل هو الذي تفضل بقبول الشفاعة، إذاً: عاد الأمر كله إلى الله، صدق الله: ﴿ قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا ﴾[الزمر:٤٤] من أولها إلى آخرها. **أراد الله عز وجل أن يرحم عبده وأكرم الشافع،** لم يكن هناك تأثيرٌ من هذا الشافع في الله عز وجل، كان الله يريد أن يعذِّبه وحكم فيه قولاً أنه معذَّب، ثم بدَّل قوله وتغيرت إرادته بتحريك الشافع لإرادته، الله شأنه أعظم من ذلك، إنما الأمر ابتداءً وانتهاءً إلى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

إذاً: من فَهِمَ هذه المسألة فهم الموضوع وانتهى عنه كل إشكال، ولذا بعض الناس اليوم حينما يأتي إلى قبر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو بعيداً عنه فيقول: يا رسول الله، اشفع لي عند الله. - يقع مع الأسف الشديد!- فيقال لهذا الإنسان: لم تفعل ذلك؟ قال: أنا أسأله شيئاً ملَّكه الله إياه، أنا لا أسأله إلا شيئاً يملكه، ملَّكه الله إياه. من قال لك هذا يا عبد الله؟ الله يقول: ﴿ قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا ﴾[الزمر:٤٤]، هؤلاء لا يملكون، جميع الشفعاء، وأعظم الشفعاء، وسيد الشفعاء، وأول شافع، وأول مشفَّع هو رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومن شك

في ذلك فقد كفر، ولكن الشفاعة مِلك لله عز وجل، إنما الحال أن الله يأذن لمن يشاء في الوقت الذي يشاء فيمن يشاء، ليس هناك تمليك يا عبد الله! الشفاعة ملك لله، إنما الله سبحانه يأذن لمن يشاء في الوقت الذي يشاء فيمن يشاء.

تأمل معي! الشفاعة العظمى لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ذاك المقام المحمود الذي يحمده عليه الخلائق أجمعون، حينما يذهبون إلى بعض الأنبياء غيره وكُلٌّ يعتذر حتى توصل النوبة إليه فيقول: «أنا لها»، انتبه! من هنا ما الذي سيكون؟

أولاً: ينطلق النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيستأذن على ربه، الله أعلم كيف يكون ذلك لكنه يستأذن على ربه. انظر مقام الأدب مع الله عز وجل، أهكذا تكون الشفاعة في الدنيا؟ لا.

ثانياً: إذا أُذِن له فإن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقف وقوفاً طويلاً يحمد الله ويثني عليه، يحمده بمحامد يفتحها الله عليه في ذلك المقام ما كان يحسنها في الدنيا.

ثم يخر لله ساجداً، يسجد سجوداً طويلاً لله سبحانه، ويحمد الله عز وجل في ذلك السجود بمحامد يفتحها الله عليه، ثم لا يرفع رأسه حتى يُؤمَر بذلك: يا محمد، ارفع رأسك، يرفع رأسه، فيحمد الله -أيضاً- في ذلك المقام، يقال له: «سل تعطه، واشفع تُشفَّع»، يُؤمر أمراً أن يشفع، ولا يملك عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إلا أن يطيع الله، حينها يشفع، أفيقال بعد ذلك: إن الشفاعة ليست ملكاً لله؟ ثم -تأمل معي- يحد الله عز وجل له حداً فيخرجهم من النار، إذاً: لا يشفع فيما يريد هو عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، إنما يشفع فيمن أذن الله فيهم، يحد له حداً فيخرجهم من النار.

ثم إذا أراد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يشفع مرة ثانية يعود فيستأذن، فيحمد فيسجد فيحمد، ثم يقال له مرة ثانية، يتكرر منه ذلك أربع مرات، والحديث في ((الصحيحين)).

إذاً: هو عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يملك الشفاعة، إنما يؤذَن له في الشفاعة سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

ثم يُقال ثانياً في شأن هذه المسألة -أجيب عنها بسرعة فيما يرجع إلى مسألة طلب الشفاعة من النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسأل شيئاً لا يملكه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

ثانياً: جنس الدعاء للميت شرك بالله، هذا ما جاء في النصوص: ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ * وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ﴾[الأحقاف:٥-٦]، ﴿ إِنْ تَدْعُوهُمْ لا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ﴾[فاطر:١٤].

الوجه الثالث: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما سأله أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن أسعد الناس بشفاعته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -والحديث في البخاري- أقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: هو الذي يسألني الشفاعة وأنا في قبري؟ أقال هذا؟ أم قال: «أسعد الناس بشفاعتي من قال لا إله إلا الله خالصاً من نفسه»، أو قال: «من قلبه».

الوجه الرابع: يا من يقول هذا القول، ماذا تصنع بما ثبت في الصحيح من قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أنا أول شافع وأول مُشفَّع»، والحديث هذا بالنص والإجماع تعلَّق بالشفاعة العظمى يوم القيامة، عندك الأمر ليس كذلك، أول شفاعة تكون إنما هي للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متى؟ في البرزخ؟ وهو في قبره؟ أم يوم القيامة؟ إذاً: إما أن تكون هذه الكلمة صدق أو تكون -والعياذ بالله- كذباً، إذا كذبت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيها كفرت، وإذا صدقت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأنه أول شافع وأول مُشَفَّع فاعلم -إذاً- أنه لا شفاعة في البرزخ، إنما الشفاعة يوم القيامة.

الأمر الخامس: يا عبد الله! هذا القرن الذين وصفهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالخيرية، قرنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، هؤلاء أصحابه الكرام أحرص الناس على الخير ما ثبت عن واحد منهم فقط أنه جاء إلى قبر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فسأله الشفاعة، ولو كان خيراً والله لسبقونا إليه.

إذاً: هذا أمر باطل بإجماع المسلمين، ومعلوم حرص الصحابة على هذا الأمر، ولذلك أبو هريرة يسأله: من أسعد الناس بشفاعتك؟ وهو الرؤوف الرحيم بهذه الأمة، لو كان هذا

من الوسائل الموصلة إلى شفاعته لبينها عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، لقال: يا أبا هريرة، تعال إلى قبري فسلني الشفاعة. أكان منه هذا عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ولو في حديث ضعيف؟ والله ما كان.

إذاً: هذا هو الأمر الأول.

الأمر الثاني على وجه الإيجاز قلنا: التفريق بين أمرين مهمين:

الشفيع من دونه.

والشفيع بإذنه.

التفريق بين هذين الأمرين من الأمر المهم، فأهل الشرك اتخذوا شفعاء من دونه، أما أهل التوحيد فاعتقدوا أنه لا يكون شفعاء إلا بإذنه، قال الله سبحانه: ﴿ أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ ﴾[الزمر:٤٣]، إذاً: هذا حال المشركين.

تدري ما الفرق بين الشفيع من دونه والشفيع بإذنه؟ هو الفرق بين الشريك والعبد المأمور، الشفيع من دونه شريك اعتقدوه مع الله عز وجل، أما الشفيع بإذنه فإنه عبد مأمور، الشفيع من دونه اعتقدوه مُحرِّكاً لله عز وجل وإرادته، أما الشفيع بإذنه فالله عز وجل هو المحرك له.

إذاً: الفرق بينهما فرق بين محرِّك ومُحرَّك، ولا شك أنَّه ليس بشفيع في الحقيقة ولا يحرِّك ولا يؤثر، لكن هذا كله باعتبار اعتقادهم، وإلا فهذا زَعْمٌ لا حقيقة له، ولذلك يقول الله عز وجل: ﴿ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ ﴾[الأنعام:٩٤] مجرد زعم، ﴿ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ ﴾[الأنعام:٩٤]. نسأل الله السلامة والعافية!

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الأصل الأول: توحيد الإلهية، فإنه سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ أخبر عن المشركين -كما تقدم- بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله يدعونهم ويتخذونهم شفعاء من دون الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[يونس:١٨].

فأخبر أن هؤلاء الذين اتخذوا هؤلاء الشفعاء مشركون.



مضى الكلامُ عن موضوع الشفاعة بشيءٍ من التفصيل، والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ساقَ جملة من الآيات التي تدل على الحق الذي لا ريب فيه بهذا الموضوع الجليل، فأورد هذه الآية العظيمة من سورة يونس التي تبين حال المشركين، فهم يقولون عن هذه الآلهة: هؤلاء شفعاؤنا عند الله.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فأخبر أن هؤلاء الذين اتخذوا هؤلاء الشفعاء مشركون)، لا شك، وهذا -كما ذكرت لك- أكثر شرك الأولين وأكثر شرك الآخرين.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال تعالى عن مؤمن ياسين: ﴿وَمَا لِيَ لا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلا يُنقِذُونِ * إِنِّي إِذًا لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ * إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ﴾[يس:٢٢-٢٥].



هذه الآية فيها بيان أن من اتخذ شفيعاً من دون الله عز وجل فقد اتخذ معه إلهاً، ومن اتخذ معه إلهاً فإنه يكون مشركاً.

وفيها بيان أن هؤلاء المشركين من أعظم ما يقصدونه في اتخاذهم هذه الآلهة: أن تكون لهم شفيعة عند الله عز وجل، ﴿أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ ﴾[يس:٢٣]، إذاً: هم إذا أشركوا فإنما يطلبون أول ما يطلبون وأهم ما يطلبون: الشفاعة.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾[الأنعام:٩٤]، فأخبر سبحانه عن شفعائهم أنهم زعموا أنهم فيهم شركاء.



وهذه آية عظيمة تجلي لك هذا الموضوعَ بوضوح.

الله سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ يخبرُ في هذه الآية عن هؤلاء المشركين، وأنَّ الله سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ يخاطبهم بذلك، ﴿ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ﴾[الأنعام:٩٤].

إذن من اتخذ شفيعاً من دون الله على ما هو المعروف في الدنيا من الشفاعة فإنه يكون قد أشرك مع الله عز وجل.

قال: ﴿ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ ﴾[الأنعام:٩٤]، قال المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فأخبر سبحانه عن شفعائهم أنهم زعموا أنهم فيهم شركاء)، ومعنى كونهم فيهم شركاء: أي: أنَّهم جعلوهم شركاء لله في تحصيل المرغوب ودفع المرهوب. ﴿ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ ﴾[الأنعام:٩٤] يعني: شركاء لله في تحصيل المرغوب ودفع المرهوب.

إذاً: من اتخذ من دون الله عز وجل شفيعاً فقد اتخذ معه شريكاً، وهذا ما ذكرناه من أوجه الفرق بين الشفاعة الدنيوية المعروفة بين الناس -شفاعة مخلوق عند مخلوق- والشفاعة الأخروية التي يشفع فيها الشفعاء عند الله سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، قلنا: إن من الفروق: أن هذه الشفاعة الدنيوية الشفيع فيها شريك في تحصيل المراد، تواردا صاحب الأمر والمشفوع الذي هو المشفوع عنده والشافع كلاهما، فصارا جميعاً مؤثِّرين في تحصيل المراد، والله عز وجل وتر لا يشفعه أحد، الله واحد أحد لا شريك له.

إذاً قلنا: إن الفرق بين الشفيع من دونه والشفيع بإذنه هو: الفرق بين الشريك والعبد المأمور.

إذاً: هذه الآية آية عظيمة توضح لك المقام، وتقطع العذر في حق هؤلاء الذين يتعلقون بغير الله عز وجل، ويزعمون أنهم إنما يطلبون التوسط والشفاعة عند الله.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلا يَعْقِلُونَ * قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[الزمر:٤٣-٤٤].

كذلك: هذه الآية العظيمة من سورة الزمر فيها بيان الحقيقة الجلية في هذا المقام، والتفريق بين الشفيع من دونه والشفيع بإذنه، يقول الله سبحانه: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ﴾[الزمر:٤٣]، (أم) هذه للإضراب بمعنى: بل.

واستقراء مواضع (أم) في القرآن يدل على أنها لم تَرِد إلا في مقام الإنكار.

﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ﴾[الزمر:٤٣] شفعاء اتخذوهم لا في الحقيقة، وإنما في اعتقادهم وفي زعمهم، كما قال سبحانه في الآية السابقة: ﴿وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ﴾[الأنعام:٩٤]، إذاً: هم ليسوا شفعاء في الحقيقة، إنما هم شفعاء في الدعوى والزعم وفي اعتقاد وقلوب وهؤلاء المشركين.

قال: ﴿قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلا يَعْقِلُونَ﴾[الزمر:٤٣]، الشفاعة لله عز وجل، ومن جعله الله عز وجل شفيعاً يوم القيامة فأذن له أن يشفع هو لا يملك الشفاعة، إنما هو مأذون له في الشفاعة.

إذاً: من يطلب من ميت شفاعة هو يطلب شيئاً لا يملكه إلا الله.

قال: ﴿قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لا يَمْلِكُونَ شَيْئًا﴾[الزمر:٤٣] لا شفاعة ولا غيرها، فدخل في قوله: (شَيْئًا) الشفاعة، وهذا واضح بدلالة السياق، ﴿قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلا يَعْقِلُونَ﴾، ثم بين الحقيقة العظيمة: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا﴾[الزمر:٤٤]، لو لم يرد في النصوص دليل في هذا الباب قاطع للعذر مبين للحق إلا هذه الآية فإنها والله كافية، ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا﴾[الزمر:٤٤].

إذاً: من كان يطلبها فليطلبها من الله، ومن كان يرجوها فليرجها من الله، ولا يجوز بحال أن يتعلق القلب في طلبها بغير الله.

إذاً: هذه آية عظيمة ضعها نصب عينيك يا عبد الله! ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا﴾[الزمر:٤٤].

مهما وسوس شياطين الإنس أو الجن في تعظيم الشافع تعظيماً غير مشروع، بحيث يميل القلب إلى التعلق به أو التقرب إليه رجاء الشفاعة، إذا كان قد وقع ذلك فعليك أن تذكر نفسك بهذه الآية العظيمة التي تقطع أيّ تعلق بغير الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا ﴾[الزمر:٤٤]، وقلنا: إن الآية فيها بيان واضح من جهتين:

الأولى: أن الخبر فيها مقدَّم، ﴿لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ﴾، إذاً: الخبر لما قُدِّم أفادنا فائدة عظيمة وهي: الحصر، كأنه قال: الشفاعة له ملكاً لا لغيره.

ثم زاد الأمر وضوحاً فقال: ﴿جَمِيعًا﴾ لا يشذ من أنواعها وأصنافها شيء، كلها من أولها إلى آخرها الأمر فيها لله، والملك فيها لله، والإذن فيها لله، كما أن القبول فيها لله، ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا ﴾[الزمر:٤٤].

ثم بيّن ما يجعل القلب -حقاً- يعتقد ويجزم ويوقن بأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ له مِلْك الشفاعة، فقال سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بعد ذلك: ﴿ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾[الزمر:٤٤]، لما كان له عموم الملك سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ اندرج في ضمن ذلك الشفاعة، لما كان هو الرب الخالق المالك السيد سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ إذاً الشفاعة له لا يشاركه فيها أحد جل في علاه.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال تعالى: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلا شَفِيعٍ أَفَلا تَتَذَكَّرُونَ﴾[السجدة:٤]، وقال تعالى: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلا شَفِيعٌ﴾[الأنعام:٥١].



هاتان الآيتان فيهما نفي الشفيع من دونه لا نفي الشفيع بإذنه، وبينهما من الفرق كما بين المشرق والمغرب، هاتان الآيتان نفتا الشفيع من دونه وليس الشفيع بإذنه، الشفيع من دونه شريك، والشفيع بإذنه عبد مأمور.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال تعالى: ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾[البقرة:٢٥٥]، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾[الأنبياء:٢٦-٢٨].



هاتان الآيتان فيهما بيان شرط الشفاعة عند الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

الشرط الأول: إذن الله سبحانه للشافع أن يشفع، ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾[البقرة:٢٥٥]، وقلنا: إن الاستفهام هاهنا إنكاري يفيد النفي، وهو مشوب بالتحدي أيضاً. من يجرؤ على أن يشفع عنده إلا بإذنه، إذا أذن الله يشفع الشافع، أما إذا لم يأذن الله عز وجل فلا يمكن أن يقوم أحد بين يديه شفيعاً، وذلك لعظمته ولكمال ملكه، ولتمام عزته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بخلاف حال الشفعاء المخلوقين في الدنيا.

والشرط الثاني في قوله: ﴿ وَلا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى ﴾[الأنبياء:٢٨]، وهذه تقطع كل حبال الأمل بالنسبة للكفار والمشركين الذين يشركون مع الله غيره أن يكون لهم حظ من الشفاعة، والله لا يكون، الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يُشفع عنده إلا فيمن رضي له قولاً، إلا من ارتضى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

فالله عز وجل قد بيَّن بياناً محكماً أن الشفاعة لا تكون إلا في أهل التوحيد، الله لا يرضى إلا التوحيد، إذاً: الشفاعة لا تكون إلا في الموحدين.

إذاً: هؤلاء الذين يشركون مع الله عز وجل والسبب رغبتهم في الشفاعة فقد اتخذوا السبب الذي يمنعهم منها، قطعوا الطريق التي يريدون الوصول إليها بأنفسهم، وهذا في غاية الخذلان، نعوذ بالله من الخذلان!

﴿ وَلا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى ﴾[الأنبياء:٢٨]، وقلنا: إن المقام لابد فيه من رعاية ثلاثة أصول:

١-لا شفاعة إلا بإذنه.

٢-لا شفاعة إلا لمن ارتضى.

٣-الله لا يرضى إلا توحيده واتباع رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وهذه الآية -أيضاً- الثانية فيها دليل على أن الملائكة تشفع، قلنا:

أصناف الشفعاء يوم القيامة ثلاثة:

١-النبيون.

٢-المؤمنون.

٣-الملائكة.

قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في الحديث القدسي المتفق عليه الذي فيه بيان كثير مما يكون يوم القيامة، قال الله عز وجل: «شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين»، فيخرج الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قوماً من النار من أهل التوحيد بغير شفاعة، إنما ذلك بمحض رحمته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾[النجم:٢٦].



هذه -أيضاً- فيها بيان أن الملائكة من الشفعاء، وفيها -أيضاً- أن شرطي قبول الشفاعة: إذن الله للشافع أن يشفع ورضاه عن المشفوع فيه، فقد جمعت هذه الآية هذين الشرطين.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ * وَلا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ ﴾[سبأ:٢٢-٢٣].



هذه الآية العظيمة هي التي قال العلماء فيها: إنها تقطع جذور الشرك من القلب، ذلكم أن التعلق بغير الله سبحانه في العبادة لا يكون إلا لسبب من أحد أربعة أسباب:

إما أن يكون هذا الذي تعلق القلب به يملك شيئاً، فلكونه مالكاً تعلق القلب به، فنفى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن يملك أحد ملكاً حقيقياً أيّ شيء ولو كان مثقال ذرة، قال سبحانه: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ ﴾[سبأ:٢٢].

إذاً هذا السبب سبب لاغٍ لا وجود له أن يكون هناك أحد يملك فيُدعى ويُعبد لأجل أن له مِلكاً، هذا شيء غير وارد.

قد يُقال: ربما يكون السبب الثاني متوفراً وهو: أن لا يكون له استقلال في المُلْك لكن له شراكة فيه، وهذا -أيضاً- أبطله الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، قال: ﴿ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ﴾[سبأ:٢٢] يعني: ليس لهذه الآلهة جميعاً، بل ليس لأحد إطلاقاً شركة مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في أيّ شيء، ﴿ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا ﴾ يعني: في السماوات والأرض ﴿مِنْ شِرْكٍ﴾.

ثم نفى الله عز وجل السبب الثالث -أيضاً- وهو: أن لا يكون هذا الذي تعلق القلب به مالكاً ولا شريكاً، إنما هو معين لله عز وجل، فلأجل هذه الإعانة يُدعى ويُعبد، فأبطل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ذلك -أيضاً- فقال جل وعلا: ﴿ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ﴾[سبأ:٢٢]، الظهير هو: المعين.

إذاً: هذه الأسباب الثلاثة جميعاً باطلة لا حقيقة لها ولا وجود لها.

ما بقي الآن إلا السبب الرابع وهو: أن يتعلق القلب بالشفيع ويُتقرب إليه لأجل أن يرضى ويعطف فيشفع، فبيَّن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أن هذا الذي يُتوهَّم لا حقيقة له، شفيع على هذا الظن الذي تظنون بأن هناك من له إدلال على الله وحظوة عنده ومكانة عنده، بحيث إنه يشفع على الرضا والكُرْه فيمن أحب وكره بلا إذن ولا أمر من الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وأنه لا يُرَدُّ له طلب ولا شفاعة، ظنكم هذا ظن فاسد، هذا الشفيع لا وجود له، قال سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بعد ذلك: ﴿وَلا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾[سبأ:٢٣].

إذاً: هذا الذي يشفع عبدٌ مربوب مأذون له، مأمور بالشفاعة يقال له: اشفع، يؤمر أن يشفع، ولا يملك إلا أن يطيع، إذا كانت هذه حاله فكيف يتعلق القلب به، الواجب أن يتعلق القلب بمن بيده الأمر وهو الله عز وجل، هو الذي يملك هذه الشفاعة ابتداءً وانتهاءً، هو الذي يأذن، هو الذي يأمر، هو الذي يقبل.

إذاً: لا يجوز أن يتعلق القلب بهذا الشافع البتة.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد قال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلا تَحْوِيلًا * أُوْلَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾[الإسراء:٥٦-٥٧].



هذه الآية على نسق الآية السابقة أيضاً تبين أن كل من يُعبد من دون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فإنه لا يستحق العبادة، وبيَّن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ معناها فقال.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

قالت طائفة من السلف: كان أقوام يدعون عزيراً والمسيح والملائكة، فـأنزل الله تعـالى هذه الآية بيَّن فيها أن الملائكة والأنبيـاء يتقربـون إلى الله ويرجـون رحمتـه ويخـافون عذابه.



إذاً: هؤلاء الذين تدعونهم ما حالهم؟ أنتم تدعون غير الله من أنبياء أو ملائكة أو أولياء صالحين، تدعونهم من دون الله، أتدرون حالهم وكيف هم يفعلون؟ ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلا تَحْوِيلًا﴾[الإسراء:٥٦]، ليس لهم من الأمر شيء، وكل عاقل يدرك أن العابد لا يعبد إلا من يعتقد أن النفع بيده، وأن دفع الضر منه، وإلا لماذا يعبده؟ هؤلاء الذين تدعونهم ليس لهم أيّ تدبير ولا تصرف، ولا يملكون كشف الضر عنكم، ولا على الأقل أن يحولونه من محل إلى محل، ليس لهم من هذا التدبير شيء، حتى إن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قال في حق نبيه عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ وهو سيد الأنبياء، وهو سيد الأولياء، وهو أحب الخلق إلى الله، وهو أرفعهم درجة عنده، ومع ذلك يقول له: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ ﴾[آل عمران:١٢٨]، (شيء) هذه الكلمة نكرة في سياق النفي، والقاعدة: أن النكرة في سياق النفي تعم.

إذاً: النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وهو هو لا يملك شيئاً، فكيف بمن دونه؟ فالمعوَّل إذاً والذي يجب أن يكون عنده وإليه منتهى الرغبة والقصد والطلب إنما هو الذي يملك كل شيء، والذي يدبر كل شيء، والذي يقدر على كل شيء وهو الله وحده ليس له في هذا شريك.

ثم قال: هؤلاء الذين تدعونهم حقيقة الأمر أنهم هم أنفسهم يبتغون إلى ربهم الوسيلة، يعني: أنهم يتقربون إلى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بأنواع القُرَب.

إذاً: أنتم تعبدون عابدين لله، يا لله العجب! تعبدون عابدين وتذرون المعبود رب العالمين أحسن الخالقين؟ ما لكم كيف تحكمون؟ أنتم تعبدون عزيراً والمسيح والملائكة وهم أنفسهم إنما يعبدون الله عز وجل، فلم لا تعبدون الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؟ اعبدوا المعبود لا العابد، هذا الذي يقتضيه العقل الصريح.

إذاً: حال المشركين -والله- حال بائسة، حال فيها قُدْر كبير من الضلال والجهل والحماقة، والحمد لله الذي عافانا مما وقعوا فيه.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومن تحقيق التوحيد: أن يُعلم أن الله تعالى أثبت له حقاً لا يشركه فيه مخلوق، كالعبادة والتوكل والخوف والخشية والتقوى.



من تحقيق التوحيد: أن يُعلم أن الله تعالى أثبت له حقاً لا يشركه فيه مخلوق، هذا شيء يجب أن يُعلم، هذا من أهم العلم أن تعلم أن لله حقاً، وأن تعلم ما هو هذا الحق، وكثير من الناس -مع الأسف الشديد- يعيشون في هذه الحياة كالبهائم، وأستغفر الله! بل البهائم -والله- خير منهم، هؤلاء أسوأ حالاً من البهائم، يعيشون بلا هدف، لا يعرفون لربهم وخالقهم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ حقاً.

إذاً: كون الإنسان يعيش في هذه الحياة يقتضي منه أن يعرف حق الذي خلقه فيها عليه، فالله له حق على عباده، وحقه أن يُعبد وحده لا شريك له، قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لمعاذ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ كما ثبت عنه في ((الصحيحين)) لما كان رديفاً للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أتدري ما حق الله على العباد وما حق العباد على الله؟»، بيَّن عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بعد ذلك حق الله على العباد، قال: «حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً»، حق واجب مُلْزِمٌ على كل مخلوق خلقه الله عز وجل أن يكون عابداً لله عز وجل.

واستحقاق هذا الحق يرجع إلى ثلاثة أوجه:

أولاً: من جهة أن الله سبحانه هو السيد الرب الخالق، فاستحق على المخلوق العبد حقاً، وجميع العقلاء متفقون على أن للسيد على عبده حقاً بموجب كونه مالكاً له.

الوجه الثاني: أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ استحق هذا الحق لكونه المنعم على عباده، فاستحق الشكر على إنعامه، والله عز وجل يُشْكَرُ بعبادته، والعقلاء جميعاً متفقون على أن شكر المنعم واجب.

الوجه الثالث: استحق الله سبحانه هذا الحق على عباده لما له من الصفات الكاملة والنعوت الجليلة والصفات العلى والأسماء الحسنى، فالله عز وجل لذاته يستحق أن يُحب وأن يُرجى، وأن يُخاف وأن يُعظَّم وأن يُخضع له لما له من هذه الصفات العظيمة والنعوت الجليلة.

إذاً: الله عز وجل استحق هذا الحق من هذه الوجوه الثلاثة، هذا الحق يجب أن يُعلم، ويجب أن لا يُخلط في أدائه بينه وبين غيره، وأكبر مشكلة عند كثير من المنتسبين للإسلام هذا الأمر، أنهم يخلطون بين حق الله وحق غيره.

لله حق لا يكون لغيره ولعبده حق هما حقان
لا تجعلوا الحقين حقاً واحداً من غير تمييز ولا برهان

كثير يخلطون بين حق الله و-مثلاً- حق رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فيجعلون حق الله لرسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهذا إشكال كبير. هذا حق الله عز وجل قد اختص به، يجب أن يؤدى ويجب أن يُتقرب به إليه وحده، ولنبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حق -كما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله- هو له عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لا يُشرك فيه معه أحد من المخلوقين، هما توحيدان لا نجاة للعبد إلا بهما: توحيد الله بالعبادة وتوحيد رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالاتباع.

يقول المؤلف رَحِمَهُ اللهُ: (كالعبادة والتوكل والخوف والخشية...) إلى آخره.

عَطْفُ التوكل والخوف والخشية على العبادة من باب عطف الخاص بعد العام، فكلمة (العبادة) تشمل هذا المذكور بعدها وغير ذلك أيضاً، لكنه من باب التنبيه على جُمَل من هذا الباب على سبيل التمثيل.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال تعالى: ﴿لا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا﴾[الإسراء:٢٢].



لا تجعل مع الله إلهاً معبوداً في القيام بهذا الحق الذي اختص به، تجعل هذا الحق له ولغيره، هذا هو الشرك، والشرك نقيض التوحيد، أمران لا يمكن أن يجتمعا، إما أن يكون الإنسان عابداً لله موحداً، وإما أن يكون مشركاً، أمران متقابلان لا يلتقيان، ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾[النساء:٣٦].

والشرك أعظم الذنوب، وعقوبته أشد العقوبات، يتميز الشرك بهاتين الميزتين:

أنه أعظم الذنوب على الإطلاق.

والثاني: أن عقوبته أشد العقوبات على الإطلاق.

نسأل الله العافية!



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ * أَلا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾[الزمر:٢-٣]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾[الزمر:١١]، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ * وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ * بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾[الزمر:٦٤-٦٦].

وكل من أرسل من الرسل يقول لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾.



بيَّن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ هذا في سورة الأعراف، بيَّن هذا عن نوح وهود وصالح وشعيب، وكل الأنبياء والمرسلين قالوا هذه الكلمة إما بلفظها وإما بمعناها، ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾، هذا أعظم ما في دعوات الأنبياء والمرسلين، وأعظم ما أُنزل في كتب رب العالمين الدعوة إلى هذا الأمر وهو عبادة الله وحده لا شريك له.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد قال تعالى في التوكل: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾[المائدة:٢٣]، وقال تعالى: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾[التوبة:٥١]، وقال تعالى: ﴿ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾[الزمر:٣٨]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ ﴾[التوبة:٥٩].



مثَّل المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعبادة التوكل لجلالتها وعظم شأنها، ولا يخفاك -يا طالب العلم- أن **التوكل من أوسع المقامات الإيمانية من حيث القائمون به،** فإن التوكل على الله عز وجل يكون من المؤمن ويكون من الكافر، ويكون من الإنسان، ويكون من الحيوان، ويكون من الطير، كل المخلوقات يتأتى منهم أن يتوكلوا على الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وهو من أوسع مقامات الإيمان -أيضاً- من جهة أنَّ **تحقيقه يستلزم تحقيق الإيمان بصفات كثيرة لله** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، من القدرة والقوة والمُلْكِ والمشيئة والرحمة والرأفة وما إلى هذه الصفات.

ثم هو -أيضاً- من أعظم المقامات الإيمانية التي يجتمع فيها تحقيق التوحيدين:

توحيد المعرفة والإثبات.

وتوحيد القصد والطلب، فإنه لا يتأتى هذا التوكل.. التوكل عبادة، فيرجع إلى توحيد القصد والطلب، ولكنه لا يمكن أن يكون إلا إذا تأسس على قاعدة صلبة راسية من توحيد المعرفة والإثبات، لا يمكن أن يتوكل على الله إلا من اعتقد حقاً وصدقاً أن الله رب كل شيء، وأنه المدبر لكل شيء، وأنه المتصف بالصفات العظيمة.

ولذا متى ما نقص هذا التوحيد نقص التوكل ولابد، ولذا نقل ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه ((المدارج)) عن شيخه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (أن مقام التوكل لا يتأتى من ثلاثة: فيلسوف، وقَدَري، وجهمي).

أما الفيلسوف فأنَّى يتأتى توكل منه وهو يعتقد أن الله سبحانه لا يعلم الأشياء إلا علماً إجمالياً، لا يعلم شيئاً من التفاصيل، ولا يتصف بصفة البتة، كيف يتوكل على الله؟

الثاني: قَدَري، إن كان من الغلاة فهذا عنده الله لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها، كيف يتأتى منه توكل؟ على أيّ شيء ولأي شيء يعتمد عليه؟

وإن كان من مقتصدة القدرية فكيف يتأتى التوكل ممن يعتقد أن الله عز وجل يكون في ملكه ما لا يشاء.

وإن كان جهمياً معطلاً لصفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فكيف يتأتى التوكل منه؟

إذاً: كلما حقق الإنسان توحيد المعرفة والإثبات تحقق منه مقام التوكل.

التوكل حقيقة مركَّبة من شيئين:

١- عمل قلبي.

٢-عمل بدني.

والأول منهما ركن التوكل الأعظم، ما هو؟ العمل القلبي.

هذا العمل القلبي متكون من أمرين:

١- اعتماد وتفويض.

٢- ثقة، وحسن ظن.

من كان يعتمد ويفوض أموره ويلقي مقاليده إلى من يتوجس منه ويخاف منه أن يناله شيء على حين غرة لم يكن متوكلاً، ومن أحسن الظن بأحد لكنه ما اعتمد عليه ولا فوض إليه لا يكون متوكلاً، متى يكون متوكلاً؟ إذا جمع بين هذين الأمرين.

وأقرب لك المقام: أرأيت -يا رعاك الله- لو أنَّ صبياً طفلاً صغيراً كان مع أبيه في أرض مخافة، أعداء وسِباع وهوام وغير ذلك، تجد أن هذا الطفل متشبث بأبيه، جمع في نفسه بين كونه واثقاً في أبيه ومحسناً الظن به بحيث إنه سوف يسعى في خلاصه، ولن يأتيه منه ما يضره، لن يدَّخر وسعاً في الدفاع عنه، وأمر ثان وهو كونه يعتمد عليه ويلقي مقاليد شأنه إليه، ولذلك مهما قال له فإنه يسمع ويطيع، التوكل على الله عز وجل عند المؤمن ينبغي أن

يكون أعظم من هذا بكثير، أن يجمع الإنسان بين: اعتماد وتفويض، وبين ثقة وحسن ظن، متى ما نقص شيء من ذلك نقص التوكل ولابد. هذا الأمر الأول.

الأمر الثاني: بذل الأسباب المشروعة، هذا حظ البدن، قلنا: هناك عمل في البدن، وهناك شيء يقوم بالقلب، ما يقوم بالبدن: بذل السبب، لابد من بذل السبب، أرأيت إلى قول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصاً وتروح بطاناً»، إذاً: لابد من بذل للسبب.

ولذا إذا فهمت هذا لابد أن تفهم أنه لابد من رعاية شيء مهم في السبب: وهو اجتماع اتصال وانفصال، اتصال لهذا السبب بالبدن، وانفصال من القلب. هذا السبب يباشَر بالبدن ولا يُباشَر بالقلب.

وهذا مقام الناس فيه ثلاثة أضرب:

منهم من كان عنده اتصال بلا انفصال.

ومنهم من كان عنده انفصال بلا اتصال.

ومنهم من جمع الأمرين.

من الناس من راعى في هذا السبب اتصالاً فقط، اتصالاً بالبدن واتصالاً بالقلب، فالقلب يركن ويعتمد على السبب.

وهناك أناس لم يراعوا إلا الانفصال، فلا يتعلق السبب بقلوبهم ولا يتعلق -أيضاً- بأبدانهم، هؤلاء متواكلون لا متوكلون.

والحق: الجمع بين الأمرين: بذل للسبب، وعدم التفات في القلب إليه، إنما يُعتمد على المسبب لا عليه.

ولذا نقل الحافظ ابن حجر رَحِمَهُٱللَّهُ في ((فتح الباري)) في المجلد الرابع تعريفاً حسناً للتوكل عن بعض أهل العلم وهو: (ترك الاعتماد على الأسباب بعد فعل الأسباب).

ونقل ابن القيم رَحِمَهُٱللَّهُ في ((المدارج)) عن بعضهم أنه عرَّف التوكل بأنه (اضطراب بلا سكون، وسكون بلا اضطراب).

اضطراب بلا سكون، يعني: بالبدن، حركة واجتهاد ونشاط في فعل السبب.

وسكون بلا اضطراب: وهو بالقلب، سكون القلب وعدم اضطرابه، وعدم تشتته، إنما هو مطمئن ومسلِّم وواثق ومفوض للأمر إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فهذا هو حقيقة التوكل، وهو الهدى بين ضلالتين فيه: بين من قصروا في فعل الأسباب وبين من غالوا في الأسباب حتى ربما وقعوا في شيء من الشرك.

قال الله سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾[التوبة:٥٩].

هذه الآية دليل على التوكل مع أن التوكل ما ذُكِر فيها، فما وجه ذلك؟ ﴿ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ ﴾، وإذا كان ذلك كذلك لما كان الله عز وجل حسبهم، يعني: الله كافيهم إذاً من الذي يُتوكل عليه؟ الله عز وجل، لما كان هو الكافي كان هو المتوكَّل عليه، ولذا تأمل مثلاً في قوله عز وجل: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾[التوبة:١٢٩]، والتوكل في الآية الأخرى: ﴿ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾[الزمر:٣٨]، إذا كان حسبه هو الله إذاً التوكل بالضرورة ينبغي أن يكون عليه، ﴿ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾.

لاحظ في هذه الآية -أيضاً- أنه اجتمع فيها ثلاثة أشياء: اثنان منها كانا حقاً خالصاً لله عز وجل، وواحد كان لله وكان لرسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وكُلٌّ بما يليق به، تلاحظ معي، هذه الآية جاء فيها إيتاء وجاء فيها حسب وجاء فيها رغبة.

أما الإيتاء فإنه يكون من الله عز وجل، الله عز وجل يؤتِي ما يرجع إلى شرعه وما يرجع إلى قدره، وكذلك رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يؤتي، وإيتاؤه قد يكون إيتاءً دنيوياً وقد يكون إيتاءً دينياً، يؤتي إيتاءً دينياً وهو شرع الله عز وجل الذي أُمر هو عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بتبليغه، بيان الحلال والحرام، هذا العلم الذي آتاه الله عز وجل إياه فبثه في هذه الأمة هذا منه إيتاء ديني.

وهناك إيتاء دنيوي، كونه يؤتي من يستحق المال، الصدقة، الغنائم، وما إلى ذلك.

إذاً: الإيتاء يتأتى من الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أيضاً، لكن لرسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من ذلك ما يليق به، ولله ما يليق به، فهذه الآية تصلح شاهداً لقاعدة: القدر المشترك والقدر المميز.

أما الحسب -وهو الكفاية والنصرة- فهذا ليس إلا لله، تأمل معي! ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا ﴾[التوبة:٥٩] هل قال الله: وقالوا حسبنا الله ورسوله؟ لا والله ما قال الله ذلك، مع أنه قبل قليل بيَّن لنا أن الإيتاء منه ومن رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لكن لما جاء المقام إلى الحسب فقد تعلق بالله وحده، ﴿ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ ﴾ ثم قال: ﴿ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾، تقديم الجار والمجرور يفيد الحصر والقصر، الرغبة إلى الله لا إلى غيره، الرغبة قريبة في المعنى من الرجاء، ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ * وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾[الشرح:٧-٨]، فهذا لله وحده لا شريك له.

إذاً: هذه الآية تعلِّمنها التوحيد، تعلِّمنا التفريق بين حق الله وحق رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

لله حق لا يكون لغيره ولعبده حق هما حقان

وبيَّن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذلك على وجه التفصيل حيث يقول.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال في الإيتاء: ﴿آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾، وقال في التوكل: ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ﴾ ولم يقل: ورسوله، لأن الإيتاء هو الإعطاء الشرعي، وذلك يتضمن الإباحة والإحلال الذي بلغه الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.



كان سياق الآية يبدو -والله أعلم- أنه الإيتاء الدنيوي، ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾[التوبة:٥٨]، الذي يبدو -والله أعلم- أنه متعلق بما آتاهم من الغنائم والصدقات وما إلى ذلك، لكنهم ما رضوها، ما رضوا ذلك.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فإن الحلال ما حلله، والحرام ما حرمه، والدين ما شرعه، قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾[الحشر:٧]، وأما الحسب فهو الكافي، والله وحده كاف عبده.



الحسب هو: الكافي، ﴿ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ﴾[الطلاق:٣] يعني: كافيه، هو وحده سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾[آل عمران:١٧٣]، فهو وحده حسبهم كلهم.

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[الأنفال:٦٤] أي: حسبك وحسب من اتبعك من المؤمنين هو الله، فهو كافيكم كلكم، وليس المراد أن الله والمؤمنين حسبك كما يظنه بعض الغالطين، إذ هو وحده كافٍ نبيه وهو حسبه، ليس معه من يكون هو وإياه حسباً للرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وهذا في اللغة كقول الشاعر:

فحسبك والضحاك سيف مهند

وتقول العرب: حسبك وزيداً درهم، أي: يكفيك وزيداً جميعاً درهم.



هذه الآية بينها المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بمزيد بيان، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[الأنفال:٦٤]، هل نفهم الآية على أن المراد منها: حسبك الله وحسب من اتبعك من المؤمنين، أو نفهمها: حسبك الله وحسبك من اتبعك من المؤمنين؟ يعني: حسبك الله والمؤمنون، هم -أيضاً- حسب لك، كافون لك. أيُّ التفسيرين هو الصحيح؟ الأول دون شك، وهو الذي عليه أكثر العلماء، وقال بالثاني بعضهم، لكنهم ما أصابوا، الصواب أن قوله تعالى: ﴿ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[الأنفال:٦٤] أن الواو هذه إما أن تكون عاطفة، وقوله: (من اتبعك) في محل جر على الكاف التي هي مجرورة، وبالتالي: الله حسبك وحسب من اتبعك.

ويمكن أن توجه -أيضاً- هذه الآية بأن الواو واو المعية، وبالتالي: (من اتبعك) هذه الكلمة منصوبة على أنها مفعول معه، وتلميذ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ابن القيم في ((زاد المعاد)) ذكر أن هذا الوجه أصح هذين التقديرين.

ويمكن أن تُعرب هذه الكلمة بإعراب ثالث وهو: أنها في محل رفع على الابتداء، حسبك الله ومن اتبعك حسبهم الله، ﴿وَمَنِ اتَّبَعَكَ﴾ أي: حسبهم الله أيضاً، فالخبر هنا محذوف للعلم به، حسبك الله ومن اتبعك حسبهم الله أيضاً.

هذه ثلاثة أوجه ممكن أن يُعرب بها قوله: ﴿وَمَنِ اتَّبَعَكَ﴾.

أما القول بأن قوله: ﴿ وَمَنِ اتَّبَعَكَ ﴾ أن هذه الكلمة في محل رفع على أنها معطوفة على اسم الجلالة: الله حسبك والمؤمنون أتباعك -أيضاً- هذه كلمة لا شك أنها غلط، وهذا التفسير قال به من قال به وهو لم يستحضر لوازمه، والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المجلد السابع من ((منهاج السنة)) قال عن هذا التفسير: (إنه غلط كبير مستلزم للكفر).

إذاً: هذا ليس خطأً هيناً، لكن يُعتذر لمن قال به لأنه ما استحضر لوازمه، الحق الذي لا شك فيه: أن الحسب لله وحده لا شريك له، ولا يجوز أن يُتخذ أحد حسباً إلا الله، لا يجوز أن يُتخذ مخلوق حسباً، ويدل على هذا أمور:

منها الآية التي معنا قبل قليل، انظر كيف جاء ذِكْر الحسب في مقام التوحيد، مع أن ذِكْر القدر المشترك في الإيتاء جاء قبله وبعده، تأمل في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ ﴾[التوبة:٥٩]، فكونه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يجعل الحسب له وحده -مع أن الإيتاء ذكر أنه له ولرسوله من قبل ومن بعد- يدل على أن الحسب لله وحده لا شريك له.

ويدل على هذا قول الله عز وجل -أيضاً-: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾[آل عمران:١٧٣]، وهذه الكلمة كما قال ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا في البخاري قال: قالها إبراهيم حين ألقي في النار، وقالها محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ حين قال له الناس: إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم. لما رجع من أحد إلى المدينة، فبلغه أن المشركين يريدون أن يعودوا كرة ثانية ليستأصلوا شأفة المسلمين قالوا: حسبنا الله ونعم الوكيل، واتجهوا إلى جهة حمراء الأسد، فأوقع الله الرعب في قلوب المشركين فرجعوا.

المقصود: أن هذه الكلمة قالها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ما قال أحد منهم -وعلى رأسهم هذان الخليلان العظيمان عليهما الصلاة والسلام-: حسبنا الله والمؤمنون، ولا قال مسلم قط: حسبي الله ورسوله، حسبي الله والمؤمنون، ما قال هذا مسلم قط، كل المسلمين يقولون: حسبنا الله ونعم الوكيل.

وقل مثل هذا في الوجه الثالث وهو: أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد قال: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ ﴾[الأنفال:٦٢] هل قال: الله والمؤمنون؟ أو: الله ومن اتبعك؟ لا، ﴿ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ ﴾، ثم قال: ﴿ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾، الله أيده بنصر من عنده، وأيده بتسخير المؤمنين لنصرته، فالتأييد كان منه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالمؤمنين، لكن لما كان الكلام في الحسب تعلق بالله وحده لا شريك له.

ويكفي من هذا الوجه الرابع وهو قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ ﴾[الزمر:٣٦]، ماذا يجيب كل مؤمن؟ بلى والله، الله كاف عبده، والحسب هو الكافي، فالله يكفي حسباً، الله كافٍ عبده، ما يحتاج إلى أن يُشارك سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في الحسب والكفاية والنصرة، حاشا وكلا!

فهذا ما عليه التوحيد وأهله.

أما الشرك وأهله فالله المستعان! الحسب عندهم ربما لم يُجعل مع الله فيه شريك، بل ربما أُخلص لغير الله، كم تجد من هؤلاء المفتونين بالقبور المتعلقين بأصحابها من يقول داعياً: يا سيدي فلان، أنت حسبي، أنا في حسبك. والله كثير في كتبهم موجود.

قرأت في أحد كتب الخرافة: أن أحد الكبراء من الأمراء قبض عليه أمير آخر، فحبسه في بلاد الشام في فلسطين -تعييناً- وكان سجنه في سجن مقابل لمسجد الخليل، المكان الذي يشتهر عند الناس أن قبر الخليل عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فيه، وشيخ الإسلام ذكر في ((اقتضاء الصراط المستقيم)): أن جمهور العلماء على أن هذا قبره، والله أعلم.

المقصود: أن شُبَّاك السجن كان يفتح على هذا القبر، فلما ظن الهلاك توجه بهذا الدعاء إلى هذا الخليل، قال: يا خليل الله، أنا في حسبك. يقول صاحب هذا الكتاب: إنه رأى في

المنام أن الخليل يقول له: سيعود لك ملكك وإمارتك كما كانت. وأكمل القصة في هذا السبيل، يعني: أنه عاد إلى ما كان عليه.

وكل ذلك -والله- خرافة، كل ذلك وثنية، ما بُعِث النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ إلا لأجل أن تزول من القلوب، هذه أوساخ وأدران في القلوب يجب أن تُنظَّف منها، هذا الذي لأجله بُعِث النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أن تكون القلوب نظيفة سليمة، ولا يسلم عند الله إلا ذو القلب السليم، الذي عُمِرَ بمحبة الله وخوفه ورجائه والتوكل عليه وحده لا شريك له، هذا الذي ينجو عند الله، ﴿يَوْمَ لا يَنْفَعُ مَالٌ وَلا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[الشعراء:٨٨-٨٩]، أسأل الله أن يجعلنا من أهل القلوب السليمة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال في الخوف والخشية والتقوى: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾[النور:٥٢]، فأثبت الطاعة لله وللرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأثبت الخشية والتقوى لله وحده، كما قال نوح عليه السلام: ﴿إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ * أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ﴾[نوح:٢-٣]، فجعل العبادة والتقوى لله وحده، وجعل الطاعة للرسول، فإنه من يطع الرسول فقد أطاع الله.

وقال تعالى: ﴿ فَلا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾[المائدة:٤٤]، وقال تعالى: ﴿فَلا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[آل عمران:١٧٥]، وقال الخليل عليه السلام: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[الأنعام:٨١].



يبين المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هاهنا -أيضاً- شيئاً من أنواع العبادة التي لا يجوز أن تُصرف لغير الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، مع بيان ما يبين التوحيد من التفريق بين حق الخالق وحق المخلوق، وذلك ما جاء في قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾[النور:٥٢]، فبين رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذه الآية تُعلم التوحيد للمسلمين، إذ فيها بيان فرقان بين حق الله ورسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وذلك ببيان حق الله وحق رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وذلك بالتنبيه على أنَّ الخشية والتقوى يجب أن تُصرف لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فالخشية لله والتقوى يجب أن تكون لله أيضاً، يتقي الله العبد.

أمَّا الطاعة فإنها تشمل ما يرجع إلى الخالق والمخلوق، إلى طاعة الله وطاعة رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإن الله عز وجل قد أمر بطاعة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وطاعة النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في حقيقتها طاعة لله، فإذا أُمِر بطاعة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهذا حق.

ثم إن طاعة الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حقيقتها طاعة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾[النساء:٨٠].

إذاً: ينبغي أن يُفرَّق بين حق الله وحق رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فالذي لله سبحانه لا يجوز أن يُصرف لغيره، لا للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولا لملك من الملائكة ولا لولي من الصالحين، وبيَّن هذا -أيضاً- في قول نوح عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: ﴿إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ * أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ﴾[نوح:٢-٣]، هل قال نبي الله نوح عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: اعبدوني واتقوني وأطيعوني؟ حاشا وكلا!

إذاً: لابد من التفريق بين الحقين، العبادة والتقوى إنما يتوجه بها العبد إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

أما الطاعة فإن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُطاع طاعة مطلقة؛ لأنه لا يأمر إلا بما أوحى الله عز وجل به إليه، فرجعت طاعته إلى طاعة ربه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

وثنى بعد ذلك ببعض الأدلة التي تدل على وجوب إفراد الله عز وجل بالخشية والخوف.

والخشية والخوف عبادتان متقاربتان، والتحقيق -والعلم عند الله سبحانه- أن الخشية أخص من مطلق الخوف، الخوف أعم والخشية أخص، والذي يظهر -والله أعلم- أن الأقرب هو أن يقال: إن **الخشية خوف مقرون بعلم وتعظيم**، بعلم بالمخوف وتعظيم له، وذلك ولا شك من العبادة العظيمة التي أمر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أن يُفرد بها في كثير من الآيات، ووصف عباده المؤمنين بذلك أنهم يخشونه ولا يخشون أحداً إلا الله. والكلام في عبادة الخوف كلام طويل على كل حال، لكن المقصود: أنَّ الخوف عبادة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لا يجوز أن تُصرف لغيره.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُهْتَدُونَ﴾[الأنعام:٨٢].

وفي الصحيحين عن ابن مسعود أنه قال: لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وقالوا: أينا لم يظلم نفسه؟ فقال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: إنما هو الشرك، ألم تسمعوا إلى قول العبد الصالح: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[لقمان:١٣]، وقال تعالى: ﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾[البقرة:٤٠]، وقال: ﴿وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾[البقرة:٤١].



قول الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾[الأنعام:٨٢]، هذه الآية لما نزلت شق أمرها على أصحاب رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، فإنَّهم رضي الله عنهم فهموا أنَّ الظلم الأصغر يمنع مطلق الأمن.

الظلم الأصغر هو: كل ما نهى الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ عنه مما هو دون الشرك الأكبر.

والظلم الأكبر: هو الشرك الأكبر، فظنوا رضي الله عنهم أن الآية دالة على أن الظلم الأصغر مانع من مطلق الأمن، فلا يكون ثمة أمن على العبد لا في الدنيا ولا في الآخرة مطلقاً إذا ظلم نفسه أدنى ظلم ولو كان بمعصية الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بأيّ معصية، ولذلك قالوا: «أينا لم يظلم نفسه؟»، لا أحد يسلم من الوقوع في الظلم الأصغر.

إذاً: لا أمن لنا مطلقاً، ولأجل هذا شق الأمر عليهم رضي الله عنهم، فبيَّن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أنَّ الأمر ليس كما ظنوا، ليست هذه الآية دالةً على أنَّ الظلم الأصغر مانع من مطلق الأمن، إنما هي دالةٌ على أن الظلم الأكبر مانع من مطلق الأمن.

الآية دالة على أن الشرك الأكبر هو الذي يمنع مطلق الأمن، ولم يُرِد النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أن يخبر بأن الظلم الأصغر لا يمنع الأمن المطلق.

انتبه إلى الفرق بين الأمرين، حديث النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ له مساق وله فهم وله معنى، أراد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن الذي فهموه من أن أدنى ظلم وأي ظلم ولو كان ظلماً أصغر يمنع مطلق الأمن، يعني: لا أمن البتة لمن وقع في شيء من ذلك، هذا ليس بصحيح، **إنما الذي يمنع مطلق الأمن هو الظلم الأكبر**، ولذا بيَّن لهم هذا الدليل وهو قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾[لقمان:١٣]. **فهذا الشرك هو الظلم الأكبر**، ولم يُرِد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن الظلم الأصغر لا أثر له البتة، وأنه لا يمنع الأمن المطلق، فهذا ليس وارداً في حديث النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ولا شك أن للذنوب والمعاصي أثراً في نقصان الأمن، فلا يمكن أن يستوي اثنان:

متقٍ صالح من أهل تقوى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من الذين حققوا الإيمان الواجب أو الإيمان المستحب ومن هو دون ذلك من أهل الكبائر والمعاصي الذين ظلموا أنفسهم هذا الظلم الأصغر واجتنبوا الظلم الأكبر، لا يُظن أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أراد التسوية بين حال هذا وحال هذا، إنما بقدر ظلم الإنسان نفسه ينقص أمنه، لكن لا يزول ذلك البتة متى ما كان معه أصل الإيمان والتوحيد، إذا كان ظلمه من الظلم الأصغر مهما عَظَمُ ذلك، مهما كثر ذلك فإن هذا لا يزيل الأمن مطلقاً، بل يكون له مطلق الأمن، الأمن المطلق هو الذي يزول عنه، الأمن الكامل التام هذا ليس له، ليس لأصحاب الظلم الأصغر، إنما الأمن التام لأهل الإيمان الكامل، الأمن المطلق لأهل الإيمان المطلق، ومطلق الأمن لأهل مطلق الإيمان.

أيُّ قدرٍ من شيء هو: مطلقه، مطلق الشيء أيّ شيء منه أو أدناه أو أصله، والشيء المطلق هو الشيء الكامل، فالأمن الكامل لأهل الإيمان الكامل، الأمن المطلق لأهل الإيمان المطلق، وأما مطلق الأمن أن يكون له حظ من الأمن في الدنيا والآخرة فهذا لا شك أنه ثابت لأهل الإيمان الناقص، لأهل مطلق الإيمان، والله تعالى أعلم.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومن هذا الباب أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ كان يقول في خطبته: «من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فإنه لا يضر إلا نفسه ولن يضر الله شيئاً».

وقال صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «لا تقولوا ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء محمد»، ففي الطاعة قرن اسم الرسول باسمه بحرف الواو، وفي المشيئة أمر أن يُجعل ذلك بحرف (ثم)، وذلك لأن طاعة الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ طاعة لله، ومن يطع الرسول فقد أطاع الله، وطاعة الله طاعة للرسول، بخلاف المشيئة، فليست مشيئة أحد من العباد مشيئة لله، ولا مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العباد، بل ما شاء الله كان وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لم يكن إلا أن يشاء الله.



ختم المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلامه عن هذا الأصل المتعلق بحق الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ وهو عبادته وحده لا شريك له بذكر درسٍ من دروس التوحيد وفائدة عظيمة ينبغي أن يراعيها المسلم، وذلك بأن يلاحظ مقام الأدب مع الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، ويقوم بحقه جل وعلا، ويفرق بين حق الله وحق رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ .

لله حق لا يكون لغير ولعبده حق هما حقان

لا تجعلوا الحقين حقاً واحداً من غير تمييز ولا فرقان

من ذلك: أنَّ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين أن النصوص قد جاءت بالعطف بـ(الواو) بين طاعة الله وطاعة رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، تجد في النصوص: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[آل عمران:١٣٢]، «من يطع الله ورسوله فقد رشد»، وهذا له نظائر في النصوص، ﴿ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾[النساء:٥٩]، ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[الجن:٢٣] في جملة من الأدلة، مع أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قد أنكر على من جمع بين اسمه تعالى واسم رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في نحو قول: ما شاء الله وشئت، أو قول: ما شاء الله وشاء محمد، فبيَّن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ الفرق بين المقامين وذلك بما سيأتي في كلامه

رَحِمَهُ ٱللَّهُ، لكن قبل ذلك أنبه إلى أنَّ إيراد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ لهذا الحديث إنما أراد به الاستشهاد بشطره الأول وهو قوله: «من يطع الله ورسوله فقد رشد»، هذا موضع الشاهد. أما قوله: «ومن يعصهما» فإن هذا ليس محل البحث الآن.

وعلى كل حال، هذا الحديث خرجه ((أبو داود)) وغيره ولكنه ضعيف لا يصح عن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ عند التحقيق، ولأجل ذلك ضعفه الحافظ ابن حجر وغيره، لأن في إسناده أبو عياض المدني وهو رجل مجهول.

وأضف إلى هذا أن هذا اللفظ وهو: «ومن يعصهما» فيه نكارة من جهة مخالفة ما هو أصح منه، وهو ما جاء في ((صحيح مسلم)) من أن رجلاً خطب عند رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فقال: من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى، فقال له النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «بئس خطيب القوم أنت»، فهذا دليل على أن ذِكر الله ورسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بهذا الضمير مما أنكره النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

والبحث -على كل حال- طويل فيما يتعلق بهذا الحديث: «بئس خطيب القوم أنت»، لكن ليس المقام مقام التفصيل في هذه المسألة، الذي يهمنا الآن هو العطف بين طاعة الله ورسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بحرف الواو مع عدم صحة قول القائل: ما شاء الله وشئت، فما هو الفرق بين المقامين؟

المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: (ومن هذا الباب أن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ كان يقول في خطبته: «من يطع الله ورسوله فقد رشد»، وقال -أي: صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ-: «لا تقولوا ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء محمد»)، وهذا جاء من حديث غير واحد من أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، يعني: هذا المعنى جاء من حديث حذيفة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ، وجاء -أيضاً- من حديث قتيلة الجهنية رضي الله عنها، وجاء هذا -أيضاً- من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وجاء من حديث غيرهم أيضاً.

والمقام فيما يظهر من حديث رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في هذه الكلمة جاء على ثلاث درجات:

١-درجة محرمة.

٢-درجة جائزة.

٣-درجة كاملة.

أما الدرجة المحرمة فهي قول: ما شاء الله وشئت، أو ما شاء الله وشاء فلان، فالعطف بالواو لا شك أنه محرم، بل هو شرك أصغر، لما في هذا اللفظ من التسوية في اللفظ بين الله ورسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما لا يصح التسوية فيه.

البحث الآن إنما هو في التسوية في اللفظ، أما من سوى في قلبه بين الله ورسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهذا شأن أعظم، هذا شرك أكبر، البحث الآن إنما هو في التسوية اللفظية، فهذا قد بين النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه شرك.

وأما الدرجة الجائزة فهي أن يقول الإنسان: ما شاء الله ثم شاء فلان، فيكون العطف بـ(ثم) التي تقتضي الترتيب والمهلة، قول (ثم) هاهنا لا يفيد ما يفيده العطف بـ(الواو) من التسوية، فشأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أعظم من شأن المخلوق.

وثمة درجة كاملة وهي قول الإنسان: ما شاء الله وحده، لا شك أن هذا أولى وأجدر بتحقيق التوحيد، هذه هي الدرجة الكاملة.

ويدل على هذا العطف بـ(ثم) ما جاء في حديث قتيلة رضي الله عنها -وقد خرجه ((النسائي)) وصححه الحافظ ابن حجر وغيرهما من أهل العلم- وهو أن يهودياً قال لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إنكم تشركون، تقولون: والكعبة، وتقولون: ما شاء الله وشئت. فأمرهم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأن يقولوا: ورب الكعبة، وأمرهم أن يقولوا: ما شاء الله ثم شئت.

لاحظ إقرار النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأنَّ هذا القول شرك، ولاحظ كيف أنَّ يهودياً وهو الذي وقع فيما هو أعظم من هذا بكثير، وقع في الشرك الأكبر والكفر الأكبر، ومع ذلك تنبه إلى هذا الأمر وهو ما يرجع إلى شركٍ أصغر، وكثير من المسلمين -مع الأسف الشديد- ما تنبهوا لهذا الأمر الذي تنبه إليه اليهودي، والله المستعان!

فما أكثر من يحلفون بغير الله، وما أكثر من يقولون بهذه المقالة أو ما هو أعظم منها، إذا كان قول (ما شاء الله وشئت) شركاً، فكيف بقول: ما لي إلا الله وأنت، أو: الله لي في السماء وأنت لي في الأرض، أو: أنا في حسب الله وحسبك، وما شاكل ذلك من هذه الألفاظ، كيف يكون الأمر؟ لا شك أن هذا أعظم من قول: ما شاء الله وشئت.

إذاً: الواجب أن يقول الإنسان في مقام ذكر المشيئة أن يذكُر العطف بـ(ثم) ولا يجوز له أن يذكر العطف بالواو، ومثل ذلك ما جاء عند ((النسائي)) -أيضاً- من حديث حذيفة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ وهو قول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء فلان»، وهذا الحديث صحيح أيضاً.

أما الدرجة الكاملة فهي قول: (ما شاء الله وحده)، وهذا ما جاء في حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وقد خرجه الإمام ((أحمد)) و((النسائي)) -أيضاً-، وصححه ابن القيم وغيره من أهل العلم، وهو: أن رجلاً قال لرسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: ما شاء الله وشئت. فقال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «أجعلتني لله عِدْلاً؟ بل ما شاء الله وحده»، أنكر النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ عليه هذا الإنكار، وجعله يعني: جعل هذا الرجل قد جعل النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ عِدْلاً لله عز وجل بمجرد قول: ما شاء الله وشئت.

سبحان الله العظيم! كيف ترى النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قائلاً لو سمع من يقول: هذه علتي وأنت طبيبي، يخاطب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لا بما شاء الله وشئت، بل:

هذه علتي وأنت طبيبي ... ليس يخفى عليك في القلب داء

يخاطب به النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

أو قول الآخر -وهو المشهور-:

يا أكرم الخلق ما لي من ألوذ به ... سواك عند حلول الحادث العَمِمِ

أو قول الثالث -وقبح الله قوله-:

يخاطب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

فأقلني عثرتي يا سيدي في ... اكتساب الذنب في خمسين عاما

جعل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هو الذي يغفر ذنبه، ماذا ترى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قائلاً لو سمع ذلك؟ فإنا لله وإنا إليه راجعون. انظر كيف كان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يعلم أمته وأصحابه تحقيق التوحيد، إعطاء كل ذي حق حقه، حق الله لا يجوز أن يُخلط بحق غيره من المخلوقين.

للّه حق لا يكون لغيره ولعبده حق هما حقان

حق الله أن يُوحَّد فلا يشرك به شيئاً سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

إذاً: فهمنا أن العطف بالواو في قول (ما شاء الله وشاء فلان، أو ما شاء الله وشئت) هذا العطف لا يجوز، والجائز أن تقول: ما شاء الله ثم شاء فلان، والأكمل أن تقول: ما شاء الله وحده.

ويبقى بعد ذلك الجمع بين ما جاء في العطف بالواو في نحو النصوص التي ذكرت لك قبل قليل: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[آل عمران:١٣٢]، ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[النساء:٥٩] وما إليها، مع ما جاء في هذا النص.

والجواب: أنَّ الواجب الأخذ بالنصوص جميعاً والتأليف بينها، ووضعها جميعاً مواضعها، لا أن تُضرب النصوص بعضها ببعض.

وهذا المقام من أهل العلم من قال: إن تلك النصوص جميعاً -التي جاء فيها العطف بالواو- منسوخة بهذه الأحاديث التي مرت بنا قريباً، كحديث حذيفة وحديث ابن عباس وما إلى هذه الأحاديث، يقولون: النصوص الأولى كانت متقدمة وهذه متأخرة، فهي ناسخة. وهذا ما مال إليه الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه ((المشكل)).

والذي يظهر -والله أعلم- أن هذا القول ليس بمتجِّه؛ لأن إثبات النسخ يفتقر إلى إثبات التاريخ، والقائل بالنسخ لم يبين أن هذه الأحاديث متأخرة عن كل تلك النصوص، فالقول بالنسخ -إذاً- ليس بمتجه.

والذي يظهر -والله تعالى أعلم- أن العطف بالواو له موضعه، وأن العطف بـ(ثم) له موضعه، فإذا كان الكلام جاء فيه ذكر المشيئة، أو كان المقام مقام تفويض، أو كان المقام

مقام تعظيم؛ فإنه لا يجوز العطف بالواو ويجوز العطف بـ(ثم)، إذا كان المقام مقام ذكر المشيئة، أو مقام تفويض، أو مقام تعظيم؛ فلا يجوز لك أن تعطف بالواو، وإنما اعطف بـ(ثم)، فإنَّ اللبس الذي قد يُظن من حصول التسوية يزول بالعطف بـ(ثم).

وأما في مقام الطاعة والتشريع فإنه يجوز العطف بـ(الواو)، لأن طاعة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واجبة وهي راجعة إلى طاعة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فلا مفسدة تقع هاهنا، ليس هناك مفسدة تقع هاهنا، لا يُظن وليس ثمة ذريعة إلى وقوع الشرك، بخلاف المقام الأول فإن هذه الألفاظ ذريعة لوقوع الشرك، والشريعة اعتنت كثيراً بسد الذريعة إلى الشرك، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أعلم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وذلك لأن طاعة الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طاعة لله، فمن يطع الرسول فقد أطاع الله، وطاعة الله طاعة للرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بخلاف المشيئة فليست مشيئة أحد من العباد مشيئة لله، ولا مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العباد، بل ما شاء الله كان وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لم يكن إلا أن يشاء الله)، وما أحسن ما قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ما شئتَ كان وإن لم أشأ   وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن

والله عز وجل أعلم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الأصل الثاني: حق الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فعلينا أن نؤمن به، ونطيعه، ونتبعه، ونرضيه، ونحبه، ونسلِّم لحكمه، وأمثال ذلك، قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾[النساء:٨٠]، وقال تعالى: ﴿ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ ﴾[التوبة:٦٢]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ﴾[التوبة:٢٤]، وقال تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[النساء:٦٥]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾[آل عمران:٣١]، وأمثال ذلك.



هذا هو الأصل الثاني وهو حق الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وتكلم المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بكلام مجمل هاهنا، وذكر من حقه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ستة أمور، وأورد جملة من الأدلة التي تدل على ذلك.

ولا شك أن للرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على أمته حقاً عظيماً، كيف لا وهذا النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ هو الذي أنقذ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ به هذه الأمة من الضلالة إلى الهداية، وأخرج الله سبحانه هذه الأمة من الظلمات إلى النور بسبب بعثة هذا النبي الكريم صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فَمِنَّة الله على هذه الأمة به عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ مِنَّة وأيّ مِنَّة، وفضله سبحانه عليها به فضل عظيم، ولأجل هذا كان حق رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على هذه الأمة أعظم الحقوق على الإطلاق بعد حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولأجل هذا فعلى كل مسلم أن يعتني بهذا الموضوع علماً وعملاً واعتقاداً.

حقوق النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ يمكن أن نرجعها إلى أربعة حقوق كبار يتفرع عنها حقوق مفصلة:

أول حق للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ على جميع الناس منذ أن بُعِث عَلَيۡهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ قبل أكثر من ألف وأربعمائة عام، ويستمر هذا الحق حقاً ملزِماً واجباً على جميع الثقلين إلى انتهاء هذه الحياة على هذه الأرض، هذا الحق:

هو الإيمان به صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، فالنبي عَلَيۡهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ يجب الإيمان بأنه رسول نبي من عند الله عز وجل.

ويتفرع عن هذا الإيمان بثلاثة أمور:

أولاً: أن محمد بن عبد الله القرشي الهاشمي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ **رسول من عند الله حقاً أوحى الله إليه، وبعثه بهذه الرسالة العظيمة،** قال سبحانه: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾[الفتح:٢٩].

الأمر الثاني: اعتقاد أن هذا النبي محمداً صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ **صاحب رسالة عامة للثقلين:** الجن والإنس، فكل أحد منذ أن بُعِث عَلَيۡهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ من الثقلين واجب عليه أن يؤمن بهذا النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وأن يتبعه، وكل من لم يؤمن به عَلَيۡهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ فإنه من الهالكين، فإنه من الكافرين، فإنه من الخاسرين، يقول الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ: ﴿وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا﴾[الفتح:١٣]، قال صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «بُعِثت إلى كل أحمر وأسود»، ﴿ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا ﴾[النساء:٧٩]، و(الناس) كلمة عامة، والله عز وجل أرسله كافة للناس بشيراً ونذيراً، والأدلة على ذلك كثيرة.

الأمر الثالث: **الإيمان بأنه** صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ **خاتم الأنبياء والمرسلين،** ﴿ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾[الأحزاب:٤٠]، فلا نبي بعده صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

هذه ثلاثة أمور تلخص هذا الحق الأول وهو الإيمان بالنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

الأمر الثاني: محبته صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وتعظيمه، فإن هذا النبي الكريم عَلَيۡهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ واجب على جميع الثقلين محبته محبة قلبية عظيمة تفوق جميع المحاب إلا محبة الله

سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وكيف لا يكون ذلك والله عز وجل يحبه، وكيف لا يكون ذلك كذلك والله قد أمر بمحبته؟ وكيف لا يكون ذلك كذلك وفضل هذا النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ على هذه الأمة فضلٌ عظيم، فلا يمكن أن يصل إليها خير إلا من طريقه عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ، ولا يمكن أن يُوصل إلى الله سبحانه إلا من طريقه عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ.

وكيف لا يُحب صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وقد اجتمع فيه الكمال البشري، ولا شك أنَّ النفوس مجبولة على حب الكمال.

إذاً: محبة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أمر لا شك فيه أنه من أوجب الواجبات، وإذا قال صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ كما ثبت هذا عنه في ((الصحيحين)): «والذي نفسي بيده، لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين».

وثبوت محبة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في القلب لابد أن يظهر لها آثار في العمل والجوارح، وهذه الآثار يمكن أن نلخصها في أربعة أمور:

أولاً: المسارعة إلى طاعة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، فكاذب من يقول: إنه يحب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ المحبة الواجبة عليه وهو كسلان مهين، لا تنبعث جوارحه إلى طاعة هذا النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

لو كان حبك صادقاً لأطعته ... إن المحب لمن يحب مطيع

البرهان الثاني على محبته عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ: هو **الاشتياق لرؤيته** عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ، من كان صادقاً في حبه فإنه يتمنى ويشتاق أن يرى هذا النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وهو الحبيب إلى قلبه، حتى إن النبي عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ قال كما في ((صحيح مسلم)): «إن من أشد أمتي حباً لي قوم يأتون من بعدي ما رأوني، ودوا لو رأوني بمالهم وأهلهم»، فهذا من أمارة محبة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ. لو خيِّرت بين رؤية، مجرد رؤية للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وأن تدفع ثمناً لذلك: مالك كله وأهلك جميعاً لكان هذا ثمناً رخيصاً، وهذا لا يقوم به إلا المحبون الصادقون.

الأمر الثالث من البرهان على محبة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: **محبة قرابته وصحابته** رضي الله عنهم، فإن آل بيت النبي عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ.. إن قرابة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لهم حق، ومن

ذلك: محبتهم، فيذكر الإنسان فيهم وصية رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حينما قال كما في ((صحيح مسلم)): «أذكركم الله في أهل بيتي»، يكفي أن هؤلاء ينتسبون إلى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأنعِم وأكرم بها من نسبة، فكيف لا يُحب من كان قريباً من هذا الحبيب صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وقل مثل ذلك في أصحابه، هؤلاء الذين نصروه وعزَّروه واتبعوه، هؤلاء من أحب الناس إلى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ومن أحب أحداً فلا شك أنه سيحب من يحبه محبوبه.

الأمر الرابع: **كثرة الصلاة والسلام على رسول الله** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومعرفة سيرته. من أحب شيئاً أكثر من ذكره، فالذي يقول: إنه يحب رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلا شك أن لسانه سينبعث بالصلاة والسلام عليه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، ولا شك أنه سيكون حريصاً على تتبع ومعرفة سيرته وهديه وسنته عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ.

إذاً: هذه براهين أربعة للمحبة الصادقة، ومن أراد أن يختبر محبته فليزنها بهذه الأمور.

الأمر الثالث: تعزيره وتوقيره صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ له حق عظيم، فواجب أن يُعامَل عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بما يستحقه من التجبيل والتعظيم والتوقير، وهذا ما علَّمنا إياه ربنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فقال: ﴿لا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا ﴾[النور:٦٣]، ﴿ لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ ﴾[الحجرات:٢].

ومثل ذلك من الأمر المهم الذي لابد من رعايته.. وتعجبني كلمة ذكرها المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه ((الرد على البكري)) وهي: (**كيف لا تعظِّمه أمته وقد عظَّمه الجماد والبهائم**)، ثم نقل عن الحسن البصري رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال: (كيف لا يُحنُّ إليه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ وقد حَنَّ إليه الجذع). جذع شجرة حنَّ لرسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فكيف لا تحنُّ له أمته.

ويؤيد ذلك ما ثبت في ((صحيح البخاري)) من قصة عروة بن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وهذا يدلك على قيام أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بهذا الحق وهو التعزير والتوقير لرسول

الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإنه قد قال كما ثبت عند ((البخاري))، والحديث طويل، الشاهد فيه قوله: إنه وفد على الملوك فما رأى أحداً يعظم أحداً تعظيم أصحاب محمد محمداً صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فالواجب أن يراعي الإنسان ذلك، وأن ينزله ما يستحقه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ من التبجيل والتوقير والتعزير.

ومن دلائل قيام الإنسان بهذا الحق ما يأتي:

أولاً: أن يُجرِّد التوحيد لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، إن كنت معظماً لرسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حقاً فوحِّد الله عز وجل، فإن ذلك هو الذي بُعِث من أجل بيانه رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فمن كان معظماً حقاً لرسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فليجرِّد التوحيد لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

الأمر الثاني: تجريد متابعته عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، فإن الأسوة والقدوة والاتباع ينبغي أن يكون لهذا المعظَّم صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

الأمر الثالث: تعظيم سنته وتبجيلها وتعلُّمها، إذا سمعت عن سنة منسوبة إلى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صحت عنه فينبغي أن تهتم بها، وأن تحرص عليها، وأن تعظمها، وأن تعقد عليها بخناصرك، هذا حق رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إن كنت معظماً له.

الأمر الرابع: الدفاع عنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إذا كنت مُعزراً موقراً لرسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فواجب أن تنصره عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ وتدافع عنه، وأن يقع في قلبك يقين لا شك فيه من أنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هو المُفدَّى بالنفس والمال والأهل ومن في الأرض أجمعين، عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ.

ويدخل في ذلك أمر خامس وهو: **تبليغ شرعه وهديه وسنته** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهذا من فروع تعظيمه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ وتعظيم سنته.

الأمر الرابع: طاعته واتباعه والتسليم له، وهذا هو الغاية والحكمة من إرسال هذا النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ

﴾[النساء:٦٤]، فمن كان مؤمناً بالنبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ يريد أن يكون قائماً بحقه فعليه أن يكون مطيعاً له عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ.

واعلم أنَّ كل خير في الدنيا والآخرة فإنه فرع عن اتباع النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[آل عمران:١٣٢]، ﴿ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[الأعراف:١٥٨]، قال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى»، قالوا: ومن يأبى يا رسول الله؟ قال: «من أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أبى»، والحديث عند ((البخاري)).

ومن فروع هذا الحق:

أولاً: اعتقاد أن هديه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ **غاية الكمال**، وأن اتباع هذا الهدي غاية الرَّشد، والضد بالضد، «من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعص الله ورسوله فقد غوى».

الأمر الثاني: المبادرة إلى الاستجابة لأمر رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾[الأنفال:٢٤]، فالواجب أن العبد إذا سمع أمراً من أمر رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو نهياً عنه أن يبادر دون تلكؤ، فإن هذا أمر حتم لا خيار فيه للإنسان، ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾[النور:٥١]، لا تردد ولا تلكؤ في الاستجابة لرسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يا من يريد أن يكون قائماً بحقه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ.

الأمر الثالث: التسليم التام واجتناب الاعتراض، وهذا مقام عظيم، إن كنت مؤمناً حقاً برسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فإن هذا يُلزمك -يا عبد الله- أن تكون مسلِّماً له عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، قابلاً منقاداً لكل ما نطق به عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ وهو الذي لا ينطق عن الهوى، ولكل ما فعل، ولكل ما أمر، ولكل ما نهى، وافق عقلك أو لم يوافقه، وافق عُرْفك أم لم يوافقك، فإن طاعة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يجب أن تكون طاعة مطلقة، ويجب أن تُرجع الأقوال إلى قوله، وأن تنقاد العقول إلى قوله، وأن تُحكم السياسات والقوانين والأعراف بسنته عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، لا أن يكون العكس، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا

قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[الأحزاب:٣٦]، ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[النساء:٦٥].

هذه هي حقيقة الإيمان، هذه هي زبدة الإيقان، وما أكثر الخاطئين في هذا الباب الذين إذا قيل لهم: هذه السنة، قال: ولكن والله العقل يقول بخلاف ذلك، الزمان تغير، العُرْف اختلف، العصر تطور، فهذا -والله- من علامات الخذلان.

الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ روى حديثاً عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال له رجل: أتقول به يا إمام؟ هذا الحديث الذي رويته تقول به، تعمل به، تأخذ به؟ فغضب رضي الله عنه ورحمه غضباً شديداً وقال: أرأيتني خرجت من كنيسة؟ أرأيت في وسطي زُنّاراً؟ هذه علامة كانت توضع على أهل الكتاب تمييزاً لهم عن المسلمين. قال: أرأيتني خرجت من كنيسة؟ أرأيت في وسطي زُنّاراً حتى أروي عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حديثاً ثم لا آخذ به؟ بلى، على الرأس والعين.

وهذا هو الذي يجب على كل مؤمن أن يكون لسان حاله ولسان مقاله ما قاله هذا الإمام الشافعي الجليل رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ومن أحسن مقالاته -أسأل الله أن يعلي درجته على ما أبان من قدر سنة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أن قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إنَّ من استبانت له سنة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يكن له أن يدعها لقول أحد كائناً من كان). حتى لو كان إماماً عظيماً وشيخاً مبجلاً، أو قول المذهب المعتمد، أو قول الوالدين، أو عُرْف الأسرة، أو أيّ شيء كان، يجب أن تُطَّرح جميع الأقوال والآراء والقوانين والأنظمة عند سنة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

الأمر الرابع والأخير: الاكتفاء بها، بسنة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعدم الزيادة عليها، المتبع الصادق المسلِّم حقاً لرسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هو الذي يكتفي بالسنة ولا يزيد عليها. إن أولئك المحدثون الذين يتزيَّدون في عبادة الله، يقولون: هذا أمر نتقرب به إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ولو لم يكن ثابتاً عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هذا أمر لا بأس به، هذه بدعة

حسنة، لا بأس، حتى ولو كان الأمر ذِكْراً، حتى ولو كان الأمر هيئة في العبادة، حتى لو كان إحداث صلاة من الصلوات، مهما يكن من شيء فأمر خير تتقرب به إلى الله عز وجل، اهتديت إليه بعقلك، قرأته في بعض الكتب، لا بأس تقرب، خير. لا يا عبد الله، **الشأن ليس أن تعبد الله بما تحب، الشأن أن تعبد الله بما يُحِب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى**، هذا هو الامتحان الحقيقي لك في هذه الحياة.

الله لا يرضى بكثرة فعلنا لكن بأخلصه مع الإحسان

المطلوب هو أن تسير خلف رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولا تَعْدِل عن ذلك البتة، متى ما فعل فعلت، ومتى ما ترك تركته، هؤلاء المحدثون لسان حالهم يقول: هناك خير يقرِّب إلى الله لم يعلمه رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأنا علمته. أفيَلِيْقُ بمؤمن، أفيجوز بمؤمن أن يقول ذلك؟ لا والذي نفسي بيده! أو أن هذا قائل بلسان حاله: إن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علم في أن هذا الأمر المحدَث، أنَّ هذه البدعة تقرب إلى الله لكنه سكت وكتم وما بلغ، فهو يتهمه إما بالجهل وإما بالخيانة. هذا لازم لكل مبتدع محدِث في دين الله، وهذا يدلك على خطورة البدع والإحداث في الدين، كل محدث في دين الله لسان حاله يتهم رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إما بالجهل وإما بالخيانة، وكلاهما -والله- عظيم جِدٌّ عظيم.

إذاً: هذه رؤوس أقلام ذُكِرت على سبيل الإيجاز في بعض حق هذا النبي الكريم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذي يجب أن يقوم به الإنسان مبادراً مؤدياً الحق الواجب عليه، مراعياً أن يكون مقتفياً أثر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في قيامه بهذا الحق، فإن هذا المقام الناس فيه على ثلاثة أنحاء:

منهم: من هو مفرِّط في القيام بهذا الحق.

ومنهم: من هو مغالٍ قد خرج عن حد الاعتدال حتى إنه رفع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من المنزلة التي أنزله الله إياها إلى درجة الألوهية وربما إلى درجة الربوبية، وهذا كله لا شك أنه ضلال مبين، **والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عبد لا يُعبد ورسول لا يُكذَّب، بل يُطاع ويُتَّبع عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.**

والضرب الثالث: هم أهل الحق والاتباع والتسليم والمحبة الصادقة لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هم الذين يفعلون ما أحبه وما بلَّغه وأوحاه الله إليه من ربه، ولا يزيدون ولا ينقصون، هم أجدر الناس بالأخذ بالسنة، هم أعظم الناس قياماً بحق رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولذا هم أولى الناس برسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هكذا كانوا في حياته وهم أصحابه رضي الله عنهم وصلى الله على نبينا وسلم، وكذلك سيكون كل متبع قريباً من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوم القيامة، سيكون قريباً من مجلسه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بمقدار قُرْبه من سنة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهديه وخُلُقه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ :

فصل

إذا ثبت هذا فمن المعلوم أنه يجب الإيمان بخلق الله وأمره: وقضائه وشرعه.



هذا الموضع من كلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو الذي عَنْوَن له بقوله: (فصل) فيه تتمة الكلام عن الأصل الثاني، فإن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد قال قبل نحو أربعين صفحة: (الأصل الثاني: توحيد الله في العبادات المتضمن للإيمان بالخلق والأمر جميعاً)، فهذا أوان تفصيل الكلام عن هذا الشق من هذا الأصل وهو المتعلق بالإيمان بشرع الله سبحانه وقَدَره والجمع بين الأمرين.

والكلام في القَدَر لا شك أنه كلام في موضوع جليل.

القَدَر صدق وصف ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ له في كتابه ((شفاء العليل)) حينما قال: (القَدَر بحر لا ساحل له، ولا خروج لأحد عنه من العالمين، والشرع فيه سفينة النجاة، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها فهو من المغرَقين).

والكلام في القَدَر إن لم يكن مُنضبطاً بالشرع فإنه سببٌ للهلاك، ولذا حذر النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ من هذا الخوض الذي هو خوضٌ في القَدَر بغير أن يكون على هذا الخوض شيء من نور الوحي، هاهنا يضيع ابن آدم في ظلمات هذا البحر الخِضَم، قال صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «وإذا ذُكِرَ القَدَر فأمسكوا»، المقصود بذلك: الإمساك عما زاد عن الشيء الذي جاء في الشرع من مباحث القدر.

خلاصة المذهب الحق -الذي هو مذهب أهل السنة والجماعة- في هذا الباب يمكن تلخيص ذلك في ثلاثة أسس قام عليها معتقدهم:

الأساس الأول: الإيمان بأن كل ما يكون وكل ما يقع فإنه راجع إلى علم الله وكتابته ومشيئته وخلقه، كل ما يقع وكل ما يكون فإنه ولابد راجع إلى هذه الأمور الأربعة وهي المسماة عند أهل العلم بمراتب القَدَر الأربع.

عِلْمٌ كتابة مولانا مشيئته　　　وخَلْقه وهو إيجاد وتكوين

الأساس الثاني: اعتقاد أن لا تعارض بين إثبات مشيئة الله وخَلْقه لأفعال العباد وبين إثبات أفعال العباد ومشيئتهم وقدرتهم، وهذا موضع مهم وأساس ومرتكَز يفترق فيه أهل السنة والجماعة عن أهل البدع المخالفين كما سيأتي إن شاء الله.

والأساس الثالث: اعتقاد أن الهداية والإضلال بيد الله سبحانه، فالله يهدي من يشاء نعمة منه وفضلاً، ويضل من يشاء حكمة منه وعدلاً.

الهداية والإضلال بيد الله ومرجعها إليه، فهو الذي يهدي من يشاء، وهو الذي يضل من يشاء، هدايته محض تفضل منه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأما إضلاله فإنه منه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ حكمة وعدل، فالله أضل من أضل عدلاً منه، ووضع الضلال في موضعه وإضلال من حقت عليه كلمته هو الحكمة كل الحكمة.

هذه هي معاقد الكلام في مسألة القَدَر، وتحت هذه الأسس والأصول كلام كثير وتفصيلات كثيرة، وخلافات لأهل البدع طويلة، والمقام لا يحتمل بسط ذلك، إنما سيأتي -إن شاء الله- في كلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ شيء من التفصيل في بعض ذلك.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وأهل الضلال الخائضون في القَدَر انقسموا إلى ثلاث فرق: مجوسية، ومشركية، وإبليسية.

فالمجوسية: الذين كذَّبوا بقَدَر الله وإن آمنوا بأمره ونهيه، فغلاتهم أنكروا العلم والكتاب، ومقتصدهم أنكروا عموم مشيئة الله وخلقه وقدرته، وهؤلاء هم المعتزلة ومن وافقهم.



بدأ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ببيان المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة في باب القَدَر، وتنبه -يا رعاك الله- إلى أنَّ كل المخالفين على اختلاف أقوالهم وتناقضها كان يُطلق عليهم عند كثير من السلف: القَدَرية، فمصطلح (القَدَرية) يُطلق عند كثير من السلف على كل من خاض في القَدَر بالباطل، سواء كان من نفاة القَدَر أو كان من الغلاة فيه.

والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ لخص لك حال هؤلاء المخالفين، وردَّهم إلى ثلاث فرق:

الفرقة الأولى: المجوسية.

والفرقة الثانية: المشركية.

والفرقة الثالثة: الإبليسية.

هؤلاء قَدَرية مجوسية، وأولئك قَدَرية مشركية، والفرقة الثالثة: قَدَرية إبليسية.

ثم أعطاك عليه رحمة الله نبذة عن كل فرقة من هذه الفِرَق، وفهمك لها ولقولها يبين لك حقيقة قول أهل السنة وميزته.

المجوسية هم الذين كذَّبوا بالقدر، وهم الذين اصطلح العلماء المتأخرون -علماء الاعتقاد والفِرَق- على تسميتهم بالقَدَرية، وهؤلاء هم الذين بيَّن المؤلف حالهم من حيث انقسامهم إلى قسمين: إلى غلاة متقدمين، وإلى مقتصدة متأخرين. غلاتهم متقدموهم، ومقتصدتهم هم المتأخرون منهم، ونحن نقول مقتصدة بالنسبة إلى الغلاة، وإلا فإذا ما قارنَّاهم بالمذهب الوسط -مذهب أهل السنة- فلا شك أنهم غلاة.

هؤلاء الغلاة قال: (أنكروا العلم والكتاب)، الكتاب: مصدر، يعني: كتابة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كل شيء في اللوح المحفوظ قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وإلى قيام الساعة، كلما كان ويكون بين ذلك فإنه مكتوب في هذا اللوح المحفوظ.

يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هؤلاء الغلاة أنكروا مرتبتي العلم والكتابة.

وماذا عن المشيئة والخلق؟ أنكروهما من باب أولى، إنما أراد المؤلف أن يبين ما انفردوا به عن غيرهم، وإلا فلا شك أن من أنكر علم الله بالأشياء وكتابته لها من باب أولى أن يكون منكراً مشيئته، كيف يشاء شيئاً لا يعلمه؟ وكيف يخلق شيئاً لا يعلمه؟ إنما مراده رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنهم انفردوا بهذا عن غيرهم.

وهؤلاء هم الذين اتفق السلف على تكفيرهم، كما نقل هذا ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ((شفاء العليل))، وهم الذين سأل عنهم يحيى بن يَعمر وصاحبه حُميد بن عبد الرحمن سألا عنهم ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا، حيث كان سبب حديث جبريل المشهور هو هذا السؤال، وهو أنهما سألا ابن عمر عن أول من قال بالقدر بالبصرة وهو معبدٌ الجهني وأتباعه الذين قالوا: إنه لا قَدَر، وإن الأمر أُنُف، يعني: مستأنف، الله -عندهم- لا يعلم الأشياء إلا بعد أن تقع، وبالتالي لا يكون قد كتب كل شيء في اللوح المحفوظ، فضلاً عن كونه قد شاءها أو خلقها.

وهؤلاء -كما ذكرت لك- اتفق السلف على كفرهم.

والدرجة الثانية وهم المتأخرون، وأشهر من يمثلهم: المعتزلة، وكذلك من سار في ركابهم من الزيدية وغيرهم يقولون بإثبات العلم والكتابة لكنهم ينكرون عموم مشيئة الله وخَلْقه وقدرته.

وهؤلاء أحق الناس بوصف مجوس هذه الأمة، والذين قبلهم من باب أولى.

وسُمُّوا مجوس هذه الأمة، وذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ نسبتهم إلى المجوسية؛ لأنهم جعلوا لله شركاء في خلقه، فالمجوس أثبتوا خالِقَين، وهؤلاء أثبتوا خالِقِين، فكل إنسان خلق فعل نفسه، ولم تتعلق أفعاله بمشيئة الله ولا بقدرته ولا بخلقه.

ومن دقة المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وإنصافه قوله: (أنكروا عموم مشيئة الله وخَلْقه وقدرته)، لم ينكروا المشيئة والخلق والقدرة مطلقاً، إنما أنكروا شيئاً معيناً وهو تعلُّق المشيئة والقدرة والخلق بأفعال العباد، فلم تكن عندهم مشيئة الله عامة شاملة، ولا كانت قدرته على كل شيء، ولا كان خالقاً لكل شيء، ثمة من الأشياء ما هو خارج عن مشيئة الله وقدرته وخلقه وهو أفعال العباد، أفعال العباد -عندهم- من حركتهم وسكونهم، وقيامهم، وقعودهم وما إلى ذلك ترجع إليهم هم، ناشئة عن مشيئتهم المستقلة وقدرتهم المستقلة، وبالتالي كانوا هم المحدثين لها الخالقين لها، هم يسلِّمون بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أعطى العباد مشيئة وأعطى الله قدرة، وأن الله خلقهم من حيث ذواتهم وأنفسهم، هم لا يخالفون في هذا، لكنهم جاءوا إلى شيء بعد ذلك وهو: هذه الأفعال التي تصدر منهم صدرت من مشيئة للعباد، لها تعلق بمشيئة الله؟ قالوا: لا. صدرت بقدرة من العباد، وأيضاً لها تعلق بقدرة الله؟ لا، ليس لقدرة الله عز وجل في أفعال العباد عندهم تعلق.

وهل هم الذين أحدثوها من عند أنفسهم أو أن الله سبحانه هو الذي خلقها وأوجدها من العدم؟ قالوا: لا، هم الذين أحدثوها؛ لأن الفعل إذا نشأ ما بين القدرة والمشيئة وهما من ذات العبد فالخلق والإحداث راجع إليهم أنفسهم، فثبت أن في المخلوقات ما ليس راجعاً إلى خلق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ولا إلى مشيئته ولا إلى قدرته. هؤلاء هم القَدَرية النفاة، هؤلاء هم الذين إذا أُطلق القدرية فالمراد هم، وهم المجوسية على ما بيَّن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وسيأتي معنا الأصل أو السبب الذي انحرفوا فيه فأدى إلى هذه السلسلة من الانحرافات في باب القَدَر عندهم هم وإخوانهم من الجبرية، كما سيأتي إن شاء الله.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والفرقة الثانية: المشركية، الذين أقروا بالقضاء والقدر وأنكروا الأمر والنهي، قال الله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾[الأنعام:١٤٨]، فمن احتج على تعطيل الأمر والنهي بالقدر فهو من هؤلاء، وهذا قد كثر فيمن يدَّعي الحقيقة من المتصوفة.



هؤلاء هم الفرقة الثانية من الخائضين في القَدَر بالباطل، وهم من سماهم المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالقدرية المشركية، وهم الذين اصطلح العلماء على تسميتهم بالجبرية، هؤلاء هم الجبرية، ورأسهم وإمامهم: جهم بن صفوان الذي جمع من الضلال فأوعى.

لعلكم تذكرون أن جهماً قد جعل من لازم توحيد الله في الذات والصفات: إنكار الصفات وتعطيلها، كذلك جعل من لازم توحيد الله في أفعاله: إنكار الأسباب، وجعل العبد مجرداً عن المشيئة والقدرة بل والفعل، فحقيقته عنده: أنه مفعول به لا فاعل، ونسبة الأفعال إليه إنما هي نسبة مجازية، إذا قيل: إنه فَعَلَ فالواقع أنه لم يفعل، هو فُعِل به، إذا قيل: إنه قام أو قعد هو لم يقم ولم يقعد، إنما أُقيم وأُقعد، نسبة الأفعال إليه نسبة مجازية، حُرِّك ولم يتحرك، وفُعِل به ولم يفعل.

وهؤلاء على إرث من إرث المشركين، كان لهم إرث من إرث المشركين وهو القول بالجبر الذي كانوا عليه، وهذا ما بينه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من حال المشركين في أربعة مواضع في كتابه جل وعلا:

الموضع الأول: هذا الذي ساقه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾[الأنعام:١٤٨].

والموضع الثاني: قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ﴾[النحل:٣٥].

والموضع الثالث: ما أخبر الله عز وجل عنهم من قولهم: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾[الزخرف:٢٠].

والموضع الرابع: ما بينه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في حالهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾[يس:٤٧].

فهؤلاء هم المشركون الذين ورثهم في قولهم هؤلاء الجبرية.

والجبرية على نسق القَدَرية في انقسامهم إلى طائفتين: إلى غلاة، وإلى مقتصدة.

الغلاة -وهم جهمٌ ومن تابعه- هؤلاء أنكروا مشيئة العبد وقدرته وفعله، والمقتصدة هم أصحاب القول بالكسب، وهو المعروف عند العلماء بكسب الأشعري، هؤلاء يقولون: إن العبد له قدرة لكنها غير مؤثرة في الفعل، أثبتوا له قدرة لكنها غير مؤثرة في الفعل، وبالتالي كان وجودها كعدمها.

وهؤلاء عند التحقيق قولهم بالجبر إنما هو لدفع الشناعة عنهم، ولاتباع أهوائهم، هم لا يطردون القول بالجبر، إنما هو تُكأة وجُنَّة وشماعة يعلقون بها اتباعهم أهواءهم، فإذا فعل أحد منهم منكراً أو ترك واجباً تذرَّع بأن هذا قَدَر الله، لكن هل يطرد هذا في كل شيء فيستسلم للقدر استسلاماً تاماً كما كان منه ذلك في باب الأمر والنهي؟ الجواب: لا.

ماذا يصنع أحد هؤلاء الجبرية إذا مسه الجوع أو العطش؟ أليس يفزع إلى الأكل والشرب؟ لماذا ما استسلم للقَدَر كما يزعم حينما يترك واجباً أو يفعل منكراً؟ يقول: هذا شيء قدره الله، أنا مجبور لا قدرة لي ولا مشيئة، لماذا إذا هجم عليه سَبُع هرب؟ لماذا ما وقف وثبت واستسلم للقدر؟ أليس هو مجبوراً؟ أليس لا قدرة له؟ أليس لا مشيئة له؟ ولذلك هم من أعظم الناس تناقضاً، يقولون بألسنتهم ما تكذبهم فيه أعمالهم.

ذكروا أن جبرياً دخل على أحد الولاة، فجيء إلى هذا الوالي بطرَّار أحول. طرَّار ما معناه؟ هو الذي نسميه في اللغة المعاصرة: نشالاً، النشال الذي يقطع ثوب الإنسان لكي يأخذ ما فيه من المال خِلسة، فهو طرَّار وأحول، فاستشار الوالي هذا الجبري وقال: ماذا

تقول فيه؟ بأي شيء نعاقبه؟ قال: أرى أن تعاقبه بخمس عشرة جلدة، فقال أحد الحاضرين: أنا أرى أن تعاقبه بثلاثين جلدة، خمس عشرة لطرّه وخمس عشرة لِحَوَلِه. فقال الجبري: كيف تعاقبه على حَوَلِه ولا حول له فيه؟ فقال له: وكيف تعاقبه على طَرِّه ولا حول له فيه عندك؟ فأُلجم. هذا يبين لك أنهم لا يستقيم لهم طرد هذا المذهب.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فمن احتج على تعطيل الأمر والنهي بالقَدَر فهو من هؤلاء، وهذا قد كثر فيمن يدَّعي الحقيقة من المتصوفة)، وقد تكلمنا عن هذا فيما مضى وقلنا: إنهم جعلوا تعلَّقهم بالفناء في توحيد الربوبية ذريعة إلى تعطيل الأمر والنهي، بل ربما أخرجهم أو أخرج بعضهم إلى إباحة المحرمات، وإلى تعطيل وإسقاط الواجبات. فهؤلاء متبعون أهواءهم ولا شك، يعلمون كذب أنفسهم، في أنفسهم يدركون أنهم كاذبون.

يبقى أن أنبه هنا إلى أصلين مشترَكين بين فريقي القدرية والجبرية، وهذا من الأمر العجيب، فرقتان متقابلتان، قول هذه وقول هذه متعارض بل متناقض، القدرية والجبرية. أساس البلاء عند الطرفين أصلان اتفق الطرفان عليهما، لكن التفريع والنتيجة كانت متعارضة، الأصل واحد والنتيجة متعارضة.

أصل يتعلق بالمشيئة، وأصل يتعلق بالقدرة. انتبه! هذا الكلام في غاية الأهمية، ويكشف لطالب العلم كثيراً من الحقيقة في منهج هؤلاء المخالفين، ومهما استطعت -يا طالب العلم- أن تدرك أسس الأقوال وبواعثها والأصول التي انبنت عليها فافعل، فإن هذا يسهل عليك فهم أقوالهم وبالتالي سهولة نقضها، لأن الأقوال إذا نُقِضت أصولها انتقضت وسقطت.

قلنا: هناك أساس يتعلق بالمشيئة، وهناك أساس يتعلق بالقدرة.

أما المتعلق بالمشيئة فمن أسباب الانحراف عند الطرفين -القدرية والجبرية- زعمهم أن المشيئة والإرادة والمحبة شيء واحد.

مشيئة الله، إرادته، محبته: شيء واحد، فلا فرق بين أن تقول: شاء أو أراد أو أحب، كلها بمعنى واحد.

ثم افترقوا، لما كانت هذه الكلمات بمعنىً واحد نظر المعتزلة والقدرية فقالوا: لو قلنا: إن أفعال العباد راجعة إلى مشيئة الله عز وجل لاقتضى هذا أن تكون المعاصي التي تصدر من العباد محبوبة لله، لأن (شاء) بمعنى: أحب، (شاء الله المعصية) هذه الجملة تساوي: أحب الله المعاصي، والمعلوم بالضرورة من دين الله أن المعاصي مبغوضة لله لا محبوبة.

إذاً: لا يمكن أن ندخل المعاصي في مشيئة الله عز وجل، وإذا أخرجنا المعاصي فيلزم من ذلك إخراج بقية الأفعال؛ لأنها كلها أفعال للعبد، لا يمكن أن نقول: بعضها متعلق بمشيئة الله وبعضها غير متعلق، فإما أن تكون جميعاً بمشيئة الله أو جميعاً غير متعلقة بمشيئة الله، هل يمكن أن نقول: إنها متعلقة بمشيئة الله؟ قالوا: لا، لأن فيها معاصٍ، فلو شاءها الله لأحبها.

يحضرني هنا قصة ذكرها أهل التاريخ بين عبد الجبار الهَمَداني والإسفرائيني حينما جمعهما مجلس الصاحب ابن عَبَّاد، لما دخل عبد الجبار -وهو معتزلي قدري- ورأى الإسفرائيني قال: الحمد لله الذي تنزه عن الفحشاء، فقال الإسفرائيني: الحمد لله الذي لا يكون في ملكه إلا ما يشاء. فقال عبد الجبار: أفيشاءُ ربنا أن يُعصى؟ فرد الإسفرائيني؟ أفيُعصى ربنا قسراً؟ قال عبد الجبار: أرأيت إن منعني الهدى وأوردني الردى، أحسن إلي أم أساء؟ قال الإسفرائيني: إن كان منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له فذلك فضله يؤتيه من يشاء. فأُلجم القَدَري.

المقصود: أن هذا كان سبباً من أسباب انحراف هؤلاء القدرية.

جاء الجبرية فطردوا القول وقالوا: شاء، أراد = أحب، وفي أفعال العباد معاصٍ تقع منهم، هل تقولون: إنها بمشيئة الله؟ قالوا: نعم، الله عز وجل هو الذي يشاء كل شيء، فيدخل في ذلك المعاصي.

إذاً: يلزم من هذا أن تكون محبوبة لله، لأن الله شاءها، قالوا: نلتزم بهذا أن المعاصي محبوبة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ. فصار الأصل الواحد سبباً لانحراف الطائفتين.

والحق أن هذا الأصل غير صحيح، فالمشيئة والإرادة والمحبة أشياء مختلفة من جهة ما يأتي من التفصيل.

أما المشيئة فإنها الموجبة المقتضية للأشياء على الحقيقة، فما شاء الله كان، يعني: وقع وحصل، كل ما شاءه الله فإنه يقع عقيب مشيئة الله ولا يمكن أن يتخلف، ما شاء الله كان.

وأما المحبة فإنها ليست هي المشيئة، المحبة صفة قائمة بالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، والله يحب الطيب ولا يحب الخبيث، فالله يحب أصنافاً ويحب أشخاصاً ويحب أزمنة ويحب أمكنة على ما يليق به سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ولذا قد يحب ما لا يشاء، وقد يشاء ما لا يحب، وقد يشاء ما يحب.

إذاً: ليس هناك تلازم بين المشيئة والمحبة.

والإرادة تشمل الأمرين، بمعنى: أنها تارة تأتي في النصوص بمعنى: المشيئة، وتارة تأتي في النصوص بمعنى المحبة، وبالتالي يجب إنزال النصوص منازلها، لما قال الله سبحانه: ﴿ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ ﴾[هود:٣٤]، هذه هي الإرادة التي بمعنى المشيئة، وهي التي تسمى عند العلماء بالإرادة الكونية.

وأما الإرادة في نحو قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ ﴾[البقرة:١٨٥] فهذه هي التي بمعنى المحبة، وهي التي يسميها العلماء بالإرادة الشرعية.

إذاً: لابد من التفصيل في هذا المقام: المشيئة والمحبة العلاقة بينهما التباين، والمشيئة والإرادة العلاقة بينهما العموم والخصوص المطلق، والمحبة والإرادة العلاقة بينهما العموم والخصوص المطلق.□

وبهذا يتبين لنا أن أفعال العباد كلها التي تقع فإنما تقع بمشيئة الله، أي: بإرادته الكونية، ومن أفعال العباد التي تقع ما يحبه، ومنها ما يبغضه ولا يحبه، الله يحب الطاعات ويبغض المعاصي.

وبهذا يتبين الحق الذي هو الوسط بين هذين الطرفين المنحرفين.

نأتي الآن إلى الأساس الثاني، قلنا: هناك أساس يتعلق بالمشيئة وهو ما سمعت.

وهناك أساس يتعلق بالقدرة. انتبه لهذا فإنه دقيق.

هذا الأساس يقول: إن القدرة من حيث كونها قدرة لا تتعلق إلا بالإحداث، هذا هو الأساس الذي سلَّم به القَدَرية والجبرية.

ثم قالوا: أفعال العباد حادثة ولابد، الحس يشهد بذلك، أليس أفعال العباد كانت معدومة ثم وُجِدت؟ إذاً: هي حادثة، يعني: حركتي هذه حادثة بيقين، لأنها وُجِدت بعد عدم، بعد أن لم تكن.

وكل ما حدث بعد عدمه فلابد أن يكون له سبب، وهذه مُسلَّمة عقلية ضرورية، والسبب إما أن يكون قدرة الله أو قدرة العبد، ولا يجوز أن يكون شيئاً خارجاً عنهما، إما قدرة الله هي السبب في خروج هذا الفعل من العدم إلى الوجود، وإما قدرة العبد، إما قدرة الله وإما قدرة العبد، ولا يجوز أن يكون السبب القدرتان معاً، لم؟ لأنه سيترتب على هذا وجود مقدور بين قدرتين، وهذا ممتنع عقلاً، مر بنا -إن كنتم تذكرون- أنه لا يمكن أن يكون للأثر الواحد مؤثران مستقلان من جهة واحدة، فلابد أن يكون إما قدرة الله أو قدرة العبد.

أُعِيْد: القدرة تتعلق بالإحداث فقط، لا يمكن أن تتعلق القدرة بالفعل إلا على جهة الإحداث، لا معنى للقدرة إلا كونها محدِثة.

إلى هذا القَدْر اتفق الفريقان المتخاصمان.

ثم انفصلا بعد ذلك.

أما القَدَرية فإنهم قالوا: إن ثبوت التكليف يعني: الأمر والنهي والثواب والعقاب أمر ضروري، معلوم من الدين بالضرورة، يعني: كون العباد مأمورين منهيين، كونهم يترتب على طاعتهم أو عصيانهم ثواب أو عقاب هذه قضية ظنية وإلا قطعية؟ قطعية، وإذا قلنا بتعلق أفعال العباد بقدرة الله بطل التكليف والأمر والنهي، كيف يكلِّفُهم الله عز وجل شيئاً وهو الذي أحدثه، بل فعله؟ ثم بعد ذلك يعاقبهم إن أخلُّوا به؟

إذاً: لا يمكن أن يكون المتعلِّق بهذه الأفعال المؤثر فيها هو قدرة الله، فثبت أنَّ المؤثر قدرة العبد، العبد هو الذي أحدث فعل نفسه، ليستقيم لهم أصل التكليف والثواب والعقاب.

جاء الجبرية فقالوا: قد ثبت بالضرورة أن الله عز وجل هو الخالق وحده، ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الزمر:٦٢]، وكل شيء هاهنا عموم محفوظ لا يمكن أن يخرج منه شيء، فلو قلنا: إن أفعال العباد متعلقة بقدرتهم لخرج عن خلق الله شيء، وهذا قدح في التوحيد، ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الزمر:٦٢]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[الأنعام:١٠١]، إذاً: ماذا نصنع؟ نقول: إن أفعال العباد تعلقت بقدرة الله ولم تتعلق بقدرة العباد.

الجبرية يقولون: تعليق أفعال العباد بقدرتهم قدح في التوحيد، القدرية يقولون: تعليق أفعال العباد بقدرة الله إبطال للتكليف والثواب والعقاب، فافترقوا إلى هذين الطريقين، أفعال العباد عند الجبرية متعلقة فقط بقدرة الله، ولا أثر لقدرتهم فيها، ولذلك قالوا بنفي قدرة العباد وهم الغلاة، أو قال المقتصدون منهم بأن هناك قدرة لكنها صورية، وجودها كعدمها.

وفي مقابل ذلك فإن القدرية قالوا: لا تعلق لقدرة الله بأفعال العباد، إنما هي حادثة بقدرتهم، المؤثر فيها قدرتُهم وحدها حتى يستقيم لنا أصل التكليف والثواب والعقاب.

وكلا الفريقين قد أخطآ الصواب. **والحق: تعلق أفعال العباد بالقدرتين من جهتين: أفعال العباد متعلقة بقدرة الله على جهة الإحداث، وأفعال العباد متعلقة بقدرة العباد أنفسهم على جهة السببية.**

إذاً: المحدِث والخالق لأفعال العباد هو الله وحده، ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الزمر:٦٢] فدخل في هذا العموم: أفعال العباد، ومع ذلك العباد وقدرتهم سبب وواسطة في هذا الخلق.

انتبه رعاك الله! الأصل المعلوم في كتاب الله وسنة رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هو انفراد الله عز وجل بالخلق، وهذا الخلق جاء في النصوص على ضربين:

قد يخلق الله عز وجل الأشياء خلقاً مباشراً كما خلق آدم وجنة عدن والنار.. إلى آخره.

وقد يخلق سبحانه وحده لا شريك له لكن بتوسط أسباب ووسائط، كما خلقنا بواسطة الوالدين، كما خلق النبات بواسطة الماء والتراب والهواء والشمس.

إذاً: أفعال العباد خلقها الله بواسطة قدرة العباد، القدرة هي الواسطة والسبب الذي به خرج الفعل من العدم إلى الوجود، ولذلك تأمل مثلاً في قول الله عز وجل: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾[الواقعة:٥٨-٥٩]، الإيلاد من حيث كونه خلقًا وأمراً محدَثًا راجع إلى الله وحده لا شريك له، ولكن هل كان هذا بتوسط شيء؟ نعم، وهو الجماع. هل الجماع خلق؟ هل الجماع أوجد؟ هل الجماع أحدث؟ الجواب: لا، لكنه سبب، ﴿أَفَرَأَيْتُم مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾[الواقعة:٥٨-٥٩]، هذه الآية جمعت لك السبب والمحدِث، السبب: الجماع، والمحدث: الخالق هو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

إذاً: أفعال العباد على هذا النسق، تُنسب إلى العباد من جهة قيامهم بها، وأنها حادثة بسبب وهو قدرتهم، وتُنسب إلى الله عز وجل أهل السنة خلْقاً وإيجاداً.

هذا هو القول الوسط، وبه يتضح خطأ الطائفتين، وموضوع الأسباب هذا المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تطرق له، وبما أننا قد بحثنا فيه فيحسن أن نبين أن في نظرهم إلى موضوع الأسباب يُراعون ثلاثة أصول، انتبه لها يا رعاك الله!

أولاً: أن الأسباب مؤثرة بجعل الله لها مؤثرة.

وهذا القول وسط بين طائفتين منحرفتين: بين طائفة الطبائعيين الذين يقولون: إن في الأشياء طبائع وقوة هي التي تؤثر بذاتها استقلالاً عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

وطائفة أخرى هي التي محت الأسباب عن كونها أسباباً وهم الجبرية.

والحق ما ذكرت لك بأنَّ الأسباب أسبابٌ وتأثيرها تأثير أسباب، ولكن ذلك بجعل الله لها أسباباً.

وبالتالي إذا تقرر هذا علمت -يا رعاك الله- أنَّ الالتفات إلى الأسباب شرك، قد يكون شركاً أصغر وقد يكون شركاً أكبر، يتفرع على هذا الأساس هذه القاعدة المهمة عند أهل

السنة وهي: أن الالتفات -بمعنى الاعتماد والتفات القلب وتعلق القلب بالأسباب- شرك، وأن محو الأسباب وإنكارها عن أن تكون هذا قدح في العقل والشرع معاً، والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ سيورد لك جملة من الأدلة على هذا الموضوع.

الأساس الثاني الذي ينبغي أن تراعيه في هذا المقام هو: **الأسباب لا تستقل بالمسبَّبات،** يعني: مع كون السبب سبباً ويؤثر تأثير السببية، ومع ذلك لا يوجد سبب يستقل بتأثير السببية، إنَّما كل سبب فإنه يحتاج إلى معونة سبب آخر أو أكثر، وإلى -يعني: ويحتاج أيضاً- إلى زوال الموانع، ما جعل الله عز وجل سبباً واحداً يؤثر في شيء، بل تأثير الأسباب لابد أن يرجع إلى أكثر من سبب، سببين وثلاثة وأكثر، أما سبب واحد يستقل بالتسبب في شيء ما؛ لا، سببان فأكثر، ثم هذا وحده لا يكفي، بل لابد -أيضاً- من زوال الموانع، ومن راعى ذلك تحقق توحيده وما تعلق قلبه بغير الله، حتى السبب الذي هو سبب فإنه وحده لا يستقل بالسببية، بل لابد أن ينضم إليه شيء أو أشياء، ولابد أن يزول المانع، وكل ذلك راجع إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهذا يقطع عروق التعلق غير الله عز وجل.

الأمر الثالث الذي يراعيه أهل السنة في هذا الموضوع: **أن الأسباب عندهم منقسمة إلى أسباب كونية، وإلى أسباب شرعية.**

أسباب كونية: كون الماء سبباً في الرِّي، وكون الطعام سبباً في الشَّبع، وكون النار سبباً في الإحراق.. إلى آخره.

وهناك أسباب شرعية، فالإيمان والعمل الصالح والتوكل على الله والدعاء وما إلى هذه الأشياء أسباب شرعية موصلة إلى رحمة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

لماذا التنبيه على هذا المقام؟ الجواب: لأن مِن الناس مَن إذا طرق سمعه موضوع الأسباب فلا يظن أن الأسباب إلا الأسباب الكونية، يقول: لابد من الأخذ بالسبب، لابد أن أذهب وأشتغل حتى أُحصل المال، لابد من فِعْل الأسباب، وهذا كلام صحيح وحسن، ولكن هناك أسباب أخرى أهم وهي لابد -أيضاً- من الحرص عليها، كما تحرص على الأسباب الكونية احرص على الأسباب الشرعية، بل ينبغي أن يكون الحرص عليها أشد.

لماذا إذا كان المقام مقام فعل الطاعة والكف عن الحرام يقول الإنسان: الله غفور رحيم؟ لماذا ما يقول في مقام الأكل والشرب: الله عز وجل هو المطعِم وهو الذي يسقي؟ ﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ﴾[الشعراء:٧٩]، لماذا لا تكتفي بقولك: يطعمني ويسقين، بل تحرث وتجتهد وتبذل، تقول: لابد من أسباب. كذلك كما أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هو الذي يطعم ويسقي هو الغفور الرحيم ولابد من فعل الأسباب وهو طاعة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

التنبيه على هذا الأمر يزيل إشكالاً قد يتسلل إلى بعض النفوس، فيكون نظرها قاصراً في باب الأسباب، وسيأتي -إن شاء الله- تفصيل أكثر في هذا المقام إذا وصلنا إلى كلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيه.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الفرقة الثالثة: الإبليسية، هم الذين أقروا بالأمرين لكن جعلوا هذا تناقضاً من الرب وطعنوا في حكمته وعدله، كما يُذكر مثل ذلك عن إبليس مقدَّمهم كما نقله أهل المقالات، ونقل عن أهل الكتاب.



الفرقة الثالثة من القدرية -يعني: من الخائضين في القَدَر بالباطل- هم الفرقة الإبليسية.

وعلى كل حال، أكثر من تكلم من العلماء في كتب الاعتقاد أو في كتب المقالات عن الانحراف في باب القَدَر يسلط الضوء على الفرقتين السابقتين: القدرية والجبرية. وقليل من يلتفت إلى ما التفت إليه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو الإشارة إلى هذه الفرقة باعتبار أن هذه الفرقة كانت مقرة بالأمرين: مقرة بالقدر ومقرة بالشرع، فالأمر والنهي من الله عز وجل، وكل شيء عندها بقدر، لا تناقش ولا تخالف في أن الأشياء تقع بعلم الله وكتابته ومشيئته وخلقه، إنما تزرع هذه الفرقة الخصومة بين القَدَر والشرع، فتزعم أن القَدَر والشرع الجمع بينهما جهل وسفه وظلم أيضاً، وهذا ما بينه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ حينما قال: (وهم الذين أقروا بالأمرين لكن جعلوا هذا تناقضاً من الرب سبحانه) جل ربنا وعز عن مقالات هؤلاء الظالمين. (وطعنوا في حكمته وعدله) يقولون: إن هذه الأوامر والنواهي جهل وسفه، وترتيب الثواب والعقاب عليها ظلم، ورأس هؤلاء وإمامهم هو إبليس الذي أخبر الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ عنه: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[الحجر:٣٩]، كأنه يقول: أنت فعلت قبيحاً وأنا أفعل قبيحاً، (أَغْوَيْتَنِي) هذا قبيح فأنا سوف أفعل قبيحاً: أزين لهم وأغوينهم أيضاً. فهو قد أثار هذا التناقض المزعوم بين الشرع والقَدَر.

وقل مثل ذلك في قوله: ﴿أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾[الإسراء:٦١]، ﴿أَأَسْجُدُ﴾ هذا يرجع إلى الأمر، ﴿خَلَقْتَ طِينًا﴾ هذا يرجع إلى القدر، الجمع بينهما قد صعب عليه وضاق ذرعه به، كيف أنا خير منه ومع ذلك تأمرني بأن أسجد له، الجمع بين الأمرين تناقض، سفه وجهل وظلم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً!

وعلى نهجه وطريقته سار كثير من الزنادقة في أشعارهم ومنثور كلامهم، في سلسلة طويلة على مدى التاريخ، وزاد الأمر واستفحل في هذا العصر المتأخر، والله المستعان!

وهذا الذي بيَّنه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله: (كما يُذكر مثل ذلك عن إبليس مقدمهم كما نقله أهل المقالات)، وفي كتب أهل الكتاب والمقالات ذِكْر بعضٍ من هذه المناظرات التي يحكونها على لسان إبليس، والذي يبدو -والله أعلم- أن الزنادقة وضعوا ذلك لأجل تشكيك الناس في شرع الله وقَدَره.

والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر شيئاً من ذلك عن أبي العلاء المعرِّي، وهذا -أيضاً- ذكره قبله ابن الجوزي في ((المنتظم)) ونقله عنه -أيضاً- ابن كثير في ((البداية والنهاية)) في أبيات له مشهورة، يقول:

أنهيت عن قتل النفوس تعمداً ... وبعثت أنت لقبضها ملكين

قاتله الله! إن صحت عنه هذه عين الزندقة، يقول:

أنهيت عن قتل النفوس تعمداً

هذا يرجع إلى الأمر، طيب، القدر؟

وبعثت أنت لقبضها ملكين

يقول: هذا تناقض. قبحه الله! أولاً: القائل إنسان جاهل، الذي يقبض ملك الموت وليس ملكان، ملك الموت وله أعوان، الملكان لماذا؟ للسؤال والفتنة في القبر، هذا أولاً.

ثانياً: الذي يُقتل ظلماً والذي يموت حتف نفسه كلاهما يقبض هذا الملك بأمر الله روحه، فما في فرق بين الصورتين، كُلٌّ كان منه ذلك بماذا؟ كان قبضه.. ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ

حِينَ مَوْتِهَا ﴾[الزمر:٤٢]، إنما كان من الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بواسطة ملك الموت وأعوانه، فما في فرق بين هذا وهذا.

ثم يا لله العجب من عمى البصيرة الذي جُمِع مع عمى البصر لهذا الإنسان إن كان قد قال هذا الكلام، هل الموت حتف النفس والموت بظلم وعدوان سِيَّان؟ هل يقول عاقل هذا؟ فما ذلك إلا من عمى البصيرة، نسأل الله السلامة والعافية!

وزعم هذا التناقض واقع منهم من هؤلاء الإبليسية بين القَدَر والشرع وبين أحكام الشرع نفسها أيضاً، مما يُنسب لهذا الرجل -أيضاً- قوله:

يد بخمس مئين عسجد وُدِيَت ... ما بالها قُطِعت في ربع دينار

تناقض ما لنا إلا السكوت ... ونستعيذ بمولانا من النار

أمران -يقول- متعارضان متناقضان، لو قُطِعت هذه اليد وحُكِم فيها بالدية يقول: بخمس مئين، بخمسمائة عسجد، يعني: ذهب وُدِيت، ما بالها قُطِعت في حكم آخر إذا سرقت في ربع دينار.

تناقض ما لنا إلا السكوت ... ونستعيذ بمولانا من النار

وقد أحسن ما شاء الله أن يحسن من رَدَّ عليه بقوله:

عِزُّ الأمانة أغلاها وأرخَصَهَا ... ذُلُّ الخيانة فافهم حكمة

على كل حال، هؤلاء طلع بل برز بل زاد طلوع قرنهم في هذا العصر، ولا سيما من خلال الشبكة ومن خلال الفضائيات حينما يزعمون حصول التناقض بين الشرع والقدر، أو في الشرع نفسه، ولهم مقالات ولهم تلميحات، ولهم تفكهات يوردونها تارة على سبيل الجِد، وتارة على سبيل الهزل، وتارة على سبيل القصص والرواية، وهذا كله مما ينبغي التنبه له.

وعلى كل حال، هؤلاء مرجع ضلالهم إلى أربعة أمور:

أولاً: ضعف تعظيم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، هؤلاء ولا شك إنما أُتوا أول ما أُتوا من جهة أنهم ما قدروا الله حق قدره، ولو قدروا الله حق قدره ما قالوا هذه المقالات.

الأمر الثاني: ضعف علمهم الشرعي، ليسوا من العلم الشرعي في قبيل ولا دبير، ليس عندهم علم بالنصوص وبالأحكام، ولا غوص في مقاصد الشريعة وحِكَمها، فيتفوهون بما يتفوهون به، والمشتكى إلى الله!

الأمر الثالث: ضعف في عقولهم، هذه التي يزعمون أنها أرشدتهم إلى حصول التناقض والله إنها عقول ضعيفة، وأبى الله عز وجل إلا أن يُفسِد على العبد الشيء الذي عصاه به، هم عصوا الله عز وجل بعقولهم فأفسد الله عليهم عقولهم، انظر إلى هذه الواضحات في الأمثلة التي ذكرتها لك كيف أنها تخفى عليهم الحكمة في هذه الأحكام مع ظهورها، كل عاقل يدرك أن هذه هي الحكمة وهذه هي المصلحة، لكن عقولهم صارت في عمى، والعياذ بالله!

الأمر الرابع: تعظيمهم للعقل ورفعه فوق قدره، وقد قلنا سابقاً: إن العقل قاصر لا محيط، العقل له سلطان ولكن هذا السلطان محدود، ولا نفوذ للعقل خارج حدود سلطانه، العقل محدود بالحواس الخمس، العقل قابل للتأثر بما حوله، تؤثر فيه الأهواء، تؤثر فيه النشأة، الصحبة والتتلمذ وإلى آخره، ثم هو قبل هذا وبعده أصلاً ضعيف، لا يستقل بهداية ولا يستقل بالوصول إلى الصراط المستقيم، بل لابد من نور الوحي، ولذا العقل يعمل كعمل العين، البصر كالبصيرة، والبصر لا يعمل في ظلمة لا نور فيها، لو كان نظرك نظر صقر ستة على ستة وكنت في محل مظلم هل تنتفع ببصرك بشيء؟ ظلام دامس ونظرك مائة بالمائة تنتفع به؟ لابد من نور يعمل البصر في ضوئه، كذلك البصيرة لو لم يكن نور الوحي مضيئاً لها، مضيئاً لهذه البصيرة، لهذا العقل فإنه سوف يتخبط ويضيع.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والمقصود أن هذا مما يقوله أهل الضلال، وأما أهل الهدى والفلاح فيؤمنون بهذا وهذا، فيؤمنون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير، أحاط بكل شيء علماً، وكل شيء أحصاه في كتاب مبين.

ويتضمن هذا الأصل من إثبات علم الله وقدرته ومشيئته ووحدانيته وربوبيته، وأنه خالق كل شيء وربه ومليكه ما هو من أصول الإيمان.



مر بنا بيانُ الفِرَق المخالفة للحق في باب القَدَر، وقد حصرهم المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ثلاث فِرَق، وهم الذين عناهم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ((تائيته في القدر))، قال:

ويُدعى خصوم الله يوم   إلى النار طُرّاً فِرْقة القدرية

سواء نفوه أو سعوا   به الله أو ماروا به للشريعة

فهذان البيتان يتضمنان هذه الفِرَق الثلاث.

ويُدعى خصوم الله يوم   إلى النار طُرّاً فِرْقة القدرية

سواء نفوه

هذه أيّ الفِرَق؟ المجوسية الذين هم شاعت تسميتهم بالقدرية، هؤلاء النفاة.

سواء نفوه أو سعوا   به الله

من هؤلاء؟ الإبليسية الذين نصبوا الحرب بين الشرع والقدر، وزعموا أنهما متناقضان، وأن الإيمان بهما إنما هو إيمان بشيئين متناقضين، فإن الشرع عندهم سفه وجهل إذا ما قُورِن ذلك بالقدر، وبالتالي تنزيل أو بناء الثواب والعقاب على ذلك ظلم، تعالى الله عن إفكهم علواً كبيراً

سواء نفوه أو سعوا   الله أو ماروا به للشريعة

من هؤلاء؟ هؤلاء المشركية الذين كان من فروع ونتائج قولهم: أنهم زعموا أن القَدَر حجة لهم في ترك الأمر والنهي.

إذا تبين لك حال هؤلاء فإن من المهم أن تفهم بعد ذلك القول الحق قول أهل السنة والجماعة، وهو ما سمعته في كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو قوله: (وأما أهل الهدى والفلاح فيؤمنون بهذا وهذا)، ماذا يريد بقوله: هذا وهذا؟ الشرع والقدر، يجمعون بين هذا وهذا، وليس في نفوسهم أدنى حرج من الإيمان بهما معاً.

ثم فصَّل القول في إيمانهم بالقَدَر، وخلاصة ما ذكر يرجع إلى المراتب الأربع التي أطبق عليها الرسل وأتباعهم، وأجمع عليها أهل السنة والجماعة قاطبة، وهي: الإيمان بعلم الله الواسع الشامل لكل شيء، وأن الله علم كل شيء أزلاً وأبداً، سواء كان هذا فيما كان أو ما يكون أو ما هو كائن من الممكن أو المستحيل، حتى الذي لم يكن ولن يكون فإن الله عز وجل قد علمه من الممكن أو المستحيل.

وكذلك كتابة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، كل ما يقع في هذا الكون قبل خلق السماوات والأرض وإلى قيام الساعة، كتب ذلك سبحانه في اللوح المحفوظ.

والأمر الثالث: الإيمان بمشيئة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فمشيئة الله هي الموجبة للأشياء على الحقيقة، بمعنى: كل ما شاءه الله فإنه سوف يكون عقيب مشيئته، يخلقه الله سبحانه عقيب مشيئته، ولا يمكن أن يشاء الله شيئاً لا يكون، كل ما هو كائن فإنما كان لأن الله شاءه، وما لم يكن عدم كونه لأن الله لم يشأه، ولو شاءه لكان، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[يونس:٩٩].

والأمر الرابع والأخير: الإيمان بخلق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأنه الخالق لكل شيء، و(كل شيء) هذا عموم لا يشذ عنه شيء ولا يُخص منه شيء، وكل ما سوى الله سبحانه فهو مخلوق خلقه الله جل وعلا، سواء كان ذلك من الذوات أو الصفات أو الأفعال، ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الزمر:٦٢]، ويندرج في ذلك -كما قد علمنا- أفعال العباد، فإن الله

سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ خالقها، خلقها في الوقت الذي قام العبد بها، ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الزمر:٦٢].

أوليس قد قام الدليل بأن العباد خليقة الرحمن
من ألف وجه أو قريب الألف الذي يُعنى بهذا الشان

وإذا تبين هذا تبين ما هو الإيمان بالقدر، الإيمان بالقدر هو الإيمان بهذه الأمور الأربعة، لو قيل لك: عرِّف الإيمان بالقدر، فإنه الإيمان بهذه الأمور الأربعة. هذا هو الإيمان بقدر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.



قال المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومع هذا لا ينكرون ما خلقه الله من الأسباب التي يخلق بها المسبَّبات، كما قال تعالى: ﴿ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ﴾[الأعراف:٥٧]، وقال تعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ ﴾[المائدة:١٦]، وقال تعالى: ﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ﴾[البقرة:٢٦]، فأخبر أنه يفعل بالأسباب. ومن قال يفعل عندها لا بها فقد خالف ما جاء به القرآن وأنكر ما خلقه الله من القوى والطبائع، هو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان التي يفعل الحيوان بها مثل قدرة العبد.



يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إذا علمت حقيقة الإيمان بالقدر وقمت بذلك الذي يجب عليك اعتقاداً؛ فاعلم أنه لا تعارض بين ثبوت القَدَر وثبوت الأسباب، وبين الإيمان بالقدر وتعاطي الأسباب، فالأسباب لم تخرج عن قَدَر الله عز وجل، الأسباب من الله وإليه، هو الذي خلقها، وهو الذي جعلها أسباباً، ولو شاء الله عز وجل أن يعطل سببيتها لفعل، ولو شاء الله عز وجل أن يجعلها خالية من الأثر لفعل، فالله على كل شيء قدير.

إذاً: اعتقاد التأثير الذي جعله الله للأسباب هذا لا يتعارض مع الإيمان بالقدر، بل هذا من جملة الإيمان بالقدر أن يُعتقد أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يخلق بعض ما يخلق بأسباب ووسائط يُوجِد الله عز وجل بها وتكون واسطة في إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، هذا المراد بكونها أسباباً.

ومثَّل المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ على ذلك ببعض الأدلة، وكتاب الله عز وجل يطفح بذلك، وكل باءٍ للسببية جاءت في كتاب الله عز وجل أو سنة رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فإنها دليل على ثبوت الأسباب، وأنها مؤثرة في مسبَّباتها التأثير الذي شاءه الله عز وجل وكان بقدره سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

ومثَّل رحمه الله لهذا بقوله تعالى: ﴿ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ ﴾[الأعراف:٥٧]، الماء نزل به، ﴿ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ﴾[الأعراف:٥٧]، هذا الماء جعله الله سبباً لإخراج الثمرات.

إذاً: الأسباب موجودة، ولها أثرها الذي جعله الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فيها.

كذلك قوله تعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ ﴾[المائدة:١٦]، فالله عز وجل جعل كتابه سبباً للهداية، الهداية من الله، وإنما جعل الله عز وجل كتابه وما جاء في سنة رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ سبباً للهداية لمن شاء الله أن يهديه.

قال: ﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ﴾[البقرة:٢٦]، وهذا كثير. ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ ﴾[التوبة:١٤] فأيديكم -يا معشر المؤمنين- هي السبب الذي كان به تعذيب الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لهؤلاء.

﴿لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا﴾[النبأ:١٥] إلى غير ذلك من أدلة كثيرة تدل على أن الله عز وجل جعل في الأشياء قوىً وطبائع بها يخلق الله عز وجل، وبها يفعل الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهي منه وإليه، هي مخلوقة لله عز وجل ومُدبَّرة منه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وأمرها يرجع إليه جل وعلا، والله عز وجل غني عنها، الله قادر على أن يفعل ويخلق بلا أسباب، لكن هي حكمته تبارك وتعالى، الله قادر على أن يخلقنا بدون توسط الوالدين، وقد فعل الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حيث خلق آدم من غير أب ومن غير أم، والله قادر على أن ينبت النبات بغير توسط الماء ولا التراب، إنما أمره لشيء إذا أراده سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أن يقول له كن فيكون، يكون ويقع ويحصل ويوجد عقيب قوله سبحانه: (كن)، ولا يمكن أن يتخلف هذا أبداً، ولا يمكن أن يتأخر ذلك أبداً، ما شاء الله عز وجل أن يكون فإنه كائن، فالله غني عن الأسباب لكنَّها حكمته تبارك وتعالى.

إذاً: الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قد يخلق بلا أسباب، وقد يخلق بأسباب، والكل راجع إلى حكمته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

هنا نبه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى مذهب باطل منحرف وهو مذهب المنكرين للأسباب، ثم عطف عليه مذهب الطبائعيين الذين قالوا: إن هذه الأسباب تفعل بذاتها استقلالاً وتؤثر بذاتها استقلالاً، وكلا المذهبين باطل. والحق هو المذهب الوسط الذي هو مذهب أهل السنة والجماعة.

وهذا الموضوع قد سبق الإشارة إليه، وعلمنا أن أهل السنة والجماعة يلاحظون في موضوع الأسباب ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن الأسباب مؤثرة بجعل الله عز وجل لها مؤثرة، مع غناه سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ عنها، وبالتالي يكون مذهب القائلين بسقوط أثر الأسباب وعدم وجود أثر للأسباب بالكلية مذهباً باطلاً، وكذلك قول الذين قالوا: إن هذه الأسباب تفعل من ذاتها، لا شك أن هذا باطل، بل الأسباب من الله وإليه سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ.

وعلمنا أن المخالف في هذا هو واقع في الشرك إذا اعتقد أن هذه الأسباب تؤثر بذاتها، وبين مخالف للشرع والعقل ومبتدع في دين الله عز وجل إذا محا الأسباب عن كونها أسباباً.

وعلمنا -أيضاً- الأمر الثاني في هذا الموضوع وهو: أن كل سبب فهو بحاجة إلى ما يعاونه، وبحاجة إلى دفع ما يعارضه. وهذا يدلك على طريق عظيم من طرق تحقيق التوحيد، فلا يتعلق قلب بسبب.

وعلمنا -أيضاً- أمراً ثالثاً لابد من ملاحظته وهو: أن الأسباب كونية وشرعية، ليست كونية فحسب، والعناية بفعل الأسباب الشرعية أمر مهم، بل هو أهم من العناية بتعاطي الأسباب في الأمور الكونية.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ومن قال يفعل عندها لا بها)، هذا هو مذهب بعض المتكلمين الذين نهجوا نهج الجبرية فقالوا: إن الأسباب ليست أسباباً مؤثرة، ليست ذات تأثير من جهة السببية، إنما يفعل الله عز وجل عندها لا بها، ليس عندهم باء للسببية، إنما هي باء مصاحبة، ﴿ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ﴾[الأعراف:٥٧]، ﴿لِّنُخۡرِجَ بِهِۦ حَبّٗا ﴾[النبأ:١٥] يعني: بصحبته. فالأشياء عند هؤلاء إنما تكون ويفعل الله عز وجل عندها لا بها.

الحاصل هو أن ثمة اقتراناً عادياً بين ما يُزعم أنه سبب والمسبَّب، هناك اقتران عادي، ومع كثرة هذا الاقتران ظُنَّ.. توهم الناس أن هذا كان بسبب هذا، والواقع ليس كذلك، فهذا ليس فيه قوة ولا مناسبة للمسبَّب، إنما شاء الله عز وجل أن يخلق هذا بمشيئة محضة عند وجود هذا.

مثال ذلك: يقول هؤلاء: لا تقل: إنني شبعت بالخبز ورويت بالماء، إنما قل: عند الخبز وعند شرب الماء، عند أكلي شبعت، عند شربي الماء زال العطش، ولا تقل: بشربي ولا بأكلي، إنما لو صح ذلك وجاء هذا في النصوص نقول: هذه باء مصاحبة، أو نقول: إن نسبتها إلى السببية أو وصفها بأنها أسباب مجاز، وإلا فالحقيقة أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء سبباً لشيء، وزعموا أن هذا هو تحقيق التوحيد، محو الأسباب أن تكون أسباباً عند هؤلاء هو حقيقة التوحيد، ولا يمكن أن يكون هناك تأثير لهذه الأشياء، إنما هي علامات أو أمارات أو علاقات وليست أسباباً، علامات يُستدل بها على أن الله يخلق عندها وليس أنه يخلق بها، ولا شك أن هذا القول قول باطل مخالف للعقل، مخالف للحس ومخالف للشرع أيضاً.

وشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ نقل في المجلد الثامن من ((مجموع الفتاوى)) -وهو المجلد المختص بمباحث القدر- ذكر عن بعض الفضلاء أنه قال: أنكر قوم ما في الأشياء من سببية وقوىً وطبائع فأضحكوا العقلاء على عقولهم. يعني: عند هؤلاء لا فرق بين الخد والعين في النظر، هل للخد أثر في النظر؟ كذلك العين ليس لها أثر في النظر، إنما إذا فتح الإنسان عينه يخلق الله عز وجل في تلك اللحظة بمشيئته المحضة دون أن يكون للعين أيّ دخل في هذا الموضوع، يخلق النظر ثمة، فلا فرق عندهم بين العين -كما ذكرت لك- والخد، ليس هناك شيء امتازت به العين، ليس هناك قوة إبصار، قل مثل ذلك في الأذن، قل مثل ذلك في الدم، قل مثل ذلك في العضلات، قل مثل ذلك في القلب، في الكبد.. إلى آخره، كل أعضائك.

كذلك الاحتراق لا تقل: إن النار هي التي كانت سبباً في الاحتراق، سبَّبت الحريق لا، الحريق شاءه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عند مقارنة هذا لهذا، الحريق لهذا الشيء، النار لهذا الشيء حصل حريق بمشيئة محضة، لا تقل: إن للنار شيئاً امتازت به عن التراب، لو وضعت تراباً

بجوار هذا كأنك وضعت ناراً بجوار هذا، لا فرق. الفرق من جهة أخرى هو أن الله شاء أن يقرن عند وجود النار بقرب هذا الشيء الاحتراق، وإلا فالحقيقة ليس هناك شيء تمتاز به النار عن التراب أو عن الحجارة، كلها سواء، هذا هو مذهب المنكرين للأسباب.

وقلت لك: إن هذا مناف للعقل ومناف للحس، وكل إنسان يدرك أن هذا إنما كان بسبب هذا، بل كل العلوم العصرية مبنية على مبدأ السببية، كل العلوم مبنية على هذا المبدأ، فإسقاطها لا شك أنه منافٍ للعقل، وكان هذا المذهب -أيضاً- سبباً لسوء الظن بشريعة الله عز وجل والقدح في الإسلام حينما يقال للناس: لا يكون التوحيد توحيداً إلا إذا اعتقدتم أن جميع الأشياء خالية من قوى ومميزات وطبائع وأشياء جعلها الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ تؤثر في أشياء، في أفعال، في أمور تكون.. إذا قيل للناس هذا هو التوحيد، فإن هذا مما تنفر عنه العقول، يقولون: هذا دين يتنافى والعقل، وكان هذا سبباً لحصول هذه السمعة السيئة للدين الحق الذي ما جاء بهذا الأمر، بل -كما ذكرت لك- الكتاب والسنة تطفحان بإثبات الأسباب، حتى فيما يتعلق بالجزاء عند الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ تجد أن الشريعة تثبت أن الأعمال سبب للجزاء، تجد ﴿ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[المائدة:١٠٥]، ﴿ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ﴾[الأعراف:٣٩].

إذاً: الأعمال أسباب للثواب أو للعقاب، هذا الذي دل عليه كتاب الله وسنة رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وإجماع السلف الصالح.

والإشكالية عند هؤلاء -في الحقيقة- أكبر من ذلك، هم جاءوا إلى موضوع الأسباب فأنكروها، وجاءوا إلى موضوع الحكمة فأنكروها، ووقعوا في مغالطة عظيمة، ولذلك يقولون: لا توجد باء سببية ولا توجد لام تعليل، إنما هي باء مصاحبة ولام عاقبة فقط، أما أن يكون شيئاً حكمة لشيء لأجله فالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فعل وقدَّر وخلق وشرع هذا عندهم ممنوع وباطل، والكلام -على كل حال- في تفصيل الرد على هؤلاء يطول.

قال: (وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان التي يفعل الحيوان بها مثل قدرة العبد)، وموضوع قدرة العبد تكلمنا عنه، وأنها مؤثرة في الأفعال تأثير الأسباب، تأثير سببية لا تأثير إحداث، الذي أحدث وأوجد وخلق هو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

قال: (كما أن من جعلها هي المبدعة لذلك فقد أشرك بالله وأضاف فعله إلى غيره)، وهذا -كما قلت لك- هو المذهب المقابل للمنكرين للأسباب الذين يجعلون للأسباب تأثيراً ذاتياً، وقلنا: هذا لا شك أنه شرك بالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، من اعتقد أن غير الله عز وجل يستقل بإحداث شيء فلا شك أنه كافر بالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، الله خالق كل شيء وحده لا شريك له.

قال المُصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

كما أن من جعلها هي المبدعة لذلك فقد أشرك بالله وأضاف فعله إلى غيره، وذلك أنه ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسببه، ولابد له من مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه الله عنه، فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء إلا الله وحده، قال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[الذاريات:٤٩]، أي: فتعلمون أن خالق الأزواج واحد.



هذا هو الأمر الذي أشرنا إليه سابقاً وهو: أن الأسباب لا تستقل بالمسبَّبات، إنما ما يستقل بالتأثير هو الله وحده لا شريك له، ليس في الوجود ما يستقل بالتأثيره سواه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، أما الأسباب فلاحظ أن تأثيرها تأثير سببية لا تأثير إحداث، هي مجرد واسطة في وجود الأشياء، توسطت في وجود الأشياء وفي خروج الأشياء من حيز العدم إلى حيز الوجود لا غير، أما الإحداث فأمره إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ. هذا شيء.

والشيء الآخر: أنه لا يوجد سبب يستقل بالسببية، كل الأسباب مهما تعاونت وتعاضدت فإنها لا تستقل بالإحداث، ولا يوجد سبب واحد يستقل حتى بالسببية، ولذا خذ هذه القاعدة: كل سبب فهو مفتقر إلى ما يعاونه وإلى دفع ما يعارضه، هذه قاعدة عند أهل السنة: كل سبب فهو مفتقر إلى ما يعاونه وإلى دفع ما يعارضه، بمعنى: السبب لن يكون له تأثير إلا إذا عضده سبب آخر فأكثر، لا يمكن أن يكون لسبب واحد فقط تأثير، بل لابد أن ينضم إليه سبب ثان أو ثالث.. إلى آخره، وهذا -أيضاً- وحده لا يكفي، بل لابد من زوال المانع، فإن هناك موانع قد تؤدي إلى منع تأثير هذا السبب، والله عز وجل هو الذي خلق الأسباب، وهو الذي أودع فيها هذه القوة التي بها كانت أسباباً، وهو الذي يدفع الموانع، فالأمر كله -إذاً- إليه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

خذ مثلاً: الإيلاد، حصول الأولاد هل يستقل به سبب واحد؟ هل له سبب واحد؟ الجواب: لا، لابد من ذَكَّرٍ ولابد -أيضاً- من أنثى، ولابد -أيضاً- من دفع العوارض التي قد تعرض فتمنع، لو كانت الأم مريضة أو كان الأب مريضاً لا يحصل الولد، إذاً: لابد من اجتماع سببين فأكثر، كون العين سبباً للإبصار، العين وحدها لا تستقل سبباً، بل لابد من معاونة سبب آخر وهو وجود ضوء، عين وحدها في ظلام دامس لا تنفع ولا تؤثر شيئاً، إذاً: لابد من اجتماع سبب آخر وهو ضوء، ولابد -أيضاً- من زوال مانع، لو وُضِعت على العين لاصقة وإلا قطعة قماش سميكة فإنه لن يرى الإنسان مع كونه متصفاً بالبصر، ومع أن الضوء موجود، إذاً: لابد -أيضاً- من زوال المانع.

النار سبب للإحراق، لكنها ليست السبب الوحيد، بل لابد أن يكون -أيضاً- هناك شيء آخر وهو أن يكون ما تتصل به هذه النار قابلاً للاشتعال والاحتراق، وأن لا يكون هناك مانع، قد يُغلَّف هذا الشيء بغلاف أو يُدهن بشيء يمنع الاحتراق كما سيأتي الكلام عن ذلك.

إذاً: الخلاصة قاعدة مهمة في موضوع الأسباب وهي: أن كل سبب مفتقر إلى ما يعاونه وإلى دفع ما يعارضه.

قال: (فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء إلا الله وحده، قال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[الذاريات:٤٩]، أي: فتعلمون أن خالق الأزواج واحد).



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ولهذا من قال: إن الله لا يصدر عنه إلا واحد، لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ كان جاهلاً، فإنه ليس في الوجود واحد صدر عنه وحده شيء لا واحد ولا اثنان إلا الله الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون، فالنار التي جعل الله فيها حرارة لا يحصل الإحراق إلا بها وبمحل يقبل الاحتراق، فإذا وقعت على السمندل والياقوت ونحوهما لم تحرقهما، وقد يُطلى الجسم بما يمنع إحراقه، والشمس التي يكون عنها الشعاع لابد من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه، وإذا حصل حاجز من سحاب أو سقف لم يحصل الشعاع تحت، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع.



عطف المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ على ما سبق ذكر جملة من المقولات المشهورة عند الفلاسفة الذين يبحثون في الإلهيات حينما يقولون: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. هذه مقولة من مقولات الفلاسفة، أرسطو ومن بعده من الفلاسفة يقولون هذا الكلام السخيف: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وبنوا على هذا معتقدهم في وجود وإيجاد هذا الكون، فعندهم لأن الله واحد لا يصدر عنه إلا واحد فإنه قد صدر عنه العقل الأول فقط لا غير، صدر عنه العقل الأول، ثم عن هذا العقل صدر شيء، ثم عنه شيء، وهلم جرا في سلسلة من التخرصات والأوهام التي يزعمونها، والله جل وعلا يقول: ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ ﴾[الكهف:٥١].

وهذه الجملة باطلة من وجوه كثيرة:

أولاً: في قولهم (الواحد)، ماذا يريدون بالواحد؟ هذا الواحد الذي يتكلمون عنه شيء خيالي موجود في الخيال والذهن لا غير، لا وجود له في الحقيقة، لماذا؟ لأن الواحد الذي يريدون هو الذي تجرد عن كل صفة، الواحد الذي يقصدونه هو الذي تجرد عن كل صفة، فأيُّ صفة تقوم بهذا الواحد فإنها تمنع وحدانيته، ولذلك عندهم أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يتصف بأي صفة ثبوتية، فهل الله عز وجل هو الواحد حقاً بهذا المعنى، أم أن هذا يعود

بتعطيله جل وعلا؟ لا شك أن هذا يرجع إلى تعطيل الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وليس إلى إثبات وحدانيته جل وعلا.

ثم قولهم: (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، القوم ليسوا من أهل إثبات الخلق والإيجاد والفعل لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، إنما الأمر عندهم صدور وتولُّد، يصدر عنه ويفيض عنه ويتولد عنه دون أن يكون منه فعل البتة، ولا قدرة البتة، ولا مشيئة البتة، إنما صدر عنه صدوراً دون أن يكون منه أيّ فعل، كما أن الضوء يصدر عن المصباح تلقائياً دون أن يكون منه مشيئة، عندهم أن صدور هذا العقل إنما كان على هذا النحو، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً! والله جل وعلا يقول: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ﴾[النحل:١٧]، سبحان الله العظيم! نفوا عن الله عز وجل أعظم ما يدل على ربوبيته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وهو الخلق والفعل، بل ما يدل على حياته، فإن فرق ما بين الحي والميت هو الفعل، الذي يفعل هو الحي.

إذاً: هذا لا شك في بطلانه.

ثم أمر ثالث وهو قولهم: (إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، ما دليلكم على هذا الأمر أنه لا يصدر عنه إلا واحد؟ أثبت هذا في نقل أم في عقل أم في حس؟ هذا الأمر لا شك في بطلانه، وإذا كان المخلوق الذي هو المخلوق تصدر عنه أشياء كثيرة ويفعل أشياء كثيرة، فكيف بالخالق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؟ بل الله عز وجل يخلق ويفعل كل شيء، وليس أنه يصدر عنه شيء واحد، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً! ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[الذاريات:٤٩].

هناك نظر من جهة أخرى في هذه المقالة، طبعاً هذه المقالة عندهم ينسحب حكمها على الخالق والمخلوق، قاعدة عامة تشمل في حكمها الخالق والمخلوق، حتى المخلوق لا يصدر عنه إلا واحد، الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو الآن يناقشهم في مسألة المخلوق: (فإنه ليس في الوجود واحد صدر عنه وحده شيء، لا واحد ولا اثنان إلا الله الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون)، يعني: لا يوجد سبب واحد أثَّر تأثير السببية في شيء

وحده، هو وحده ما أثَّر، بل لابد من مشاركة غيره، ولذلك من القواعد القيمة التي ذكرها شيخ الإسلام في أوائل المجلد الثاني من ((مجموع الفتاوى)): أن الوحدانية واجبة للخالق، والمشاركة واجبة للمخلوق. انتبه لهذه القاعدة، الوحدانية واجبة للخالق، والمشاركة واجبة للمخلوق، المخلوق يحتاج إلى أن يُشارَك، والله غني عن هذه المشاركة سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

والفلاسفة لما قعَّدوا هذه القاعدة استشهدوا على ذلك بالمثال الذي أورده المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو النار وشعاع الشمس، هم يقولون: انظروا، فهذه النار إنما يصدر عنها الإحراق، فواحد ما صدر عنه إلا واحد. والأمر ليس كذلك، بل الإحراق ما كان بالنار وحدها، بل لابد من محل قابل، وإلا فلو أُحرق شيء لا يقبل الاحتراق فلا يحصل احتراق. ومثَّل لهذا رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال: (لا يحصل الإحراق إلا بها) يعني: بالنار، (وبمحل يقبل الاحتراق، فإذا وقعت على السمندل والياقوت)، السمندل أكثر أهل المعاجم ينصون على أنه طائر يُذكر بالهندِ، ويزعمون أن من خواصه أنه لا يحترق، والله أعلم. بعض الناس يقولون: إنه خرافة ولا وجود له، الله أعلم.

كذلك: الياقوت، هذا الحجر الصلب الذي هو من الأحجار الكريمة كذلك لا يذوب في النار، إذاً: هذا شيء لا يقبل الاحتراق، فلو وضعت ياقوتاً في النار فإنه لا يحصل احتراق لهذا الشيء.

قال: (وقد يُطلى الجسم بما يمنع إحراقه)، قلنا: تأثير السبب لابد فيه -أيضاً- من دفع ما يعارضه. قد يُطلى الشيء بما يمنع احتراقه، وشيخ الإسلام له في هذا مناظرة مشهورة، هي مناظرته مع البطائحية الذين كانوا يُلبِّسون على الناس، وهم مخرفون ممخرقون، يزعمون أنهم أولياء صالحون وهم فاسدون مفسدون، ومن أدلة أنهم أولياء: أنهم يضحكون على العامة فيدخلون في النار ويقولون: انظروا نحن لا نحترق. فناظرهم شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ وتكلم مع كبيرهم، وقال: أنا وأنت ندخل الآن النار، والذي يحترق منا مغلوب. فهمَّ هذا الرجل أن ينزع قميصه، فقال: انتظر حتى نغتسل أنا وأنت بالماء الحار والخل الحار بعد ذلك ندخل النار.

يقول: فقال هذا الرجل: من كان يحب الأمير.. هذا حصل في حضرة أحد الأمراء، قال: من كان يحب الأمير فليأت بكومة حطب، قال: لا تطوِّل، ما يحتاج هذا، إنما شمعة يسيرة نضع أنا وأنت إصبعنا، والذي يحترق مغلوب لكن بشرط أن يحصل الاغتسال بالماء والخل الحار، يقول: فوجَل وما استطاع أن يصنع شيئاً، واتضحت حيلتهم، وشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بينها وبيَّن أنهم يدهنون أنفسهم بدهان من الضفادع ومن شيء يسمونه حجر الطلق ومن أشياء من هذه يصنعون منها مسحوق أو الدهان ويطلون أنفسهم، وبالتالي فإنه لا تؤثر فيهم النار، فطلب شيخ الإسلام الاغتسال بالماء الحار والخل الحار حتى يزول أثر ذلك، ثم ننظر بعد ذلك هل أنتم أولياء.

على أنه قال: والله حتى لو دخلتم النار فما احترقتم، بل حتى لو مشيتم على الماء أو طرتم في الهواء لا تكونون أولياء إلا بطاعة الله وطاعة رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ. وصدق رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

كذلك استدلوا -أيضاً- بالشمس، قالوا: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، بدليل أن الشمس يصدر عنها شعاع.

يقول: هذه أدلة عليهم، شيخ الإسلام في بعض المواضع بيَّن أن هذا الذي يذكرونه ويستشهدون به إنما هو دليل عليهم لا لهم، فالشمس لا يكون عنها الشعاع وحدها، بل لابد من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه، وإذا حصل حاجز من سحاب أو سقف لم يحصل الشعاع تحته، إذاً: لابد من معاونة ومشاركة، ولابد من زوال المانع. (وقد بُسط هذا في غير هذا الموضع).

تكلم شيخ الإسلام كثيراً على هذه القاعدة المزعومة: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ومن أحسن تلك المواضع ما دوَّنه في ((درء التعارض)) وفي ((شرح الأصفهانية))، وكذلك في مواضع عدة في ((مجموع الفتاوى))، في ((الصفدية))، في غير ذلك أيضاً.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والمقصود هنا: أنه لابد من الإيمان بالقَدَر، فإن الإيمان بالقدر من تمام التوحيد، كما قال ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا: هو نظام التوحيد. فمن وحَّد الله وآمن بالقدر تم توحيده، ومن وحَّد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبه توحيده.



بيَّن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هاهنا أهمية وعِظم الإيمان بالقدر، وأن الإيمان بالقدر شيء لابد منه، فلا إيمان من حيث أصله إلا بالإيمان بالقدر، ومن انتفى عنده الإيمان بالقدر فأنكره فلا شك أنه ليس له من الإيمان حظ البتة، مهما أتى من عقائد وأعمال لا ينفعه ذلك إذا أنكر قدر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فإن الإيمان بالقدر من تمام التوحيد، كما قال ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا: (هو نظام التوحيد. فمن وحد الله وآمن بالقدر تم توحيده، ومن وحَّد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبه توحيده).

القَدَر نظام التوحيد، هذه كلمة حسنة رويت عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا، ورواها عنه جماعة من المصنفين في الاعتقاد: عبد الله بن أحمد في ((السنة))، والآجري في ((الشريعة))، وابن بطة في ((الإبانة))، واللالكائي في ((السنة))، والفريابي في ((القَدَر))، وغيرهم من المصنفين في كتب الاعتقاد أخرجوا هذا الأثر عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا من طرق متعددة تورث في النفس ظناً بأن هذه الكلمة وأن هذا الأثر له أصل عنه. يعني: هذه الطرق بجمعها ربما ترقى إلى درجة الحسن لغيره.

كما أن هذه الكلمة (القَدَر نظام التوحيد) رويت عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من حديث ابن عباس، يعني: روي عن ابن عباس موقوفاً ومرفوعاً، ولكنه لا يصح، خرجه الطبراني في ((الأوسط))، وكذلك روي مرفوعاً من طريق أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ كما عند الديلمي وأيضاً لا يصح.

كما أنه أخرجه ابن بطة عن ابن شهاب الزهري التابعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ من قوله.

المقصود أن هذه الكلمة شائعة عند أهل العلم، ويروونها عن ابن عباس وعن ابن شهاب، ويتناقلها أهل العلم فيما بينهم.

(القَدَر نظام التوحيد) يريد بذلك رحمه الله ورضي الله عنه أن القَدَر ميزان للتوحيد، بمعنى: أنه لا يستقيم التوحيد إلا إذا استقام الإيمان بالقدر، متى استقام الإيمان بالقدر استقام توحيد العبد، ولذلك ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول في كتابه ((شفاء العليل)): (كل دليل دل على التوحيد فهو دليل على القدر).

وأنت إذا تأملت -يا رعاك الله- وجدت هذا كلاماً صحيحاً، إذا نظرت إلى توحيد المعرفة والإثبات تجد أنه لا يستقيم توحيد إلا بالإيمان بالقَدَر، الإيمان بالقدر من فروع هذا التوحيد، ما الإيمان بالقدر؟ أليس أن تؤمن بعلم الله وكتابته ومشيئته وخلقه؟ أليس هذا راجعاً إلى توحيد المعرفة والإثبات؟ أليس الإيمان بالقدر يعني الإيمان بعدل الله عز وجل؟ أليس الإيمان بالقدر يعني الإيمان بكمال الله عز وجل المطلق؟ أليس الإيمان بالقدر يعني الإيمان بحكمة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؟

إذاً: الإيمان بالقدر به يتحقق توحيد المعرفة والإثبات، وإذا نظرت إلى توحيد القصد والطلب تجد أن الإيمان بالقدر يحققه أيضاً، الإيمان الصحيح بالقدر ألا يعني اتخاذ الأسباب؟ ومن الأسباب الشرعية: القيام بما أوجب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ والكف عما نهى عنه، اتباع الأوامر والنواهي، وهذا به يتحقق توحيد القصد والطلب، أليس توحيد القصد والطلب هو طاعة الله وحده لا شريك له؟ إذاً: من أتى بالإيمان بالقدر حقاً فجمع بين القَدَر والشرع ففعل المأمور وكف عن المنهي، ألا يكون قد حق توحيد القصد والطلب؟

إذاً: صدق رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: (القدر نظام التوحيد)، هو الميزان الذي يُوزن به توحيد العبد، فهذا يدلك على عِظَم شأن هذا الباب العظيم وهو الإيمان بالقدر.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ولا بد من الإيمان بالشرع.



(ولابد من الإيمان بالشرع)، لاحظ أن المؤلف قبل نحو ثلاث أربع صفحات كان يقول: (وأما أهل الهدى والفلاح فيؤمنون بهذا وهذا) بـ(هذا) الأولى يعني: القدر، استغرق في بيانها هذه الأربع صفحات، والآن جاء وقال: الإيمان بالشرع، وهذا الذي ذكره أولاً قال: (ولابد من الإيمان بالشرع).



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ولابد من الإيمان بالشرع، وهو الإيمان بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، كما بعث الله بذلك رسله وأنزل كتبه.

والإنسان مضطر إلى شرع في حياته الدنيا، فإنه لابد له من حركة يجلب بها منفعته وحركة يدفع بها مضرته، والشرع هو الذي يميز بين الأفعال التي تنفعه والأفعال التي تضره، وهو عدل الله في خلقه ونوره بين عباده، فلا يمكن للآدميين أن يعيشوا بلا شرعي يميزون به بين ما يفعلونه ويتركونه.

وليس المراد بالشرع مجرد العدل بين الناس في المعاملات، بل الإنسان المنفرد لابد له من فعل وترك، فإن الإنسان همَّام وحارث، كما قال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «أصدق الأسماء حارث وهمام»، وهو معنى قولهم: متحرك بالإرادة، فإذا كان له إرادة هو متحرك بها فلابد أن يعرف ما يريده هل هو نافع له أو ضار، وهل يصلحه أو يفسده؟

وهذا قد يعرف بعضه الناس بفطرتهم، كما يعرفون انتفاعهم بالأكل والشرب، وكما يعرفون ما يعرفون من العلوم الضرورية بفطرتهم، وبعضه يعرفونه بالاستدلال الذي يهتدون به بعقولهم، وبعضه لا يعرفون إلا بتعريف الرسل وبيانه لهم وهدايتهم إياهم.

نبه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هنا إلى أنه لابد من الإيمان بالشرع. الإيمان بالشرع ضرورة للعباد باعتبار أفرادهم وباعتبار جماعاتهم، لا يستقيم حال الناس أفراداً وجماعات ولا يسعدون لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالتزام شرع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

الإنسان مضطرٌ إلى شرع في حياته الدنيا ولاشك، لا يمكن أن يسعد، لا يمكن أن يعيش حياة مطمئنة، لا يمكن أن يسود العدل بين الناس، لا يمكن أن يُعطى كل ذي حق حقه، لا يمكن أن يوازَن بين الروح والمادة، لا يمكن أن يوازَن بين حق الفرد والجماعة، لا يمكن كل ذلك إلا بالتزام شرع الله عز وجل والاحتكام إليه.

مهما حاول الناس، ومهما بحث الناس عن شيء يلتزمون به من نظام، من قانون، من دستور، بحيث يعيشون حياة مطمئنة سعيدة يسودها الرخاء والخير والله ما وجدوه، شيء

يحقق لهم السعادة في الدنيا ما وجدوه من قديم الزمن، حدثني أيّ تلك الأنظمة والقوانين والدساتير التي تحقق ذلك؟ أهو قانون زرادشت، أو مزدك، أو المدينة الفاضلة لأفلاطون، أم الحكم الشيوعي، أم الحكم الرأسمالي أم القوانين الغربية المعاصرة؟ أيُّ ذلك حقق السعادة والرخاء والسكينة والطمأنينة؟ حقق أقصى ما يكون من التوازن بين حاجات الفرد وحاجات الجماعة؟ بين ما يتعلق بالمبادئ والمصالح، بين ما يتعلق بالقيم والملذات، أيُّ ذلك كان كفيلاً بهذا؟ والله ما كان ولا يكون ولن يكون إلا أن يكون شرع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[الملك:١٤]، ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ﴾[الأنعام:١١٤] الله هو الذي خلق الخلق، فهو الذي يعلم ما يسعدهم ويصلح شأنهم حالاً ومستقبلاً، فأي سبيل يُسلك وأيُّ نهج يُنهج سوى هذا الحكم الذي حكم به الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؟ فإنه والله لن يوصل إلى سعادة تامة ولا إلى طمأنينة ولا إلى استقامة حال، لا في سياسة، ولا في اقتصاد، ولا في اجتماع، ولا في نفس، ولا في أحكام أسرة، ولا في علاقات اجتماعية، ولا في شيء من هذا حتى يُلتزَم شرع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهذا الشرع إنما هو وحي من الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يوحيه إلى أنبيائه ورسله.

إذن حاجة الناس إلى النبوة، إلى شرع الله عز وجل أعظم من كل حاجة، حتى إنها أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب بل وإلى النَفَس، فإن كل شيء مظلم ما لم تشرق عليه شمس النبوة، القلوب والأجساد والدول والأعمال والنُّظُم كلها -والله- مظلمة فاسدة ما لم تشرق عليها نور النبوة، والواقع أكبر شاهد على ذلك.

إذاً: إذا وجد الناس شيئاً يظنون أنهم قد حصَّلوا به منفعة فليعلموا أنها منفعة قاصرة، قد يدرك الإنسان شيئاً ينفعه بفطرته كما يعلم أنَّ الماء ينفعه، كما أن الطعام ينفعه، لكن هذا شيء قاصر لا يشمل كل شيء.

ثم قد يكسِب الفرد أو الجماعة نفعاً وفائدة حالية، لكنها في المستقبل تعود بالويلات، يعني: لما نظم الناس أول وهلة إلى نظام اقتصادي يقوم على الربا وجدوا في بدايات الأمر فوائد تعود على طوائف وأناس منهم، لكن أثر ذلك في المآل كان دماراً اقتصادياً عليهم،

والناس لا يزالون يذوقون ويلات ذلك، اقتصادات عظمى تسقط وتضعف بسبب التزام هذا الأمر المنكر المخالِف لشرع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ. أين تقارن هذه الأنظمة بشرع الله العظيم الذي أعطى كل شيء حقه، الذي أنزل كل شيء منزلته اللائقة، الذي راعى بدقة كل ما يسعد الناس، الذي حكم بالعدل، شريعة تعدل بين قدميك يا عبد الله، يا أيها المخلوق المسكين، شريعة عدلت بين قدميك، تمنعك أن تلبس حذاءً في قدم وتترك الأخرى بلا حذاء، يقول لك الشرع: لا تفعل، هذا ليس فيه عدل بين القدمين، فكيف بما هو أعظم من قدميك؟ شريعة تحفظ حق الحيوان البهيم، أنت ممنوع من أن تذبح شاة وأخرى تنظر إليها، أنت ممنوع أن تحد سكينك وشاة تنظر إليك، إلى هذه الدرجة تراعي الشريعة المشاعر وتعطي كل ذي حقه وتمنع الظلم ولو دق، فكيف بما هو أكبر؟ وكيف بما هو أعظم؟

ولذلك الناظر في كتب الفقه المستمدة من قواعد الشريعة ومقاصدها وأدلتها والله إنه يرى عجباً عجاباً، أعظم رُقِي في الأنظمة والقواعد والقوانين وحفظ الحقوق والله ما جاءت به الشريعة، اقرأ في كتب الفقه وانظر، هل تعلم أن الفقهاء يقولون: إن من كان يشتغل بنسج الحرير عن طريق دود القز يقولون: واجب عليه وجوباً أن يطعِم هذا الدود، إذا كان يحتفظ بهذا الدود في مكان ولا يطعمه واحتفاظه به يعرضه للهلاك فإنه آثم، يجب عليه أن يطعمه أو يتركه.

النحل، من كان نحّالاً عنده هذه الخلايا للنحل التي يجني منها العسل، إن كان حياة النحل تتوقف على بقاء شيء من العسل يتغذى به واجب عليه وجوباً شرعياً أن يدع له شيئاً من ذلك حفاظاً على حياتهم.

هل رأيتم شريعة؟ هل رأيتم نظاماً يهتم بهذه الدقائق؟ يعلمك كل شيء بما يعود عليك بالسعادة والطمأنينة؟ حتى كيف تنام، حتى كيف تلبس حذاءك، حتى كيف تدخل دورة المياه، حتى كيف تأكل وكيف تشرب، كيف تعامل الصغير والكبير والجار واليتيم والأرملة والمسكين، والأب والأم، والأخ والأخت، هل يوجد نظام يشمل كل ذلك من علاقات الدول بعضها من بعض وإلى لبس الحذاء؟ هل يوجد شيء من ذلك؟ والله لا يوجد، وإن

وُجِد فإن مرجعه إلى شرع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، استفادوه إما من شريعة الله عز وجل أو بالفطرة التي فطر الله الناس عليها، ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[الملك:١٤] الناس مضطرون لشرع الله عز وجل حتى يعيشوا حياة مطمئنة في الدنيا، فكيف إذا تكلمنا عن الحياة الحقيقية الدار الآخرة التي هي الحيوان، يعني: الحياة الحقيقية، ليست هذه تلك، الدار الآخرة هي الحيوان، فأيُّ سعادة تكون في الآخرة بدون التزام شرع الله عز وجل؟

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ :

وفي هذا المقام تكلم الناس في الأفعال، هل يُعرف حسنها وقبحها بالعقل، أم ليس لها حُسْن وقبح يُعرف بالعقل، كما قد بسط في غير هذا الموضع. فبيَّنا ما وقع في هذا الموضع من الاشتباه، فإنهم اتفقوا على أن كون الفعل يلائم الفاعل أو ينافره يُعلم بالعقل، وهو أن يكون الفعل سبباً لما يحبه الفاعل ويلتذ به، وسبباً لما يبغضه ويؤذيه.



إنَّ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد تكلم عن أن الإنسان مضطر في حياته إلى شرع به يسعد في حياته وآخرته، وتكلمنا عن أنَّ شريعة الإسلام هي الشريعة الحقة المنزلة من عند الله عز وجل، هي الشريعة الحاوية لجميع المنافع والمصالح الدنيوية والأخروية.

والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر في آخر كلامه السابق أن الناس قد يعرفون بعض مصالحهم بفطرتهم وعقولهم، لكن جميع ذلك على وجه التفصيل لا يمكن إدراكه ولا الإحاطة به إلا من طريق الرسل عليهم الصلاة والسلام، إلا من الوحي، إلا من شرع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وكانت هذه مناسبة إلى لأن يُعرِّج المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى إشارة يسيرة تتعلق بموضوع التحسين والتقبيح العقليين، وهذه مسألة من المسائل الكبيرة والخلافية التي تعددت فيها الأقوال، وكان منهج أهل السنة والجماعة ومذهبهم فيها وسطاً بين طرفين، كما سيتبين معنا إن شاء الله.

فيحسن أن نقف وقفة عند هذه المسألة، فإنه مما يجمل ويحسن بطالب العلم أن يحيط علماً بها من حيث معرفة القول الحق والأقوال المخالفة للحق فيها.

عندنا هاهنا مسألتان عدم ضبط أو التفريق بين المسألتين ربما يوقع في شيء من الإشكال عند بعض طلبة العلم من جهة أنه يرى أن الكلام فيها ربما يكون فيه شيء من الاشتباه والتداخل، لكن إذا ميزت أنهما مسألتان والثانية تنبني على الأولى فإنه يسهل عليك فهم الموضوع إن شاء الله.

أقول: عندنا مسألتان:

هل الأفعال فيها حسنٌ أو قُبْح من ذاتها، أو إنَّ ذلك راجع إلى الأمر بها أو النهي عنها؟ هل الأفعال في ذاتها فيها حُسْن، فيها قبح، فيها أوصاف تجعلها حسنة بغض النظر عن كون الشريعة أمرت بها أو لم تأمر بها، أو إن هذا الحسن إنما مرجعه إلى كون هذه الأفعال قد أمر الشرع بها. هذه مسألة.

المسألة الثانية: كيف يُعرف حسن هذه الأشياء؟ بمعنى: هل العقل يعرف حسن الأشياء وقبحها أو لا يعرف ذلك؟ إذاً: ثبوت حسن الأشياء في ذاتها أو عدم ذلك، هذه مسألة، وكون العقل يدرك هذا الحسن أو القبح أو لا يدركه، إنما المرجع في ذلك إلى الشرع، هذه مسألة أخرى.

فهمنا الآن التفريق بين المسألتين.

دعونا في المسألة الأولى: هل في الأفعال حسن في ذاتها بحيث تكون سبباً للمدح أو الذم أو الثواب أو العقاب، أو منشأً للمصلحة أو المفسدة؟ أو ليس الأمر كذلك؟

الصواب والتحقيق والذي عليه مذهب أهل السنة والجماعة: أن الأشياء والأفعال يكون حسنها راجعاً إلى ذاتها، **هذه حالة.**

وإلى ذاتها والأمر بها شرعاً، هذه حالة ثانية.

وإلى الأمر بها شرعاً، هذه حالة ثالثة.

أعيد: الأفعال والأشياء قد يرجع حسنها إلى ذاتها، وكذلك قبحها، وقد يرجع حسنها إلى ذاتها وإلى الأمر بها، وقد يرجع الحسن بها إلى الأمر بها. يعني: هي حسنة لأن الشرع أمر بها، وليس لأن فيها في ذاتها ما يقتضي حسنها.

إذاً: عندنا ثلاث صور.

أما الأمر الأول وهو: أن يكون في الأفعال حسن في ذاتها فهذا لا شك فيه ولا ريب، وأن في الأفعال ما يقتضي أن تكون أسباباً للمدح أو الذم، أو الثواب أو العقاب، أو منشأً للمصلحة والمفسدة. وهذا القدْر قد يعلمه العقل، وكل ما كان حسناً في ذاته فإن الشرع

يأمر به ويحث عليه، فهو في ذاته حسن، ولما أمر الله به ازداد حسناً إلى حسنه، وازدادت المصلحة فيه فوق كونه مصلحة.

إذاً: هناك أشياء هي في ذاتها حسنة قبل أن يأتي الشرع بالأمر بها: توحيد الله عز وجل وهو الفطرة التي فطر الله الناس عليها، لو تُرِك الناس بدون أن يكون هناك مؤثرات تصرفهم عن توحيد الله عز وجل فإنهم سيكونون موحدين لله عز وجل في الجملة، «كل مولود يولد على الفطرة».

إذاً: التوحيد في ذاته حسن، وجاء الشرع فزاد هذا الحُسْن حسناً حينما أمر به، وقل مثل في ذلك الصدق، وقل مثل ذلك في العدل، قل مثل ذلك في الكرم، قل مثل ذلك في بقية هذه الأمور التي يدرك العقل أنها في ذاتها حسنة، لا شك في ذلك ولا ريب، وأنها تقتضي مدحاً وثناءً، وأنه يجمُل القيام بها، هذا لا شك فيه ولا ريب.

هناك شيء آخر وهو: أن يكون حُسْنُ الشيء أو الفعل راجعاً إلى ذاته وإلى أمر الشرع به، يتوارد على ذلك الأمران، وذلك في كل ما أمر الشرع به مما لم يدرِك العقل حسنه، كثير من الأوامر الشرعية المأمورات فيها تعبدية، يعني: كون صلاة الظهر تكون في هذا الوقت وبأربع ركعات وليست ثلاثاً ولا خمساً، هذا أمر عُلِم حسنه بالأمر، فاتضح أن هذا في نفسه حسن لا شك، كل ما أمر الله عز وجل به فلا شك أنه حسن، وقد يدركه العقل وقد لا يدركه.

إذاً: هذا الأمر أو هذا الذي أمر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ به توارد عليه كونه حسناً في ذاته وكون الشرع يعني: ظهر وكشف الشرع أنه حسن، فصار حسناً، مرجع حسنه إلى الأمرين، الشرع كاشف لحسنه، الأول الشرع مقرر لحسنه مؤكد لحسنه.

إذاً: تأتي الشريعة مقررة لحُسْن الأشياء التي حسنها ذاتي، وتأتي في صورة أخرى كاشفة لحسنها الذاتي، العقل ما تبين له وجه حسن ذلك، لكننا نقطع أن كل فعل الله وكل أمر الله وأن كل خلق الله عز وجل من جهة اتصاف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ به فلا شك أنه حسن، لا شك في ذلك ولا ريب، جاء الشرع فكشف عن حسن ذلك.

إذاً: رجع حُسْن هذه الأفعال إلى ذاتها وإلى الأمر بها.

بقينا في صورة ثالثة وهي: أن يكون حُسْن الفعل راجعاً إلى الأمر بها وليس إلى ذاتها. عامة الأفعال التي تُطلب ترجع إلى الأول والثاني، إمَّا أن تكون معلومة المعنى والمصلحة فيها ظاهرة، أو كما نقول: أحكام معللة، وإما أن تكون تعبدية، العقل لا يستقل بمعرفة المصلحة والحكمة فيها.

هناك شيء ثالث هو شيء قليل من جهة الوقوع وهو: الأوامر التي كان المقصود منها الامتحان والابتلاء، مثال ذلك: أمر الله عز وجل إبراهيم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أن يذبح ابنه إسماعيل، ذبح إسماعيل حسن لا من جهة الفعل لكن من جهة كونه مأموراً به، فالحكمة من ذلك ابتلاء وامتحان إبراهيم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، فلما تحققت المصلحة وظهرت هذه المصلحة باستجابة إبراهيم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾[الصافات:١٠٣] هنا نُسِخ هذا الحكم، ولم يُنفذ هذا الأمر، ولم يشأ الله عز وجل إنفاذ هذا الأمر، لأنه لا مصلحة في ذبحه، ليس في ذبحه حسن، بل لا شك أن ذبحه من حيث هو أمر قبيح لأنه بدون موجب، إنما كان الحُسْن في الأمر.

إذاً: الحُسْن هاهنا رجع إلى الأمر بالفعل لا إلى الفعل نفسه. وهذه -على كل حال- صورة قليلة، المهم أن نفهم أن حُسْن الأشياء والأفعال قد يرجع إلى ذاتها، وهذا العقل يدركه والشرع يقرره ويؤكده ويزيده حسناً إلى حُسْن، وقد يرجع إلى الأمرين، والعقل حينئذٍ لا يكون مدركاً والشرع هو الذي كشف عن الحُسْن، فعاد الحسن إلى ذات الفعل وإلى الأمر به، وتارة يكون حُسْن الفعل راجعاً إلى الأمر به فحسب.

إذا تبين لنا هذا نذهب إلى المسألة الثانية التي انبنت على المسألة الأولى وهي: هل العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها أم لا؟ هذه المسألة هي التي يطرقونها كثيراً ويبحثونها كثيراً في كتب الاعتقاد أو في كتب أصول الفقه.

عندنا هاهنا كلام في تحرير محل النزاع، اتفقت الفرق والمسألة الآن والخلاف فيها حاصل بين أهل السنة والجماعة والمعتزلة والأشاعرة، اتفق الجميع على أن العقل يدرك

ملاءمة الفعل أو منافرته، يعني: كون الفعل ملائماً للنفس بحيث يكون سبباً للذة، يكون مقارناً للذة يلتذ بها، أو يكون مقارناً لألم يتألم به هذا يُعلم بالعقل، كون الفعل ملائماً أو منافراً هذا يُعلم بالعقل، ماذا نريد بقولنا أنه ملائم أو أنه منافر؟ يعني: أنه يقارنه لذة يلتذ الإنسان بها ويشعر الإنسان بها، أو أنه يقارنه ألم يألم به، هذا شيء لا يخالفون فيه، لا يخالفون في أن الشراب الحلو البارد هذا ملائم للنفس، وأن قطع اليد -مثلاً- أو الإصبع بسكين أن هذا مؤلم، هذا يلائم وهذا ينافر، هذا يلتذ به الإنسان وهذا يألم به الإنسان، هذا قدر لا يخالف أحد في أنه مدرك بالعقل.

ولذا النافون للحسن والقبح يقولون: إن كنتم تريدون بالحُسْن هذا القدر فنحن نسلِّم به، إذاً: هذا قدْر لا خلاف فيه.

اتفقوا أيضاً وبعضهم يقول: هذا قول أكثرهم، وبعضهم ينقل الاتفاق أن إدراك العقل أن هذا كمال وهذا نقص هذا قُدْرٌ يُدرك بالعقل، كإدراك أن الحياة كمال وأن الموت نقص، أن العلم كمال وأن الجهل نقص، هذا المقدار -أيضاً- يُسلِّمون به حتى الذين نفوا حسن الأشياء وقبحها كما سيأتي.

مع أنَّ التحقيق أن ما سنتكلم عنه بعد قليل وهو موضع الخلاف في الحقيقة راجع إلى الأمرين السابقين، موضع الخلاف هو: هل في الأشياء والأفعال أسباب أو صفات تقتضي كونها أسباباً للمدح والذم، والثواب والعقاب أم لا؟ هل في الأشياء والأفعال صفات أو خواص تجعلها أسباباً للمدح أو الذم، أو الثواب أو العقاب، أو أن الأمر ليس كذلك؟ هذا هو موضع الخلاف، والناس فيه مختلفون في الجملة إلى ثلاثة أقوال:

قول يقول: إنَّ العقل لا يدرك حسن الأشياء وقبحها، لا يدرك كونها أسباباً للمدح والذم، أو الثواب والعقاب أو عدم ذلك، لا يدركه، لا فرق عند هذا بين الأفعال، العقل لا يصل إلى أن هذا الفعل فيه شيء يقتضي ذلك، بل هو ينكر أن يكون فيه شيء من ذلك أصلاً، فالأشياء كلها متساوية، لا فرق بين التوحيد والشرك، ليس في التوحيد شيء يقتضي أن يكون مأموراً به، وفي الشرك شيء يقتضي أن يكون منهياً عنه، لا فرق بين أن تصدق أو

تكذب، كلا الفعلين سواء، إنما الفرق أن الشرع قال: افعل فكان حسناً، لأن الشرع قال: افعل، وهذا قال الشرع فيه لا تفعل، إذاً هو قبيح، وليس فيه شيء يرجع إلى ذاته، ليس في الكذب ما يقتضي ما يؤهله لأن يكون منهياً عنه، إنما فقط الشريعة قالت: لا تفعل، الأمر راجع إلى أمر الله عز وجل، فمشيئة الله عز وجل اقتضت أن يكون هذا مأموراً به وأن يكون هذا منهياً عنه، وإلا لو عُكِس الأمر لم يكن هناك أيّ إشكال، لو أُمِر بالشرك ونُهِي عن التوحيد، لو أُمِر بالكذب ونُهِي عن الصدق، لو أُبيح السفاح ومنع النكاح لما كان هناك فرق، كلا الفعلين واحد، فليس في هذا شيء أو خاصية يكون بها حسناً، وليس في هذا شيء يجعله قبيح، وبالتالي العقل لا يحسِّن ولا يقبِّح.

إذاً: هذا هو المذهب الأول، وهو الذي ذهبت إليه الأشاعرة.

طبعاً هذا المذهب له خلفيات، من ذلك: أن هؤلاء جبرية، ويقولون: المجبور على فعل لا يتأتى أن توصف أفعاله بحسن أو قبح، فهو مجبور، هو مفعول به وليس فاعلاً.

عندهم -أيضاً- أمر آخر وهو: نفي تعليل أفعال الله عز وجل، عندهم: الله عز وجل لا يفعل لحكمة يحبها سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ووجودها أحب إليه من عدمها، الأمر ليس كذلك، الله عز وجل عندهم حكيم، لكن ليس أنه ذو حكمة، فيخلق ويأمر ويشرع ويقدِّر لأجل هذه الحكمة، الأمر ليس كذلك، هو حكيم بمعنى محكِم، وهو حكيم بمعنى حاكم، له الحكم، أما أن يكون ذا حكمة فالأمر ليس كذلك، هؤلاء ينفون تعليل أفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالحِكَم والمصالح، والأمر عندهم مرجعه إلى محض المشيئة، الأمر في ذلك مرجعه إلى محض المشيئة.

ولا شك أن هذا قول في غاية البطلان، والأدلة متكاثرة، بل يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما في ((مفتاح دار السعادة)): إن الأدلة على تعليل أفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالحِكَم والمصالح نحو من ألف دليل، وذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ نماذج وطائفة من هذه الأدلة.

إذاً: فَهْمُ هذين الأصلين يسهلان عليك فهم هذا القول لماذا قيل به، وهذا من أهم الأشياء لطالب العلم أن يعرف خلفيات الأقوال، أسباب الأقوال، الأسس التي انبنت

عليها الأقوال، لماذا هم يقولون بهذا؟ هم يطردون شيئاً اعتقدوه والتزموا به، طرده اقتضى إلى الوقوع في هذا الأمر حتى أصبحوا مخالفين للفطرة التي فطر الله الناس عليها، فإن الناس مفطورون على التفريق بين الصدق والكذب، والعدل والظلم، وبين حسن الخلق وسوء الخلق فضلاً عن التوحيد والشرك، فكيف يقال: إن هذه الأفعال كلها سواء، لا فرق إلا أن الشارع قال: افعل، إذاً كان حسناً، لا تفعل، إذاً كان قبيحاً، هذا قول حكايته تغني عن إبطاله.

هذا قول قابله قول آخر وهو قول المعتزلة، هؤلاء أهل تمجيد للعقل وتعظيم له، رفعوه فوق قدره، فقالوا: العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها، ويترتب الثواب والعقاب على هذا الإدراك. العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها، لم يقفوا عند هذا الحد، بل زادوا عليه فقالوا: إن هذا الإدراك وهذه المعرفة يترتب عليها الثواب والعقاب، وعليه؛ لما كان الخير حسناً مُدرَكاً بالعقل والشر مدرك بالعقل فمخالِف ذلك مُعاقَب ولو لم تقم عليه الحجة الرسالية، أثبتوا الحسن والقبح العقليين لكن مع مبالغة وغلو، حتى إنهم قالوا: إن هذه المعرفة كافية في ثبوت الثواب والعقاب، والمدح والذم.

وترتب على مقالتهم مفاسد كثيرة، ومن أعظمها: أن القوم صاروا يقولون: إن كل ما حَسُن من العبد حَسُن من الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وإن كل ما قبُح من العبد فإنه قبيح بالنسبة لله عز وجل، جعلوا لهم قانوناً تحكموا به في أفعال ربنا سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وترتب على هذا أشياء عديدة، قالوا: إن هذا لا يليق بالله فهو منفي، هذا يليق بالله فهو ثابت، المرجع في ذلك راجع إلى تحسين عقولهم أو إلى تقبيح عقولهم، في مسائل عدة ترتبت على مقالتهم هذه، وليس المقام مقام تفصيل لذلك.

جاء أهل السنة والجماعة فكان منهجهم منهجاً وسطاً، قالوا بالحق المحض وتركوا الأقوال الباطلة، قالوا: إن الفريق الأول أصاب في شق وأخطأ في شق، والفريق الثاني أصاب في شق وأخطأ في شق، فصار الصواب المحض مع أهل السنة والجماعة.

أهل السنة والجماعة يقولون: العقل قد يُدرِك حُسْن الأشياء وقبحها وقد لا يُدرِك ذلك، وإدراك حُسْن الأشياء وقبحها إذا أدركه العقل قد يكون على وجه التفصيل، وقد يكون على وجه الإجمال فحسب.

أما المدح والذم، أو الأمر والنهي، أو الثواب والعقاب، فإنَّ مرجعه إلى الشرع فحسب، العقل لا ينبني عليه شيء من ذلك، ولا يترتب على حكمه شيء من ذلك.

أُعيد: أهل السنة يقولون: إن العقل قد يدرك حسن الأشياء أو قبحها وقد لا يدرك ذلك، كما مر بنا هذا قريباً، قلنا: إن الشرع قد يكون كاشفاً يبين في الأشياء حُسْناً ما كان العقل يدركه قبل بيان الشريعة، وحتى فيما يدركه العقل قد لا تكون هذه المعرفة ويكون هذا الإدراك على وجه التفصيل، الشريعة تأتي بتفصيل ذلك وبيان ما يترتب عليه من المصالح والخير في العاجل أو في الآجل.

إذاً: العقل قد يدرك حسن الأشياء وقبحها وقد لا يدرك ذلك، ولو أدركه قد يكون على جهة التفصيل، وقد يكون على جهة الإجمال فحسب.

أما ما يرجع إلى المدح والذم، أو الأمر والنهي، أو الثواب والعقاب هذا مرجعه إلى الشرع فحسب.

قال أهل السنة: أنتم -يا معشر الفريق الأول- أحسنتم في كونكم نفيتم أن يكون مدح أو ذم أو ثواب أو عقاب مبنياً على العقل، وأخطأتم حينما نفيتم أن يكون العقل مدركاً لحسن الأشياء وقبحها.

وأنتم -يا معشر الفريق الثاني- أحسنتم من جهة أنكم أثبتم أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها، لكنكم أخطأتم حينما رتبتم على هذا الإدراك والمعرفة الثواب والعقاب.

إذاً: الحق المحض كان مع منهج أهل السنة والجماعة فحسب.

ما أدلة أهل السنة على هذا؟ استدلوا: بالفطرة، والعقل، وبالأدلة النقلية.

أما الفطرة والعقل فإن أهل السنة يقولون: الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ جعل في العقول قدرة على تمييز المصالح والمفاسد، والحَسَنِ والقبيح، كما جعل في مشامِّ الناس تمييزاً بين الروائح

الحسنة والروائح القبيحة، كما جعل في أذواقهم تمييزاً بين الطعم الحسن والطعم القبيح، كذلك العقل يميز بين الحسن والقبيح، وهذا الحق أنه شيء فطري مُدْرَك بالفطرة، وكل من خالف في ذلك فإنه إما متكلم بما يجهل، أو أنه معارض معاند، لا يمكن أن يقال: إن بِرَّ الوالدين مثل عقوق الوالدين سواء بسواء، لا فرق بين هذا وهذا، نفس الفعل ليس فيه شيء يميز هذا عن هذا، اللّهم إلا أن الشرع قال: افعل لهذا ولا تفعل لهذا. هل يقول عاقل بذلك؟ هل يقول عاقل: إنَّ تغريق إنسان بريء في البحر مثل إنقاذ غريق، لا فرق بين هذا الفعل وهذا؟ كلاهما سواء اللّهم إلا أن الشريعة أمرت بهذا ونهت عن هذا؟ هل يقول عاقل بذلك؟ لا شك أن هذه مكابرة، المخالف في هذا الأمر في الحقيقة مكابر.

وهذا يجعلني أقول: التحقيق أن النُّفاة لو التزموا بلوازم قولهم السابق من جهة أن العقل يدرك الأشياء من كونها ملائمة أو منافرة، أو أنها كمال أو نقص، لو أعطوا هذه اللوازم حقها لرجعوا إلى مقالة أهل السنة والجماعة، بمعنى: كل حُسْن أو قبح في الحقيقة في هذه الدنيا وفي هذا الوجود راجع إلى مسألة الملاءمة والمنافرة، أو الكمال والنقص، لأن كون الشيء سبباً للمدح أو الذم هذا قلنا: هو موضع الخلاف، هو عند التحقيق ما ذكروه واتفقوا عليه، يعني: كونه سبباً للمدح والذم هو لأنه ملائم للفطرة التي فطر الله الناس عليها، وهذا هو الكمال.

إذاً: الحُسْن أو الشيء الحَسَنُ عند التحقيق إنما هو المصلحة، الحكمة، الصواب، الخير، هذا هو في الحقيقة هو الشيء الحسن، وهذا هو الملائم للفِطَر التي فطر الله الناس عليها، فلو أنهم أعطوا هذا القول حقه والتزموا بلوازمه ما كان هناك مخالفة لهم مع قول المثبتين.

أقول: من الأدلة على ذلك -أيضاً- أدلة الشرع، وهذه جاءت على أنواع، وأذكر لك قليلاً من كثيرها، من ذلك:

الأدلة التي دلت على أن في الأشياء ما يجعلها حسنة أو قبيحة في حكم العقل، من ذلك قول الله عز وجل: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾[الأعراف:٢٨]، هذه الآية مرت بنا غير مرة وتكلمنا عن معناها،

وقلنا: إن الفاحشة في هذه الآية: الطواف بالبيت عراة رجالاً ونساءً عدا قريش ومن والاها: الحُمُس. الله عز وجل يقول: إن هؤلاء إذا فعلوا هذه الفاحشة عللوا فعلهم بأمرين:

١ - ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا﴾ .

٢ -﴿ وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾.

أما الأمر الأول فكانوا فيه صادقين، نعم هو تقليد أعمى لآبائهم، فالله عز وجل ما ردَّ هذا القول، لكن الشيء الذي كذبوا فيه كونهم نسبوا ذلك إلى الله عز وجل فقالوا: ﴿وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾ هنا بيَّن الله كذبهم في ذلك فقال: ﴿ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾[الأعراف:٢٨] والمعنى: إن الله لا يأمر بما تعلمون وتدركون وتعقلون أنه فحشاء. هذا يتنافى وكمال الله، وعظمة الله، وحكمة الله، ولو كان المعنى كما يقول النفاة - نفاة التحسين والتقبيح-: إنه فاحشة بمعنى: منهي عنه لكان معنى الآية: قل إن الله لا يأمر بما ينهى عنه، وأيُّ فائدة لهذا الكلام؟ هذا أمر لا يحتاج إلى بيان، معلوم أن الشيء الذي يأمر الله به لا ينهى عنه، وأن الذي ينهى عنه لا يأمر به، إنما هو شيء وراء ذلك، قل إن الله لا يأمر بما تعلمون وتدركون أنه فحشاء.

إذاً: العقل يدرِك حسن الأشياء وقبحها.

وقل مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴾[الأعراف:١٥٧]، إذاً: الآية تدل على أن العقل يدرِك المعروف ويدرك المنكر، يدرك الأمر الحسن والأمر القبيح، الطيب والخبيث، وإلا لو لم يكن الأمر كذلك لكان معنى الآية: ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴾ يعني: الله يحرم الشيء الذي يحرمه، ويأمر بالشيء الذي يأمر به، وهذا يُنزَّه آحاد الناس عن أن يتكلموا به في مقام المدح والثناء.

ثمَّة وجه آخر من الدلالة وهو: ما كان يناظر به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أممهم، فإن في كثير من تلك الأدلة والمناظرات ما يبين أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا

يُرْجِعُون الكافرين إلى عقولهم، فهم يقولون لهم: ارجعوا إلى عقولكم وانظروا ماذا تحكم بها لتعلموا أن ما أنتم عليه باطل، وأن ما ندعوكم إليه حق.

أعطيك مثالاً واحداً، تأمل في قول لوط عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ حينما كان يحاجج قومه: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ ﴾[العنكبوت:٢٩] لاحظ كيف كان الخطاب باستفهام إنكاري، يعني: أنتم تدركون أنكم تفعلون أفعالاً قبيحة، فكيف تستمرون عليها وتَدَعون الحق الذي جئتكم به؟ الاستفهام الاستنكاري يدل على هذا المعنى الذي ذكرته لك.

وقل مثل ذلك في وجه آخر من الأدلة النقلية وهو: ما بينت فيه الشريعة أن الكفار إذا دخلوا النار -نعوذ بالله منها- أنهم يلومون أنفسهم أنهم ما استفادوا من عقولهم ولا حكَّموها فيما هم فيه، ولذا يقول الله عز وجل في سورة تبارك: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[الملك:١٠]، لاحظ معي أنهم لاموا أنفسهم على شيئين:

أولاً: على عدم اتباعهم أدلة الشرع، ما كانوا يسمعون، لكن ليس هذا فقط.

بل أيضاً أنهم ما كانوا يعقلون، ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ﴾[الملك:١٠].

إذاً: العقول تدرك حسن التوحيد وقُبْح الشرك، لكن غلبتهم أهواؤهم، تقليدهم لآبائهم ومعظَّميهم، عنادهم واستكبارهم، كل ذلك جعلهم يُعْرِضُون عما يحكم العقل به ويلوح لهم ظاهراً بعقولهم من حُسْن التوحيد وقبح الشرك.

وهذا الموضع من كتاب الله عز وجل يفيد فائدتين: هذه الفائدة التي تبين القول الحق في هذه المسألة، وأيضاً: أن هذه المعرفة العقلية أو هذا الإدراك العقلي لا يكفي في ترتيب الثواب والعقاب، ولذلك الملائكة خزنة النار عليهم السلام لما يدخل هؤلاء الكفار إلى النار ماذا يقولون لهم؟ ﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴾[الملك:٨].

إذن الحجة قامت عليهم بالرسالة وليس بحكم العقل، الله عز وجل من رحمته بعباده أنه ما رتَّب العقاب على مجرد أحكام العقول، مع أن العقول تدرك حُسَن التوحيد وقبح الشرك، لكن الله عز وجل لا أحد أحب إليه العذر منه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، قال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ:

«لا أحد أحب إليه العذر من الله، ولذلك أرسل المرسلين مبشرين ومنذرين»، ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[النساء:١٦٥]، ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء:١٥].

إذاً: هذا يرد مذهب المعتزلة الذين بالغوا في مسألة التحسين والتقبيح حتى جعلوا العقل يترتب على حكمه وإدراكه الثواب والعقاب، هذا لا شك أنه باطل، والحق فيما ذكرت لك.

إذاً: هذه بعض الأدلة التي تدل على المذهب الحق الوسط في هذه المسألة، وهو مذهب أهل السنة والجماعة، والمقام -على كل حال- فيه بحث أكثر من ذلك، لكن المهم عندي أن تفهم الخلاصة **أن العقل قد يدرك حسن الأشياء وقبحها، أما الشرع فإنه مستقل لا ينازَع ولا يُشارك في المدح والذم، في الثواب والعقاب، في الأمر والنهي**، في كثير من التفاصيل المتعلقة ببيان المصالح في الدنيا والآخرة، هذه مرجعها إلى الشرع فحسب، هذه استقل بها الشرع، والله تعالى أعلم.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وفي هذا المقام تكلم الناس في الأفعال، هل يُعرف حسنها وقبحها بالعقل، أم ليس لها حُسْن وقبح يُعرف بالعقل، كما قد بسط في غير هذا الموضع. فبيَّنا ما وقع في هذا الموضع من الاشتباه، فإنهم اتفقوا على أن كون الفعل يلائم الفاعل أو ينافره يُعلم بالعقل.



هذه المسألة ذكرناها سابقاً، وقلت لكم: حتى موضع الخلاف فيه في الحقيقة يرجع إلى ذلك، ولذلك شيخ الإسلام نص في مجموع الفتاوى في المجلد الثامن على أنه ليس في الوجود حَسَن إلا هو ملائم، ولا قبيح إلا هو منافر، لو أعطوا الأمور حقها لأدركوا هذا.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وهو أن يكون الفعل سبباً لما يحبه الفاعل ويلتذ به، وسبباً لما يبغضه ويؤذيه.

وهذا القَدْر يُعلم بالعقل تارة وبالشرع أخرى.



حتى هذا القَدْر الذي ذكروه، الحق أن المقام فيه تفصيل، يقول: وهذا القَدْر..



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وهذا القدر يُعلم بالعقل تارة.



يُعلم بالعقل والشرع يؤكد ويقرر ويزيده حسناً إلى حسن.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وهذا القَدْر يعلم بالعقل تارة وبالشرع أخرى، وبهما جميعاً أخرى.



هذا تكلمنا عنه أنه قد يستقل الشرع ببيانه، ويقول: (بهما جميعاً أخرى) هذا فيما إذا أدرك العقل حُسْناً أو قبحاً إجمالياً، فتأتي الشريعة فتبين ذلك على وجه التفصيل فيما يرجع إلى المنافع الدنيوية أو إلى المنافع الأخروية. إذاً: المرجع أحياناً يكون إلى الأمرين.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

لكن معرفة ذلك على وجه التفصيل ومعرفة الغاية التي تكون عاقبة الأفعال من السعادة والشقاوة في الدار الآخرة لا تُعلم إلا بالشرع، فما أخبرت به الرسل من تفاصيل اليوم الآخر وأمرت به من تفاصيل الشرائع لا يعلمه الناس بعقولهم، كما أن ما أخبرت به الرسل من تفصيل أسماء الله وصفاته لا يعلمه الناس بعقولهم، وإن كانوا قد يعلمون بعقولهم جُمَل ذلك.



كما قلنا: الشريعة مستقلة بالمدح والذم، بالإيجاب أو التحريم، بالوعد أو الوعيد، بما يرجع إلى تفاصيل كثير مما ينتفع الناس به ما مثَّل لك المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ، الناس أحوج ما يكونون في سعادتهم الدنيوية والأخروية إلى معرفة الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ بأسمائه وصفاته، العقل يهتدي إلى جُمَل من ذلك ولا يهتدي إلى تفاصيل ذلك، العقل يهتدي إلى جملة الجزاء الأخروي وأن هناك داراً فيها جزاء وعقاب، لكن تفاصيل ذلك مرجعه إلى الشرع.

إذن عطفاً على ما ابتدأ به المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ الناس محتاجون إلى شريعة، لا يمكن أن تكون لهم سعادة ولا طمأنينة ولا رخاء إلا إذا التزموا شرع الله عز وجل، لأنه هو الذي يعلم سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ ما يصلحهم وما تفسد به أحوالهم، ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[الملك:١٤].



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وهذا التفصيل الذي يحصل به الإيمان وجاء به الكتاب هو مما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾[الشورى:٥٢]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾[سبأ:٥٠]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ ﴾[الأنبياء:٤٥].



هذا يفيدنا فائدة وهي: أن الفطرة والعقل تدرك فيما يرجع إلى سعادة ابن آدم في الدنيا والآخرة الجُمَل، الأشياء الإجمالية، لكن هذه وحدها لا تكفي، إذاً: لابد من وحي، لابد من رسالة، لابد من شريعة، فإنه لا يمكن أن تُدرك أسباب السعادة في الدنيا والآخرة، ولا يمكن الوصول لذلك إلا بأن يكون العلم مفصَّلاً، التفصيل حظ الشريعة لا حظ العقل، التفصيل في كل شيء، في كل ما ينفع الناس، في كل ما تكون مصلحتهم فيه وفي معرفة ضد ذلك هذا لا يمكن أن يستقل العقل به.

إذن الناس مضطرون اضطراراً إلى وحي الله، إلى النبوة والرسالة، إلى شرع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ولكن طائفة توهمت أنَّ للحسن والقبح معنىً غير هذا، وأنه يُعلم بالعقل، وقابلتهم طائفة أخرى ظنت أن ما جاء به الشرع من الحُسْن والقبح يخرج عن هذا، فتلك الطائفتين اللتين أثبتتا الحُسْن والقبح العقليين أو الشرعيين وأخرجتاه عن هذا القسم غلطت.



لا يزال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ يبين مسألة التحسين والتقبيح العقلِيَّين، وينبه على الأخطاء التي وقع فيها المخالفون لأهل السنة والجماعة، وتذكرون أنَّ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مطلع كلامه في هذا الموضوع تكلم عن أنَّهم اتفقوا على كون الفعل يلائم الفعل أو ينافره يُعلم بالعقل، هذا الذي قلنا إنه موضع اتفاق فيما بينهم لكنَّهم ما أدخلوه في معنى التحسين والتقبيح.

فيبين شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ غلطهم في ذلك، فقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ولكنَّ طائفة توهمت أن للحسن والقبح معنىً غير هذا) يريد به: غير ما قدَّم من أن الفعل قد يلائم فاعله أو ينافر فاعله، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن هؤلاء غلِطوا في ذلك، طائفة زعمت أن الفعل فيه حُسْن ذاتي أو قبح ذاتي، وأن هذا يُعلم بالعقل، وقلنا: إن هذا هو مذهب المعتزلة. والحُسْن والقبح الذي أثبته هؤلاء والذي نفاه الآخرون هو كون الفعل سبباً لما يُمدح ويُذم عليه، وأنه منشأ للمصلحة أو المفسدة، قلنا: هذا هو موضع النزاع، والمنافر والملائم في الحقيقة يرجع إلى هذا، وهذا يرجع إلى ذاك، لا فرق في الحقيقة كما ستبين معنا إن شاء الله.

إذاً: الطائفة الأولى أراد بها: المعتزلة، (ولكن طائفة) يعني: المعتزلة (توهمت أن للحسن والقبح معنىً غير هذا) وهو معنى غير مسألة الملائم والمنافر، إنما هو سبب للمدح والذم، بل ويترتب على هذا عندهم الثواب والعقاب.

(وأنه يُعلم بالعقل) يعني: ثبوت الحُسن الذاتي أو القبح الذاتي للأفعال هذا ثابت، وهذا -أيضاً- يُعلم بالعقل.

قال: (وقابلتهم طائفة أخرى ظنت أن ما جاء به الشرع من الحُسْن والقبح يخرج عن هذا)، هذه الطائفة الثانية الذين قلنا: إنهم نفاة للتحسين والتقبيح العقلي، هؤلاء أثبتوا التحسين والتقبيح العقلِيَّين، عندهم ليس في الأفعال حُسْن في ذاتها ولا قبح في ذاتها، إنما الشرع يُحسِّن ويقبِّح لا غير، فالعقل لا يحسن ولا يقبح، وتحسين الشرع وتقبيحه لا يتجاوز كون هذا مأموراً به وهذا منهياً عنه، هذا هو التحسين والتقبيح الشرعي أنَّ الشرع يأمر حينئذٍ هذا صار حسناً، وهذا ينهى عنه فإذاً هو قبيح، ويترتب بعد ذلك الثواب والعقاب، يكون هذا الحَسَنُ سبباً لنيل الثواب، وهذا سبب للعقاب على بحث في مسألة السببية عندهم.

ويقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ظنت أن ما جاء به الشرع من الحُسْن والقبح يخرج عن هذا) يعني: مسألة الملائم والمنافر هذه يثبتونها، لكن ليس هذا هو الحُسْن والقبح.

قال: (فتلك الطائفتين اللتين أثبتتا الحسن والقبح العقليين) وهؤلاء هم المعتزلة، (أو الشرعيين) وهؤلاء هم الأشاعرة، (وأخرجتاه عن هذا القسم غلطت)، قلنا: إن الصواب أنه لا حُسْن ولا قُبْح في الوجود إلا هو ملائم أو منافر، وإذا كان ملائماً فهو محبوب، وهو المصلحة والحكمة والنافع والصواب، وما إلى هذه المعاني، هذا هو الذي ينفع، وهذا هو الذي يلائم الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

يقابل هذا: القبيح، القبيح منافر للفطرة التي فطر الله الناس عليها، وبالتالي فهو مبغوض، وهو لا يخرج عن كونه مفسدة، وكونه سفهاً، وكونه خطأً، وكونه ضلالاً.. إلى آخر هذه المعاني.

إذن عاد الحُسْن والقبح إلى معنى الملائم والمنافر.

قد يقول قائل: ماذا تقول في شرب الخمر، فإنَّه يلائم بعض الناس. يلائم بمعنى: أنه سبب في حصول لذة لهم، ولأجل هذا يتناولونها، وإلا لو لم يجدوا فيها لذة ما تناولوها.

الجواب: أن هذا في الحقيقة وإن كان يُنال به لذةٌ إلا أنها لذةٌ قاصرة ولذةٌ ضارة، وبالتالي فإنها ليست من الملائم للعباد النافع لهم عند التحقيق، إنما هناك فسادٌ في نفوس وتصورات الذين يشربونها، فيظنون أنَّها من الشيء الحَسَن، والواقع أنه شيءٌ قبيح.

خذ مثلاً: أرأيت لو أن إنساناً أتى إلى سُمٍّ قاتل فتناوله بناءً على أنه غذاء نافع يلتذ به، فيه سُكَّر، فيشعر بلذة أول وهلة لكن ما إن يدخل إلى جوفه حتى يصرعه، هل يقول أحد: إن تناول هذا حَسَنٌ أو هو قبيح؟ أرأيت كيف أن المضرة لما ترتبت على هذا الفعلِ وُصِف هذا بأنه قبيح.

إذاً: ينبغي أن يُنظر إلى الشيء من حيث ذاته ومن حيث -أيضاً- منفعته، من حيث مآلاته، ثم بعد ذلك يُحكم عليه بكونه حسناً أو غير حَسَن، وبالتالي هو ملائم للإنسان، نافع له أو ليس كذلك، فكون الإنسان يذوق لذة ما لبرهة قليلة لكن ذلك يُعقِب ضرراً كبيراً، هذا لا يجعله عند العقلاء شيئاً حَسَناً ولا نافعاً، بل هو في الحقيقة ضار، وهكذا ينبغي أن يُنظر إلى كثير بل أكثر بل ربما كل الأفعال، فإنَّ المنفعة الخالصة في أمور الدنيا لا تكاد توجد، منفعة خالصة في الأمور الدنيوية هذه لا تكاد توجد، الأمور حينما يُحكم عليها من أمور الدين غالباً ما يكون فيها مقارنة بين مصلحة ومفسدة، فيُحكم بناءً على ما يترجح من الأمرين، فيقال: هذا أمر حَسَن يُفعل أو هذا أمر قبيح، ولذا لا يكاد يخلو أمر حَسَن من شيء من الضرر اليسير في أثنائه، ومع ذلك فالحكم كان للغالب، والعكس صحيح، لا يكاد يخلو شيء فيه ضرر من حصول منفعة ما أو لذة ما ومع ذلك لم يُلتفت إلى هذا وكان الحكم للغالب.

إذن الصواب -كما ذكرت لك- كُل حُسْنٍ في هذا الوجود وكل قبح في هذا الوجود فإنه لا يخرج عن كونه ملائماً أو منافراً، ولو أُعطي هذا المعنى حقه والتُزم بلوازمه لعاد الخلاف في هذه المسألة إلى اتفاق، لو أنهم التزموا بالشيء الذي يقرون به، هؤلاء النفاة مثلاً الذين يُسلِّمون بأن العقل يُدرك كون هذا ملائماً أو ليس ملائماً، أو أنه منافر مناف، أو أنه

كمال أو أنه نقص، نقول: هذا القَدْر كافٍ، وبالتالي أنتم حكمتم على الأفعال في أن في ذاتها حُسْناً أو قبحاً، وأن العقل يدرك ذلك الحُسْن أو القبح.

على كل حال، ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد أحسن ما شاء الله أن يحسن في تناول هذا الموضوع، وبالذات في مناقشة قول نفاة التحسين والتقبيح، وفي أعطاف ذلك تناول الغلاة في مسألة التحسين والتقبيح، وردَّ على هؤلاء النفاة من أكثر من ستين وجهاً، تجدها مبسوطة في كتابه ((مفتاح دار السعادة))، فانظرها إن كنت طالباً للفائدة.

وأختصر لك في هذا المقام، بما أن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد ذكر خطأً وقع فيه الغلاة والنفاة فيحسن أن أجمل لك أهم الأخطاء التي وقعت فيها الفرقتان.

أما بالنسبة للغلاة في التحسين والتقبيح العقلي فهم أولاً وقعوا في هذا الخطأ الذي ذكرته لك وهو كونهم أخرجوا الملاءمة والمنافرة عن معنى الحُسْن والقبح.

الأمر الثاني: أن هؤلاء جعلوا إدراك الحُسْن أو القبح مرجعه إلى العقل فحسب، والشرع لا يتجاوز أن يكون مظهِراً لذلك. والحق أن الشرع مُظهِر تارة ومؤثر تارة أخرى، هذا شيء.

وشيء آخر وهو: أن العقل لا يستقل بإدراك كل حُسْن في الأفعال، قد يدرك وقد لا يدرك، وقد يدرك الحُسْن الإجمالي ولا يدرك الحُسْن التفصيلي، فيكون هذا مرجعه إلى الشرع.

الأمر الثالث: أن هذا الحُسْن والقبح الذي أثبته هؤلاء للعقل رتبوا عليه مسألة المدح والذم والثواب والعقاب في الجملة، وإلا فهذا موضع فيه بحث وتفصيل وخلاف بين المعتزلة، لكنهم في الجملة رتبوا هذا الأثر على هذا التحسين والتقبيح العقلي، وقلنا: إن هذا لا شك في كونه باطلاً. فلا ثواب ولا عقاب كما دلت أدلة الشرع إلا على أدلة الشرع، لابد من بلوغ الحجة الرسالية، أما الحجة العقلية فإنها غير كافية في ثبوت الثواب أو ثبوت العقاب، وهذا من رحمة الرحيم الرحمن سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

الأمر الرابع -وهو مهم، وسنتكلم عنه بعد قليل إن شاء الله بالتفصيل- وهو: أن الحُسْن أو المصلحة التي أثبتها هؤلاء للأفعال لا تتجاوز أن تكون متعلقة بالمخلوق، بمعنى: لم يُثْبت القوم في الأفعال الحسنة غايات محمودة يحبها الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، إنما أقصى ما في هذا الباب ثبوت مصلحة أو مدح أو ثواب للمخلوق، أما بالنسبة للخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فإنه لا يتعلق به شيء من هذا الذي كان أمراً حسناً، والحق ولا شك أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يحب هذا الحُسْن، ولأجل ذلك أمر به كما سيأتي الكلام عنه بعد قليل إن شاء الله.

كذلك في مسألة القُبْح، ما يترتب على القبيح من مفسدة أو ذم أو عقاب، كل ذلك راجع أو متعلق بالمخلوق فحسب، ولم يكن ثمة شيء يرجع إلى الخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من جهة كونه شيئاً مبغوضاً مكروهاً لله تبارك وتعالى.

إذاً: هؤلاء أثبتوا حسناً وقبحاً لا يتضمن محبوباً أو مبغوضاً لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهذا راجع إلى مذهبهم النافي لصفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

الأمر الخامس: أن هؤلاء المعتزلة لما أثبتوا هذا الحُسْن والقبح العقلي شبهوا الخالق بالمخلوق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، جعلوا قاعدةً تقول: إن كل ما حَسُن من المخلوق فهو حَسَنٌ من الخالق، وكل ما كان قبيحاً في المخلوق فهو قبيح من الخالق، ولا شك أنَّ هذا من الضلال المبين، العجيب في هؤلاء أنهم معطلة في الصفات مشبهة في الأفعال، وإن شئت فقل: هم مع كونهم مُعطلة في الصفات مشبهة أيضاً، قلنا: كل معطل فإنه مشبه، شبه الله عز وجل بناقص أو جامد أو معدوم أو ممتنع.

وفي المقابل هؤلاء مشبهة، وفي المقابل -أيضاً- معطلة، معطلة لفعل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الذي يليق به تبارك وتعالى.

وليس يخفى عليك أنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ له المثل الأعلى، ولا يجوز أن يُجعل مع المخلوق في قاعدة أو حكم يستوي فيه طرفاه الخالق والمخلوق فيه سواء، يا لله العجب! المخلوقون أنفسهم لا يتساوون في الحُسْن والقبح، ربما يحسن من شخص لصفة فيه أو موضع هو فيه، أو صفة يتصف بها، يحصل منه شيء هو بالنسبة لغيره قبيح مع أن هذا

مخلوق وهذا مخلوق، فكيف يساوى بين الخالق والمخلوق؟ فيقال: كل ما حَسُن من المخلوق فإنه يحسن من الله، والعكس صحيح. لاشك أنَّ هذا من أبطل الباطل.

الأمر السادس الذي بنوه على ما سبق، وبالذات على هذا الأمر الخامس الذي ذكرته قبل قليل: هو أنهم جعلوا قاعدة لما يجب ويمتنع على الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بناءً على هذا التحسين العقلي أو التقبيح العقلي.

بنوا على هذا التحسين والتقبيح أن قالوا: إن الله عز وجل يجب عليه كذا وكذا وكذا، والله عز وجل يمتنع في حقه كذا وكذا وكذا، المرجع في ذلك إلى ماذا؟ هل إلى ما يتصف به سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؟ هل إلى ما يليق به تبارك وتعالى من الكمال والعظمة والجلال والإكرام؟

الجواب: لا، مرجع ذلك عندهم إلى التحسين والتقبيح، وفي هذا من الضلال وسوء الأدب مع الله عز وجل ما فيه.

أما بالنسبة للنفاة فإن الأخطاء التي وقعوا فيها:

أولاً: ما ذكرت لك سابقاً من كونهم أخرجوا الملائم أو المنافر عن معنى الحُسْن والقبح.

الأمر الثاني: أنهم زعموا أنه ليس في الأفعال حُسْن ذاتي وليس فيها قبح ذاتي، وبالتالي فالعقل لا يدرك حسناً ولا يدرك قبحاً، إنما مرجع التحسين والتقبيح إلى الشرع فحسب، وتحسين الشرع وتقبيحه لا يتجاوز الأمر والنهي، افعل ولا تفعل، افعل فهو حسن، لا تفعل فهو قبيح، من دون أن يكون ثمة مناسبة بين هذا الفعل والأمر، يعني: ليس فيه ما يقتضي أن يكون مأموراً به، وليس فيه ما يقتضي أن يكون منهياً عنه، إنما المسألة مشيئة محضة، فالله عز وجل أمر بالعدل والإحسان فهو حَسَن، ولا فرق في الأصل قبل أن يكون هذا مأموراً به أو أن الظلم والعدوان منهياً عنه، لا فرق بين هذا وهذا، ولو عُكِس الأمر لم يكن هناك إشكال في ذلك، لأن المسألة أمر ونهي راجع إلى مشيئة محضة.

وسيأتي في كلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما يبين لك أن هذا القول في غاية الضلال، وأن هذا يتنافى وحمدَ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في خلقه وفي أمره عز وجل.

والأمر الثالث الذي وقعوا فيه: أنَّهم زعموا أن كون هذا حسناً لأنه مأمور به لا يرجع إلى شيء محبوب لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وكون هذا منهياً عنه وبالتالي هو قبيح لا يرجع إلى شيء مكروهٍ لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، إنما المسألة راجعة إلى مشيئة محضة دون أن يتعلق بها أمر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ به أو ما نهى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عنه دون أن يتعلق بذلك شيء يرجع إليه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من كونه محبوباً أو كونه مبغوضاً لله عز وجل، ليس هناك شيء في الطاعة ناسب أن يكون مأموراً بها، وليس هناك شيء في المعصية ناسب أن يكون منهياً عنها، وبالتالي ليس هناك غايات ولا حِكَم محبوبة لله تبارك وتعالى أو مبغوضة له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

هذا باختصارٍ ما يرجع إلى الأخطاء التي وقع فيها الطرفان، والحق المحض مع أهل السنة والجماعة، ولله الحمد!



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ثم إن كلتا الطائفتين لما كانت تنكر أن يوصف الله بالمحبة والرضا والسخط والفرح ونحو ذلك مما جاءت به النصوص الإلهية، ودلت عليه الشواهد العقلية؛ تنازعوا بعد اتفاقهم على أن الله لا يفعل ما هو منه قبيح هل ذلك ممتنع لذاته، وأنه لا تتصور قدرته على ما هو قبيح؟ أو أنه منزَّه عن ذلك لا يفعله لمجرد القبح العقلي الذي أثبتوه؟ على قولين.

والقولان في الانحراف من جنس القولين المتقدمين، أولئك لم يفرِّقوا في خلقه وأمره بين الهدى والضلال، والطاعة والمعصية، والأبرار والفجار، وأهل الجنة وأهل النار، والرحمة والعذاب، فلا جعلوه محموداً على ما فعله من العدل أو تركه من الظلم، ولا ما فعله من الإحسان والنعمة أو تركه من العذاب والنقمة. والآخرون نزهوه بناءً على القبح العقلي الذي أثبتوه، ولا حقيقة له، وسووه بخلقه فيما يحسن ويقبح، وشبهوه بعباده فيما يَأمر به وينهى عنه.



نبه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هنا إلى شيء مما أشرت إليه سابقاً من الثمرات التي أثمرها موقف كل من الفريقين: الغلاة والنفاة.

قال: (ثم إن كلتا الطائفتين لما كانت أتنكر أن يوصف الله بالمحبة والرضا والسخط والفرح ونحو ذلك مما جاءت به النصوص الإلهية ودلت عليه الشواهد العقلية؛ تنازعوا بعد ذلك في مسألة القبيح: هل هو ممكن لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لكنه منزَّه عنه، أو هو منزَّه عنه على قاعدة هؤلاء المعتزلة العقلية التي قعَّدوها).

أولاً: ينبغي أن نعلم أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ متصف بصفة المحبة، وأعظم ما يحبه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ذاته الجليلة العظيمة، ثم إنَّ محبته جل وعلا للحسنات: الطاعات، العدل، التوحيد، هذا في حقيقته راجع إلى محبته ذاتَه تبارك وتعالى، فالله عز وجل يحب الحسنات ويحب ما تضمنته أو آلت إليه من المصالح، كما أنه يحب ما يترتب على وجودها من الثواب

والعفو والرحمة، الحسنات من حيث هي محبوبة لله عز وجل، ولذا يقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كلمتان ثقيلتان في الميزان، خفيفتان في اللسان، حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم»، هذه الحسنة محبوبة لله عز وجل، وما يترتب على ذلك من العفو والرحمة والمغفرة والثواب -أيضاً- شيءٌ محبوب لله عز وجل، ألم تر إلى قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللَّهم إنك عفو تحب العفو فاعف عني».

إذاً: الحسنات محبوبة لله تبارك وتعالى، والعكس صحيح: السيئاتُ مبغوضة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وإن كان الله عز وجل يحب ما يترتب على وجودها.

انتبه! ينظر إلى السيئات من جهتين:

من حيث ذاتها هي مبغوضة لله عز وجل.

ومن حيث ما يترتب على وجودها الله يحب ما يترتب على وجودها من المصلحة، فهي إذاً صارت مرادة لغيرها وليس مرادة لذاتها، الله عز وجل لا يفعل ولا يقدر إلا ما يحب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، سواء كانت المحبة راجعة إلى ذات الشيء أو إلى ما يترتب على وجوده.

إبليس مبغوض لله عز وجل، لكن وجوده أحب إلى الله عز وجل من عدمه، لما وُجِد إبليس وُجِدت التوبة والتوبة محبوبة لله، والله يحب التوابين، لما وُجِد إبليس وُجِدت المجاهدة، لما وُجِد إبليس وُجِدت المغفرة، يعني: عصى الناس بسبب إبليس فعفا الله عز وجل، والله يحب العفو، إلى آخر ما هنالك.

إذاً: قد يُقدِّر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وجود ما لا يحب لأنه يفضي إلى ما يحب. هذا لابد من ملاحظته في هذا المقام.

إذاً والمقصود: أن نفهم أن السيئات من حيث مبغوضة لله عز وجل، الله لا يحب الفساد، الله لا يرضى لعباده الكفر، الله لا يحب كل نوع من أنواع وكل فرد من أفراد الشرور، الله منزه عن ذلك، الله يحب الطيبات، الله يحب الحسنات، الله يحب الخير ولا يحب هذه الشرور، بل يبغضها.

هذا القَدْر ينفيه كلا الطرفين، لأنك تعلم -كما مر بنا سابقاً- أن الطرفين في باب الصفات معطلة نفاة، فلا يثبتون صفة المحبة ولا يثبتون صفة البغض لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى، وبالتالي ليس عندهم حسنة محبوبة لله، وليس عندهم سيئة مبغوضة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى.

ترتب على هذا مسألة وهي: هل القبيح كالظلم مقدور لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى أو ليس مقدوراً لله عز وجل؟ يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (تنازعوا بعد اتفاقهم على أن الله لا يفعل ما هو منه قبيح)، الكل متفق، كل من ينتسب إلى هذه الملة يتفق على أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى لا يفعل ما هو قبيح، لكنَّ البحث في تحقيق ما هو هذا القبيح، وهنا يفترق الناس وتفترق المذاهب في هذه المسألة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (هل ذلك ممتنع لذاته وأنه لا تُتَصور قدرته على ما هو قبيح، أو أنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَى منزَّه على ذلك لا يفعله لمجرد القبح العقلي الذي أثبتوه)، الأول مذهب النفاة، والثاني مذهب الغلاة.

قال: (والقولان في الانحراف من جنس القولين المتقدمين، أولئك -وهم النفاة- لم يفرقوا في خلقه وأمره بين الهدى والضلال، والطاعة والمعصية، والأبرار والفجار، وأهل الجنة وأهل النار، والرحمة والعذاب، فلا جعلوه محموداً على ما فعله من العدل أو تركه من الظلم، ولا ما فعله من الإحسان والنعمة أو تركه من العذاب والنقمة)، هؤلاء على هذا المذهب، كما قلنا: الأمور عندهم سواء، فلا فرق بين الظلم والعدل إلا أن هذا مأمور وهذا منهي عنه، ولا فرق بين طائع وعاص إلا أن هذا شاء الله أن يُنعَّم وهذا شاء الله أن يُعذَّب، ولو أنَّ الأمر عُكِس فنُعِّم ألد أعدائه وعُذِّب أحب أحبابه إليه لم يكن في ذلك ما ينزَّه عنه، المسألة فقط راجعة إلى المشيئة المحضة، لأنه شاء فسيكون، ولأنه لم يشأ فإنه لن يكون، وإلا فليس هناك شيء يُنزَّه عنه أن يجعل فرعون في أعلى عليين، في أعلى درجات الفردوس، وأن أتقى الأتقياء يُعذَّب في أسفل درجات ودركات جهنم، عافاني الله وإياكم! لم يكن في كل ذلك شيء يُنزِّه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى وتعالى عنه. ولا شك أن هذا في غاية الضلال، أليس الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى يقول: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ أَمْ

نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾[ص:٢٨]، هذا شيء لا شك أن الله يُنزَّه عنه، وأن جلاله وعظمته وعدله ورحمته تتنافى وهذا الشيء الذي أجازوا حصوله ولم ينزِّهوا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عنه، أجازوا حصوله من حيث العقل، ومن جهة أنه لا يُنزَّه عنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وإن كانوا يقولون: إنه لا يقع، لا يقع لأنه لم يشأه فقط، لا أكثر من هذا. ولا شك أن هذا في غاية الضلال، بل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بيَّن أن الفرق واضح بين هذا وهذا، ولذا تجد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يقول: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلا الظُّلُمَاتُ وَلا النُّورُ * وَلا الظِّلُّ وَلا الْحَرُورُ * وَمَا يَسْتَوِي الأَحْيَاءُ وَلا الأَمْوَاتُ ﴾[فاطر:١٩-٢٢].

إذاً: ينبغي أن يُعلم أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قائم بالقسط، الله عز وجل حكيم، الله عز وجل منزَّه عن الظلم، ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلا يَخَافُ ظُلْمًا وَلا هَضْمًا﴾[طه:١١٢].

إذاً: الحق الذي لا شك فيه أن الظلم من جهة أن يُعذَّب الإنسان على غير فعله مثلاً، أو أن لا يُجازى على حسناته، هذا لا شك أن الله منزَّه عنه، الظلم مقدور لله يُنزَّه عنه الله، انتبه لهذه المسألة! الظلم من جهة القدرة الله قادر عنه، ولذا أثنى على نفسه بتركه وكونه لا يظلم، الله عز وجل أثنى على نفسه بأنه لا يظلم، ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾[يونس:٤٤]، هذا لم يكن مدحاً إلا مع قدرته عليه، لو كان هذا شيئاً ممتنعاً عليه لم يكن محلاً للمدح، يعني: لا تُمدح هذه السارية لكونها لا تظلم، يعني أنا إذا قلت: هذه السارية لا تظلم، صدقت أو كذبت؟ صدقت، هي ما ظلمت، لكن هل هذا مدح في حقها؟ الجواب: لا، لعدم قدرتها، لكن إذا أتيت إلى شخص قوي، إلى شخص ذي سلطة وسطوة وقلت: إنه عادل لا يظلم؛ كان هذا مدحاً في حقه، لأنه قادر عليه.

إذاً: الظلم مقدور لله عز وجل، فهو على كل شيء قدير، ولكنه يتنزه عنه لأنه يتنافى وعدله، لأنه يتنافى وكماله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، الله له الأسماء الحسنى والصفات العلى، الله ذو الجلال والإكرام، ولذا فإن الله عز وجل يتنزه عن ذلك مع كونه مقدوراً عليه.

أما القوم فإنهم أوَّلوا على طريقتهم الظلم، يعني: إذا جاءوا إلى الآيات التي نفت الظلم عن الله عز وجل، هؤلاء يقولون: إن الظلم بالمعنى المعلوم عند الناس، بما يُفهم في لغة العرب لا يُتصور في حق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، بمعنى يقولون: الظلم إما أن يكون تصرفاً في ملك الغير، أو مخالفة للأمر، وكل شيء تحت ملكه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وكل شيء تحت أمره سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

إذاً: هذا الظلم ليس هو المراد، إذاً ما هو المراد؟ قالوا: المراد بالقبيح والظلم هو الممتنع لذاته، الله لا يظلم يعني: الله لا يكون منه الشيء الممتنع لذاته، كأن يجمع النقيضين أو يرفع النقيضين، هذا هو الظلم، وهذا خارجٌ عن القدرة.

إذاً: ما هو الظلم عندهم؟ الممتنع لذاته.

ويا لله العجب! بأي لغة يتكلم هؤلاء؟ هل هذا الذي أراد الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في قوله: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلا يَخَافُ ﴾[طه:١١٢] لا يخاف هذا الشيء، لا يخاف ظلماً يعني: لا يخاف أن يُجمع بين نقيضين أو يُرفع النقيضان، هل هذا هو المقصود؟ لا شك أن هذا ليس من المقصود، وإنما هذا تأويل من جملة تأويلاتهم الباطلة.

ثم تعرض المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى القول الآخر وهو قول المعتزلة النفاة، قال: والآخرون نزَّهوه عن الظلم لكن كان هذا مُؤَّسساً على أساس قعَّدوه عندهم وهو: أن الحَسَن من الله هو الحَسَن من العباد، والقبيح من الله كالظلم هو القبيح والظلم من العباد، وبالتالي واجب عليه أن يفعل الحَسَن، وقبيح ممتنع عليه أن يفعل القبيح، ويقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (نزَّهوه بناءً على القبح العقلي الذي أثبتوه ولا حقيقة له)، هذا الشيء الذي ذكروه لا شك أنه ليس هو الشيء الذي تنزه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عنه.

(وسووه بخلقه فيما يحسن ويقبح، وشبهوه بعباده فيما يأمر به وينهى عنه)، وهذا هو أصل العدل الذي يتكلمون فيه، كثير من فروع أصل العدل، تعرفون أصول المعتزلة ومنها: العدل، يرجع كثير من تفاصيل هذا الأصل إلى هذه المسألة، وبالتالي يقولون مثلاً: إنه لا يقدر على أن يهدي ضالاً، ولا على أن يضل مهدياً، هذا شيء خارج عن قدرة الله

سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، بل إنهم نسبوا الله عز وجل بناءً على هذه القواعد وعلى هذه الأصول وبالذات على أصل العدل نسبوه إلى الظلم والقبيح، تعالى الله عن ذلك! فعندهم كل ما عمله الإنسان من الحسنات والصالحات والتوحيد فإنه يصبح هباءً منثوراً بسبب كبيرة واحدة يفعلها الإنسان، ولا شك أن هذا من الشيء الذي يُنزِّه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عنه.

والخلاصة في هذا ما ذكرت لك: أن القبيح كالظلم شيء مقدور لله، ولكن الله يتنزه عنه لأنه يتنافى وكماله، الله عز وجل له أقصى غايات الكمال سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وبالتالي فهو منزَّه من كل نقص وعيب جل ربنا وعز.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فمن نظر إلى القَدَر فقط، وعظَّم الفناء في توحيد الربوبية، ووقف عند الحقيقة الكونية؛ لم يميز بين العلم والجهل، والصدق والكذب، والبر والفجور، والعدل والظلم، والطاعة والمعصية، والهدى والضلال، والرشد والغي، وأولياء الله وأعدائه، وأهل الجنة وأهل النار، وهؤلاء مع أنهم مخالفون بالضرورة لكتب الله ودينه وشرائعه فهم مخالفون -أيضاً- لضرورة الحس والذوق، وضرورة العقل والقياس، فإن أحدهم لابد أن يلتذ بشيء ويتألم بشيء، فيميز بين ما يُؤكل ويُشرب وما لا يُؤكل ولا يُشرب، وبين ما يؤذيه من الحر والبرد وما ليس كذلك، وهذا التمييز بين ما ينفعه ويضره هو الحقيقة الشرعية الدينية.



لما تكلم المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ عما سبق عاد إلى شيء تكلم عليه قبل هذا وهو مذهب الجبرية الذين يزعمون الفناء في توحيد الربوبية، فعندهم تتساوى الأشياء والأفعال، فلا فرق بينها؛ لأن الكل مخلوق لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فلا فرق بين هذا وهذا بناءً على هذا المذهب الجبري الذي قالوه، ولا شك أن هؤلاء مخالفون لضرورة الحس ولضرورة العقل، بل هم كاذبون في أنفسهم حينما يزعمون أنه لا فرق بين هذا وهذا، فالكل إنما هو خلق الله، بل الكل فعل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

لا شك أن هذا كذب، وهذا الذي يتكلم بهذا الكلام يعلم من نفسه الفرق بين ما يُؤكل وما لا يُؤكل، وبين ما يُشرب وما لا يُشرب، يعرفون الفرق بين خبز ولحم يؤكل، وتراب وحجارة لا تُؤكل، هذا شيء يكذبون إن قالوا: إنه غير موجودٌ التفريق والتمييز بين هذا وهذا، فكيف بما هو أظهر من هذا؟ التوحيد والشرك، العدل والظلم، الحسنة والسيئة، لا شك أنهم كذبة فيما يزعمون من هذا الذي يذكرونه، وإن كان لهم عذر فإن هذا إن سُلِّم بوقوعه -كما سيأتي في كلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ- فإنه شيء مؤقَّت، حالةٌ يكون أحدهم فيها أقرب إلى الجنون، فيتكلم ويهذي بما لا يدري، أما أن يكون مذهباً ملتزماً به هذا لا شك أنه في غاية البُعد.

ولذلك انظر إلى أحوال هؤلاء إذا هجم عليهم ما يضرهم ويؤذيهم، تجد أنهم يفزعون إلى الحماية والدفاع عن أنفسهم، مع أنه ينبغي أن تكون الأشياء كلها متساوية، لا فرق بين هذا وهذا، فإذا كان هذا الفرقان والتمييز حاصلاً منهم على رغم أنوفهم شاءوا أم أبوا؛ فإن التمييز في المسائل الشرعية حاصل ولابد، وهذا الذي أشار إليه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله: (وهذا التمييز بين ما ينفعه ويضره هو الحقيقة الشرعية الدينية) هذه هي الحقيقة الشرعية الدينية أن يُميَّز بين الحسنة النافعة في العاجل والآجل، وبين السيئة الضارة في العاجل والآجل، لا شك أنه يجب التفريق بين هذا وهذا، أما أن يقال: إنه لا فرق بين حسنة وسيئة، وأن الطائع لله والعاصي له سواء، وأن من عصى الأمر -كما يزعمون- فإنه أطاع القدر، لا شك أن هذا كله قول باطل وزور وبهتان.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومن ظن أن البشر ينتهي إلى حد يستوي عنده الأمران دائماً فقد افترى وخالف ضرورة الحس، ولكن قد يعرض للإنسان بعض الأوقات عارض كالسكر والإغماء ونحو ذلك مما يشغله عن الإحساس ببعض الأمور، فأما أن يسقِط إحساسه بالكلية مع وجود الحياة فيه فهذا ممتنع، فإن النائم لم يسقط إحساس نفسه، بل يرى في منامه ما يسره تارة وما يسوؤه أخرى، فالأحوال التي يُعبَّر عنها بالاصطلام والفناء والسُّكْر ونحو ذلك إنما تتضمن عدم الإحساس ببعض الأشياء دون بعض، فهي مع نقص صاحبها لضعف تمييزه لا تنتهي إلى حد يسقط فيه التمييز مطلقاً.



يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أولئك الذين يزعمون الفناء في توحيد الربوبية لا شك أنهم ضالون مخطئون، وإن كان هذا الذي زعموه من سقوط التمييز بين الأشياء إن كان الذي زعموه حالة مؤقتة أو في حالة مؤقتة فيما يزعمونه من حالة الاصطلام أو السُّكْر أو الوصول إلى عين الجمع أو ما شاكل ذلك، هذا شيء يدل على نقص فيهم وعلى انحراف فيهم، وإذا صحا أحد هؤلاء ورجع إلى رشده وعقله فإنه يدرك أنه كان مُخطئاً، أما أن يكون هذا شيئاً دائماً يزعمون أنهم لا يميزون بين الأشياء، لا بين ما يلتذ به الإنسان وما يؤلمه، ما ينفعه وما يضره، لا شك أنهم يرجعون إلى أحد رجلين، نبه الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الجزء الثامن في ((مجموع الفتاوى)) أن هؤلاء أحدهم رجل من اثنين: إما أنه يعلم ما يقول فهو كاذب، أو هو شخص لا يفهم الشيء الذي يتكلم فيه فهو ضال، يعني: هو أحد رجلين: إما أنه يفهم معنى كلامه، وأنه لا فرق بين شيء وشيء، لا فرق بين النار والثلج، لا فرق بين أن يشرب الإنسان الشراب الحلو البارد وبين أن يشرب الشيء الذي يضره من السموم، إذا كان يقول هذا الكلام وهو يدرِك ما يقول فلا شك أنه كاذب، وربما يكون شخص يقول شيخ الإسلام والأكثر عليهم الثاني أنهم يتكلمون بأشياء لا يفهمونها، وهم بهذا يشهدون على أنفسهم بالضلال.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

> ومن نفى التمييز في هذا المقام مطلقاً وعظَّم هذا المقـام فقـد غَلِـط في الحقيقـة الكونيـة والدينية قدراً وشرعاً، غلط في خلق الله وفي أمره، حيـث ظـن وجـود هـذا ولا وجـود له، وحيث ظن أن هذا ممدوح ولا مدح في عدم التمييز والعقل والمعرفة.



هؤلاء الذين يزعمون -زوراً- سقوط الأشياء وكونهم لا يرون في هذه الأشياء إلا حقيقة واحدة وهي كونها من فعل الله عز وجل وقَدَره، يقول: إنهم مخطئون في الأمرين: في الحقيقة الكونية وفي الحقيقة الشرعية.

قال: (غلط في خلق الله وفي أمره، حيث ظن وجود هذا ولا وجود له)، ظنوا التساوي، هذه الحقيقة الكونية ظنوا التساوي بين الأشياء، وهذا شيء لا وجود له، هذه لا وجود لها.

وفي المقابل في الحقيقة الشرعية ظنوا أن هذا -وهو سقوط التمييز والتسوية بين الأشياء- أن هذا شيء ممدوح، وهو غاية التوحيد والتفريد، وما يَصِل إليه إلا الأفراد من كُمَّل المؤمنين، لا شك أن هذا غلط، وأن هذا لا مدح فيه شرعاً، بل هذا لا شك أنه ضلال مبين ومدرجة إلى الوقوع في الحلول والاتحاد.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وإذا سمعت بعض الشيوخ يقول: أريد أن لا أريد، أو إن العارف لا حظ له، أو إنه يصير كالميت بين يدي الغاسل، ونحو ذلك، فهذا إنما يمدح منه سقوط إرادته التي لم يؤمر بها، وعدم حظه الذي لم يؤمر بطلبه، وأنه كالميت في طلب ما لم يؤمر بطلبه، وترك دفع ما لم يؤمر بدفعه.



يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو ينبه على بعض المقالات الفاسدة لهؤلاء، ويوجه ما يمكن توجيهه منها، يقول: (وإذا سمعت بعض الشيوخ يقول: أريد أن لا أريد)، هذه كلمة نقلها شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن أبي يزيد البسطامي في غير موضع من كتبه، وتارة يذكرها مختصرة كما هنا، وتارة يذكرها كاملة.

(أريد أن لا أريد إلا ما يريد) لكن لو أخذناها هكذا فقط: (أريد أن لا أريد) لا شك أنها كلمة متناقضة، هو يقول: لا أريد مع كونه أثبت الإرادة وأنه يريد، فكيف يريد أن لا يريد؟ ينفي الإرادة مع كونه أثبتها قبل ذلك، لكن يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن مثل هذه الكلمة إذا أُحسِن الظن في قائلها فإنَّ مرادهم بذلك أنه لا يريد ما تهواه نفسه ولا يريد شهواتها المضلة، إنما يريد ما يحبه الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ.

ولذلك ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: أحسن من هذا ذكر هذا في ((طريق الهجرتين)) أن يقول: أريد ما يريد سبحانه لا ما أريد. هذه كلمة واضحة، وهذا هو المعنى الصحيح.

إذاً: الممدوح في هذا المقام ليس نفي الإرادة مطلقاً كما يزعمون، وإنما أن ينتقل الإنسان من إرادة إلى إرادة، وأن يزهد في مراد لمراد أجلّ وأعلى، أهل التوحيد والإيمان والتقوى والصلاح لا شك أنهم أهل إرادة لما يحبه سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، ولذا يقول الله عز وجل: ﴿وَلا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾[الأنعام:٥٢]، هم

ممدوحون بإرادة وجه الله عز وجل وطلب مرضاته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فهذا هو الممدوح، وهذا الذي يُثنى على صاحبه.

الناس في الإرادة ثلاثة أضرب:

ضربٌ إرادته في شهوات مضلة وملذات ضارة، يتبعون أهواء أنفسهم، ولا شك أن هذه حال مذمومة.

والصنف الثاني: من إرادته لوجه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، يطلب مرضاة الله عز وجل، وهذه هي الحال الممدوحة.

والضرب الثالث هو هؤلاء الذين يزعم أحدهم بأنه لا إرادة له مطلقاً، فَنِيَت إرادته، وأنه مستسلم لإرادة الله عز وجل، فهذا هو أحد رجلين كما سبق: إما أن يكون كاذباً، وإما أن يكون ضالاً. وحقيقة حال هذا أنه من الصنف الأول: متبع لهواه، هو يجعل هذا مدرجة له لترك فعل الأوامر والكف عن المحرمات، فهو في الحقيقة متبع لإرادته الفاسدة، حقيقة حاله أنه متبع لإرادته الفاسدة.

كذلك الجملة الثانية وهي (العارف لا حظ له) إذا أُحسِن الظن بقائل هذه الكلمة فإن توجيه هذه الكلمة هو: أنه لا حظ له يخالف ما يحبه الله عز وجل، ليس له إرادة فيما حرَّم الله عز وجل، إن كان هذا هو المراد فلا شك أن هذا صحيح.

أما أن يقال: إن الإنسان يخلو من أيّ إرادة مطلقاً، ولا حظ له في شيء مطلقاً، ولا يميل إلى شيء أبداً فلا شك أن هذا كذب من قائله، أو هو يتكلم في شيء لا يفهمه فيكون ضالاً.

كذلك الجملة الثالثة وهي: أنه يصير بين يدي ربه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كالميت بين يدي غاسله. هذه الكلمة إن أُحْسِن الظن بقائلها فيمكن حملها على أحد محملين:

الأول: ما أشار إليه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو أنه يكون كالميت في طلب ما لم يؤمر بطلبه، وترك دفع ما لم يؤمر بدفعه، يعني: أنه لا يتحرك البتة، ولا ينبعث إلى فعل شيء حرمه الله

سُبْحَانَهُوَتَعَالَى، أو إلى فعل شيء أمر الله عز وجل بتركه، تجده خاملاً ساكناً كالميت الذي لا يتحرك إلى شيء حرمه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى. وهذا لا شك أنه حق.

والمعنى الثاني وهذا حمل عليه غير واحد هذه الكلمة في مقام إحسان الظن بالمتكلم بها، وهذا أشار إليه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في عدد من كتبه وهو: أن يكون الإنسان كالميت بين يدي مغسله في مقام المقدَّر الذي لا مدافعة فيه، هذا مقام استسلام، وتذكرون في درس العبودية قلنا: إن المقدور ينقسم إلى قسمين:

قسم يجب المدافعة فيه.

وقسم يجب الاستسلام فيه.

ما فيه مجال للمدافعة يجب حينئذٍ أن لا يستسلم لهذا القدر، يعني: لو أنه نزل به قَدَر الجوع فإنه يجب عليه أن يدفع ذلك بالأكل، يدفع قَدَر الله بقَدَر الله، يدفع قَدَر الجوع بقَدَر الشبع.

إذا نزل عدو ببلاد المسلمين فإن هذا قَدَرٌ قدَّره الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى، لكن فيه مجال للمدافعة أو لا؟ إذا كان هناك مجال للمدافعة فيجب أن يُدافَع هذا القَدَر، يُدافَع قدر الله بقدر الله، وهلم جرا في بقية هذه المسائل.

ثمة أمور مقدرة -وهذا الضرب الثاني- التي لا مجال للمدافعة فيها، قُضي الأمر وانتهى، إذا أُصيب الإنسان بقَدَر مكروه له كموت حبيب، هل له أن يدفع ذلك؟ هل بقدرته أن يدفع ذلك؟ الجواب: لا، هنا نقول: استسلم، كن كالميت بين يدي مغسله.

إذا حصل أمر تكرهه من ضياع مال، من احتراق بيت.. إلى غير ذلك، من مرض لا يُعرف له علاج.. إلى آخره، هذا يجب أن يكون الإنسان فيه مستسلماً، لا يتسخط قدر الله عز وجل، وإنما يستسلم ويرضى ويسلم، فهذا مما يُحمل عليه هذا الكلام إذا أُحسِن الظن بقائله.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومن أراد بذلك أنه تبطل إرادته بالكلية، وأنه لا يحس باللذة والألم، والنافع والضار؛ فهذا مخالف لضرورة الحس والعقل، ومن مدح هذا فهو مخالف لضرورة الدين والعقل.



لا شك في ذلك ولا ريب، هذا الذي يقول: إن الكمال هو أن يصل الإنسان إلى ارتفاع الإرادة والإحساس، فيصبح لا يريد شيئاً البتة مطلقاً، ولا يُحس بشيء مطلقاً، فقلنا: إن هذا مخالفة لضرورة العقل، من قال هذا قال شيئاً غير مأمور، بل قال شيئاً غير مقدور، من قال هذا الكلام فإنه يكون قد قال شيئاً غير مأمور، بل قال شيئاً غير مقدور، لا يمكن لحي أن يكون بهذه الحال؛ لأن الإرادة من لوازم الحياة، بما أن في الإنسان حياة إذاً لابد أن يكون عنده شعور وإحساس وإرادة وتمييز بين الأشياء، لابد، وبالتالي الذي يقول بخلاف ذلك مخالف لضرورة العقل والحس.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ :

والفناء يُراد به ثلاثة أمور:

أحدها: هو الفناء الديني الشرعي الذي جاءت به الرسل ونزلت به الكتب، هو أن يفنى عما لم يأمر الله به بفعل ما أمر الله به، فيفنى عن عبادة غيره بعبادته، وعن طاعة غيره بطاعته وطاعة رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، وعن التوكل على غيره بالتوكل عليه، وعن محبة ما سواه بمحبته ومحبة رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، وعن خوف غيره بخوفه، بحيث لا يتبع العبد هواه بغير هدى من الله، وبحيث يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾[التوبة:٢٤]، فهذا كله هو مما أمر الله به ورسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.



يتكلم المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الموضع عن مصطلح الفناء وما يصح منه وما لا يصح، وهذا الموضع هو الموضع المتكرر في الكلام عن هذا الموضوع في هذا الكتاب، فإنه قد سبق معنا الإشارة إليه فيما مضى، وعرفنا حينها أن الفناء عند القوم مصطلح يُطلق على ثلاثة أنواع من الفناء:

فناء الكاملين، وهو الفناء عن عبادة أو إرادة السوى.

وفناء الناقصين وربما كانوا ضالين، وهذا هو الفناء عن شهود السوى.

والنوع الثالث: هو فناء الكافرين الملحدين، وهو الفناء عن وجود السوى.

وهذا المصطلح -على كل حال- يحتاج إلى وقفة، فإنَّ مصطلح الفناء ليس واردًا في كتاب الله ولا في سنة رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، ولا تكلم به -فيما أعلم- أحد من الصحابة أو التابعين أو أئمة الهدى المعروفين.

والذهبي في ((السير)) ذكر في ترجمة أبي سعيد الخراز المتوفى سنة ست وثمانين ومائتين، وقيل: سنة سبع وسبعين ومائتين، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ترجمته: يُقال: إنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء. ثم عقَّب على ذلك بقوله: فأيّ سكتة فاتته، أراد خيرًا فتولَّد أمرٌ كبير، حتى صار حجة لكل ملحد. هذا كلامه أو معناه.

وتعامل أهل السنة والجماعة مع هذا المصطلح.. قاعدته واضحة عندكم، وهي التي سار عليها شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، لما كان هذا المصطلح مصطلحًا مجملًا، حمَالًا لأوجه بعضها حق وبعضها باطل، فإنه لم يكن لأهل السنة والجماعة أن يحكموا عليه حكمًا واحدًا بالقبول أو بالرد، إنما مسلكهم في ذلك هو الاستفصال عن المعنى، ثم بناء الحكم بالقبول أو الرد بناءً على ذلك.

وهذا الذي فعله شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ وكذلك فعل تلميذه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو أنهم يُقسِّمون ويذكرون ما يعرفون من كلام هؤلاء في هذا المصطلح، فيصححون المعنى الصحيح ويبطلون المعنى الباطل.

إذًا: في مقام التقرير أهل السنة والجماعة لا يستعملون هذا المصطلح، وهم في غنىً عنه بكلام الله وكلام رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لكن ما الحيلة مع قوم يستعملون ذلك ويتداولون هذا المصطلح فيما بينهم، هنا أهل السنة يتكلمون في هذا المصطلح، فيخاطبون هؤلاء قائلين: إن كان ولابد من الكلام في الفناء فاعلموا أن ثمة فناءً حقًا هو: الفناء عن عبادة ما سوى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، إن كنتم أصحاب فناء فدونكم هذا الفناء. هذا هو الذي يسلكه أهل السنة والجماعة في هذا المقام، وبالتالي فإنهم يبينون أن ما سوى ذلك من فناءٍ عن شهود السوى، بمعنى: أنَّ الإنسان يغيب بمشاعره وأحاسيسه عن كل ما حوله من المخلوقات لأنه لا يشاهد إلا قدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ومشيئته ونفوذ أمره، فهذه حالةٌ قد تَرِد على بعض الناس، يغيب بوعيه عن كل ما حوله بسبب هذا الأمر، وهذا -كما قلنا- مرجعه إمَّا إلى ضعف في العلم، أو إلى ضعف في القلب.

ولذا كُمَّل المؤمنين الأقوياء في علمهم وفي قلوبهم وإيمانهم ما كانوا يقعون في هذا الفناء، هذا النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان إذا قام يصلي فإنه يسمع بكاء الصبي فيخفف رحمة بأمه، فما كان يغيب هذه الغَيبة ويصطلم هذا الاصطلام ويفنى هذا الفناء، ناهيك عن كون هذا الفناء مَدْرَجَةٌ إلى مقالة الإباحية كما سيأتي الكلام عن ذلك قريبًا إن شاء الله.

وأما الدرجة الثالثة فتلك السُّمُّ القاتل والموت الأحمر، ذاك الكفر الذي ليس بعده كفر وهو: اعتقاد الفناء عن وجود السوى، فليس ثمة خالق ومخلوق، بل ما ثَمَّ اثنان أبدًا، إنما هو واحد، فالله عز وجل -عند هؤلاء- كل شيء، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا!

إذًا: طريقة أهل السنة في التعامل مع هذا المصطلح أنهم في مقام التقرير يستغنون عنه وليسوا بحاجة إليه، وأما في حال مخاطبة من يستعمله، أو إذا كان المقام مقتضيًا لذلك فإنهم يفصِّلون ولا يُجملون.

وعلى كل حال، المعنى الحق مقبول، سواء سُمِّي فناءً أو لم يُسم، إذا كان الفناء هو النوع الأول -وهو الفناء عن إرادة السوى أو عبادة السوى- فلا شك أن هذا هو التوحيد، وأن هذا هو الإيمان، سُمِّي فناءً أو لم يُسم، فالعبرة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والفناء يُراد به ثلاثة أمور:

أحدها: هو الفناء الديني الشرعي الذي جاءت به الرسل ونزلت به الكتب، وهو أن يفنى عما لم يأمر الله به بفعل ما أمر الله به، فيفنى عن عبادة غيره بعبادته، وعن طاعة غيره بطاعته وطاعة رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...) إلى آخر ما ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

هذا النوع هو الذي كان يتكلم به كبارُ القوم، ولذا شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رده على الشاذلي قال: إن هذا النوع هو الذي كان يتكلم به المشايخ الكبار كالشيخ عبد القادر وغيره. يعني: ما كان يتكلم به الشيخ عبد القادر الجيلاني وأمثاله ممن هم في منأىً عن الوقوع في بِدَع هؤلاء الصوفية، الشيخ عبد القادر له المقام الحسن المحمود عند أهل السنة والجماعة، وكان على مذهب الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فعقيدته عقيدةٌ صحيحة، وتبقى أن هناك بعض المصطلحات والكلمات المجملة التي وقع فيها رَحِمَهُ ٱللَّهُ، لكنه في الجملة يسير على طريقة

أهل السنة والجماعة. كان يتكلم بمصطلح الفناء، فتكلم عن هذا النوع لا غير، كان يتكلم عن هذا النوع لا غير.

ويشبه ذلك -أيضًا- ما نقل الذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ((السير)) عن القرميسني -وهو أحد كبار مشايخ القوم، متوفى سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة- حينما قال: علم الفناء والبقاء يدور على إخلاص الوحدانية وصحة العبودية، وما كان غير هذا فهو من المغالطة والزندقة.

فهذا من بعض ما يشهد لمواضعة بعض الناس على استعمال الفناء بهذا المعنى، وهذا المعنى لا يخالف فيه أحد، بل هذا هو حقيقة التوحيد والإيمان، فيفنى عن التوكل على غير الله بالتوكل على الله، وعن محبة غيره بمحبته سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، وعن الرجاء في غيره بالرجاء فيه، وهلم جرا. والله عز وجل أعلم.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وأما الفناء الثاني -وهو الذي يذكره بعض الصوفية- وهو أن يفنى عن شهود ما سوى الله تعالى، فيفنى بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، حيث قد يغيب عن شعوره بنفسه وبما سوى الله، فهذا حال ناقص قد يعرض لبعض السالكين، وليس من لوازم طريق الله، ولهذا لم يعرض مثل هذا للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والسابقين الأولين، ومن جعل هذا نهاية السالكين فهو ضال ضلالًا مبينًا، وكذلك من جعله من لوازم طريق الله فهو مخطئ، بل هو من عوارض طريق الله التي تعرض لبعض الناس دون بعض، ليس هو من اللوازم التي تحصل لكل سالك.



تكلمنا سابقًا عن هذا النوع غير مرة وتكرر البحث فيه، ولا حاجة لإعادة الكلام في ذلك.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وأما الثالث هو الفناء عن وجود السوى، بحيث يرى أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق، وأن الوجود واحد بالعين، فهذا قول أهل الإلحاد والاتحاد الذين هم من أضل العباد.



لا شك في ذلك ولا ريب. القوم عندهم أن الوجود واحد بالعين، يعني: وجود هذا هو عين وجود هذا، ووجودك هو عين وجود أخيك، هو عين وجود هذه السارية، هو عين وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، الاختلاف فقط في الصور، الاختلاف في ذلك كاختلاف أمواج البحر والحقيقة -يقولون- واحدة. وأيُّ كفر أعظم من هذا الكفر؟ نعوذ بالله منه ومن حال أهله!



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وأما مخالفتهم لضرورة العقل والقياس، فإن الواحد من هؤلاء لا يمكنه أن يطرد قوله.



لا شك أن هذه الكلمة ليست راجعة إلى أقرب مذكور وهو الفناء الثالث، إنما كلامه عن الفناء الثاني، لأن هذا هو الذي تكلم عنه قبل قليل، قبل أن يدخل في هذه الإلماحة: (والفناء يُراد به ثلاثة أمور)، هذه جملة معترضة، وإلا الكلام كان متعلقًا بما قبل ذلك وهو ما وقع فيه بعض أصحاب هذا الفناء والاصطلام ونحو ذلك وهو الفناء في توحيد الربوبية، ما وقعوا فيه من زعم عدم التمييز بين الأشياء، فبيَّن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذا مخالف لضرورة الحس والعقل.

الآن يستطرد في بيان حال أولئك الذين يزعمون أنهم إذا وصلوا إلى مرحلة الاصطلام والفناء، أو الوصول إلى عين الجمع فإنه يسقط عندهم التمييز بين الأشياء، فهذا الذي أراد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يزيده بيانًا في هذه الجملة.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وأما مخالفتهم لضرورة العقل والقياس فإن الواحد من هـؤلاء لا يمكنـه أن يطـرد قـوله، فإنه إذا كان مشاهدًا للقدر من غير تمييز بين المأمور والمحظور فعُومِـلَ بموجـب ذلـك، مثل أن يُضرب ويُجاع حتى يُبتلى بعظيم الأوصاب والأوجاع، فإن لام من فعـل ذلـك بـه وعابه فقد نقض قوله، وخرج عن أصل مذهبه، وقيل له: هذا الذي فعله مقضيـ مقـدور، فخلق الله وقدره ومشيئته متناول لك وله، وهو يعمُّكما، فإن كان القَدَر حجـة لـك فهـو حجة لهذا، وإلا فليس بحجة لا لك ولا له، فقد تبين بضرورة العقل فساد قول من ينظـر إلى القَدَر ويُعْرِضُ عن الأمر والنهي.



لا شك في ذلك ولا ريب. الذين يزعمون أنهم إذا وصلوا إلى هذه الدرجة من الفناء فإنه يسقط عندهم التمييز، فلا يرون إلا قَدَر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ شاملًا لكل شيء، وبالتالي تستوي الأشياء عندهم. قلنا: إن هذا كذب إن كان الإنسان يَعِي ما يقول، وحال كل واحد من هؤلاء بالضرورة تقتضي أنه يُفرِّق بين ما يصلح للأكل وما لا يصلح، يفرِّق بين لحم وحجر، ولازم مذهبهم أنه لا ينبغي التفريق بين هذا وهذا.

كذلك السُّم والماء العذب الزلال ينبغي أن يكون شيئًا واحدًا عندهم، لأنه قد سقط التمييز بين الأشياء، ولذلك حينما يزعمون أنهم في الأفعال يستسلمون لقَدَر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هم كذبة، لا يمكن لأحد أن يطرد هذا المذهب، مستحيل أن يطرد أنه يستسلم لقدر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مهما كان، وأنا أتكلم الآن عن القَدَر الذي يمكن أن يُدافع.

ولذا إذا كان قد بقي حيًا إلى اللحظة التي يتفوه فيها بهذا الكلام فإن هذا يعني أنه كان يأكل إذا جاع، ويشرب إذا عطش، وهذا يعني أنه كاذب في دعواه، وإلا فكان الواجب عليه أن يستسلم لقَدَر الجوع، أليس هذا قدر الله؟ إذًا: كان الواجب عليك أن تستسلم وتنتظر حتى تخرج روحك من بدنك والطعام على بعد خطوة واحدة منك، لكن لأن الله قدَّر هذا

كان الذي ينبغي عليك أن تستسلم لقدر الله عز وجل، فلا تفزع إلى الأكل ولا إلى الشرب ولا إلى كل ما يصلح شأنك.

إذًا: هذا ولا شك كاذب إن كان يَعِي ما يقول، وإن كان يهرف بما لا يعرف فإنه يكون حينئذٍ جاهلًا ضالًا.

وهذه المسألة ينبغي أن نتنبه فيها إلى أن مقالة هؤلاء إن تعلقت بنفي التمييز بين الأشياء في أمور الدنيا فلا شك أن هذا يدور بين الكذب والجهل، أما إن تعلق انتفاء التمييز في الأمور الشرعية الدينية فلا شك أن هذا ضلال مبين، وقد أجمع المسلمون قاطبة على ما عُلِم من الدين بالضرورة من أن من سوى بين الشرك والتوحيد فقال: كلاهما سواء، من سوى بين طاعة الله ومعصية الله فقال: لا فرق بين الأمرين، لا شك أن هذا كفر بالله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، ولذا إذا زعم هؤلاء أن فناءهم قد أوصلهم إلى هذه الدرجة -وهي سقوط التمييز فيما يتعلق بالأوامر الدينية الشرعية- فلا شك أنهم قد وقعوا في وادٍ واسعٍ من الكفر بالله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، الذي يقول: إن السجود لله وإن السجود للصنم سيان، لأن هذا وهذا واقعٌ بقَدَر الله فلا شك في كفره، ولأجل هذا هؤلاء الذين رتعوا في هذا الحِمى وقعوا في هذه الإباحية الكفرية العظيمة، وهذا من أخطر ما يكون من الوقوع في هذا النوع من الفناء أنه مَدْرَجَةٌ إلى الإباحية والكفر، فيزعم أحدهم أنه قد سقط عنه التمييز، فكل ما يقع فإنه محبوب لله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، حتى يقول قائلهم: إذا كنت قد عصيت الأمر فقد أطعت القَدَر. لا شك أن هذا ضلال مبين، بل هذا كفر بالله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ.

والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ حَكَىَ عنه تلميذه ابن القيم في أوائل الجزء الثالث ((من مدارج السالكين)) مناظرة جرت بينه وبين أحد هؤلاء الإباحية الذين كانوا يزعمون التسوية بين كل ما يقع، فكل ما يقع فإنه مراد الله عز وجل، فكيف أكره مراد الله؟

يقول: قال هذا الشخص -وكان مقدَّمًا في قومه-: إن المحبة تقتضي حرق كل ما سوى مراد المحبوب من القلب، وكل ما في الكون مراد له، فأيّ شيء أكره؟ يقول: المحبة

الصادقة تقتضي أن تحرق من قلبك كل مراد ينافي مراد المحبوب، وكل ما في الكون فهو مراد لله عز وجل، إذًا: هو محبوب له، إذًا: ليس لي أن أكره شيئًا مما يقع.

قبل أن أذكر كلام شيخ الإسلام أنبه هنا إلى مغالطة هؤلاء، المغالطة هي في قوله: (وكل ما في الكون فهو مراد له)، هذه الكلمة كلمة مجملة، ما الذي تريد؟ أتريد أن كل ما في الكون مرادٌ لله عز وجل الإرادة الدينية الشرعية التي تقتضي محبة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؟ فلا شك أنَّ هذا كذب وضلال، ليس كل ما يقع في الكون فهو محبوب لله عز وجل، فالله قد قدَّر أشياء يبغضها ويكرهها، قدَّر وجود إبليس والكفر والمعاصي، وقدَّر أشياء كثيرة من أنواع الشرك والإلحاد، ولا شك أن هذا كله مبغوض لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، لكن لله حكمة في تقدير ذلك كما تكلمنا عن هذا سابقًا.

وبالتالي إن كان هذا هو المراد وهذا هو المقصود فلا شك أنه ضلال.

أما إن كان المراد: أنَّ كل ما في الكون فإنه مراد لله عز وجل الإرادة الكونية فهذا حق، لكن ليس كل شيء شاءه الله وقدَّره فإنَّه محبوب لله عز وجل، فالله سبحانه قد يشاء ما لا يحب، وقد يحب ما لا يشاء.

انتبه لهذا الأمر فإنه يكشف كثيرًا من الإشكالات أمام عينيك.

الله سبحانه قد يشاء ما لا يحب، وقد يحب ما لا يشاء، ولأجل هذا: هذا الإنسان قد وقع في هذه المغالطة حينما قال: إن المحبة تحرق من القلب كل مراد سوى مراد المحبوب. هذا صحيح إن كان المقصود الإرادة الشرعية. وعقَّب على هذا بأن أدخل كلمة (وكل ما في الكون فهو مراد لله عز وجل)، فانظر كيف كان هذا الخلط في هذه المعاني العظيمة سببًا في وقوع هذا الضلال الكبير.

الإرادة في كتاب الله وسنة رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ليست شيئًا واحدًا، إنما هي إرادتان، قد تجتمعان، وقد تفترقان، فالإرادة الكونية شيء والإرادة الشرعية شيء آخر.

المقصود: أن هذا الإنسان لما قال ما قال؛ قال له شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أفرأيت إن كان المحبوب قد أبغض أقوالًا وأفعالًا وأقوامًا وطردهم ولعنهم فأحببتهم، أفتكون وليًا له أو عدوًا له؟ يقول ابن القيم: فكأنما أُلقِم حجرًا.

أرأيت إن كان هذا الذي تحب قد أبغض أقوالًا وأفعالًا وأقوامًا وطردهم ولعنهم فأحببتهم، أتكون حينها مواليًا له أو معاديًا له؟ كل منصف سيعلم الجواب.

فهذا الأمر في غاية الخطورة، وهو من أسوأ المفاسد التي تترتب على الوقوع في هذا الفناء، وهو الوصول إلى الإباحية، حتى يقول قائلهم:

أصبحت منفعلًا لما يختاره   مني ففعلي كله طاعات

مهما صدر منه فإنه طاعة، حتى لو كان أعظم الكفر والفسوق، نسأل الله السلامة والعافية.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والمؤمن مأمور بأن يفعل المأمور ويترك المحظور، ويصبر على المقدور، كما قال تعالى: ﴿ وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا ﴾[آل عمران:١٢٠]، وقال تعالى في قصة يوسف: ﴿ إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴾[يوسف:٩٠]، فالتقوى: فعل ما أمر الله به وترك ما نهى الله عنه.



هذه جملة عظيمة ومفيدة، وينبغي على كل مسلم أن يلاحظها.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والمؤمن مأمور بأن يفعل المأمور ويترك المحظور، ويصبر على المقدور)، هذه الكلمة يبدو أن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ إما أنه استفادها من كلام أو من بعض كلام الشيخ عبد القادر الجيلاني، أو أن هذا كان من توارد الخواطر، فالكلمة تُشبه تلك الكلمة التي قالها الشيخ عبد القادر، وأحسن كلاهما في إيرادها.

(المؤمن مأمور بأن يفعل المأمور ويترك المحظور ويصبر على المقدور)، هذه الكلمات الثلاث ترجع إليها كل قواعد الشريعة، الدين يرجع إلى هذه القواعد الثلاث، ولا انفكاك لمكلَّف عنها حتى يسقط عنه التكليف بما أن نَفَسَهُ يتردد بين جنبيه، وبما أن عقله ثابت فإنه لا ينفك عن هذه الأمور الثلاثة:

فِعْل للمأمور.

وكَفٌّ عن المحظور.

وصبر على المقدور، والمراد هاهنا: الصبر على المقدور المؤلم.

وهذه الأمور الثلاثة يحتاجها الإنسان في حياته منذ أن يُكلَّف وإلى أن يغادر هذه الحياة، فإنه يدور على ثلاث أحوال: أن يكون في مقام طلب الأمر، أن يتوجه إليه أمر من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهنا لا يَسَع هذا الإنسان إلا أن يستجيب لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾[الأنفال:٢٤].

إذًا: متى ما توجه أمر الله أو أمر رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ إليك فليس للإنسان خيار أن يُعْرِضَ عن ذلك وأن يستكبر عنه، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[الأحزاب:٣٦].

والأمر حتى يكون الإنسان مستجيبًا فيه للآمر لابد أن يصحبه ثلاثة أشياء، قيامك بالأمر لا ينفعك حتى يجتمع مع هذا القيام ثلاثة أشياء:

أولًا: أن تحب هذا الأمر، فإنَّ من المعلوم عندكم أن من نواقض الإسلام: بغض ما جاء به رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ -كما في الناقض الخامس من نواقض الإسلام-، بغض شيء مما جاء به النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، فإن من أبغض شيئًا مما جاء به النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ ولو عمل به فقد كفر، بالاتفاق.

الأمر الثاني: لابد أن يصحب قيامك بهذا الأمر: إخلاصٌ لله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، وإلا فإنه لا ينفعك ذلك، قل لمن لا يخلص: لا يتعب.

الأمر الثالث: أن يكون قيامك بالأمر وِفْق شرع الله ورسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، الله عز وجل يُطاع بما يحب ولا يُطاع بما تحب.

إذًا: لابد أن يكون قيامك بالأمر في ضوء كتاب الله وسنة رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، لابد من اتباع، لابد من أن تُقيِّد قيامك بالأمر بما جاء به رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، فمتى ما اجتمعت هذه الأمور مع قيامك بالأمر فإن قيامك بهذا قيام صحيح نافع.

الأمر الثاني: أن تكون في مقام الانتهاء، أنت في وقت أو حال مُشْرِفٌ فيه على الوقوع فيما حرم الله عز وجل، الواجب في حقك هو أن تكف عن ذلك، وأن تنهى نفسك عن هواها.

والأمر الثالث: أنه إذا نزل قَدَر الله عز وجل المؤلم أن تصبر.

هذه الأمور الثلاثة عنوانُ سعادة ابن آدم، وهي ما أمر الله عز وجل به وما حث عليه، وكثير من أوامر الشرع تدور عليها، من ذلك: الأوامر التي جاء فيها اقتران التقوى بالصبر، كما أورد المؤلف رَحِمَهُٱللَّهُ آيتين: الأولى في سورة آل عمران: ﴿ وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لا

يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا ﴾[آل عمران:١٢٠]، والثانية في سورة يوسف: ﴿ إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴾[يوسف:٩٠]، وكل موضع في القرآن جاء فيه هذا الاقتران بين التقوى والصبر فإنه دليل على لزوم هذه الأمور الثلاثة، لأن التقوى ليست إلا فِعْل المأمور والكف عن المحظور، وبالتالي اشتملت التقوى على هذين، ويبقى الصبر وهو المأمور الثاني الذي أمر الله به.

وهذا في كتاب الله عز وجل قد جاء في مواضع، من ذلك ما ذكر الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ من هذه الآية من سورة آل عمران، وسورة آل عمران فيها أربعة مواضع فيها اقتران التقوى بالصبر، والموضع الخامس هو هذا الذي بين أيدينا في سورة يوسف، وإذا أضفت إلى هذه المواضع وأمكن أن نقول: إنه يدخل في هذا الاستدلال ما جاء في سورة هود: ﴿ فَاصْبِرْ إِنَّ الْعاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[هود:٤٩] إذا صح لنا أن نقول: إن الاستدلال بها كالاستدلال بما سبق فهذا موضع سادس، ونحو هذه الآية جاءت –أيضًا– في سورة الأعراف، فصارت المواضع سبعة، والله عز وجل أعلم.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والمؤمن مأمور بأن يفعل المأمور ويترك المحظور ويصبر على المقدور.



وهؤلاء الذين يزعمون سقوط التمييز ليس عندهم واحد من هذه الأمور الثلاثة، لأنه لا تمييز بين مأمور ومحظور، وأما الصبر فهم يزعمون أنه قد زال شعورهم فأيُّ صبر إذًا؟ أن تصبر يعني: أن يكون هناك شيء مؤلم، فتحجز نفسك عما حرم الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بقلبك وبلسانك وبجوارحك، هذا هو حقيقة الصبر، وهؤلاء -أصلًا- يزعمون أنه لا شعور، وبالتالي على أيّ شيء يصبر. أنت تصبر على ما تألم منه، وهؤلاء يزعمون أنه لا ألم أصلًا.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والمؤمن مأمور بأن يفعل المأمور ويترك المحظور ويصبر على المقدور، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا﴾[آل عمران:١٢٠]، وقال تعالى في قصة يوسف: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾[يوسف:٩٠]، فالتقوى: فعل ما أمر الله به وترك ما نهى الله عنه، ولهذا قال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ﴾[غافر:٥٥]، فأمره مع الاستغفار بالصبر، فإن العباد لابد لهم من الاستغفار أولهم وآخرهم، قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الحديث الصحيح: «يا أيها الناس، توبوا إلى ربكم، فوالذي نفسي بيده، إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة».

وقال صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إنه ليُغان على قلبي، وإني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم مائة مرة».

وكان يقول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللّهُمَّ اغفر لي خطيئتي وجهلي، وإسرافي في أمري، وما أنت أعلم به مني، اللّهُمَّ اغفر لي خطئي وعمدي، وهزلي وجدِّي، وكل ذلك عندي، اللّهُمَّ اغفر لي ما قدمت وما أخَّرت، وما أسررت وما أعلنت، وما أنت أعلم به مني، أنت المقدِّم وأنت المؤخر لا إله إلا أنت».



الاستغفار قال فيه المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلمة مهمة، قال: (فإن العبادة لابد لهم من الاستغفار أولهم وآخرهم)، ما هو الاستغفار؟ الاستغفار: طلب المغفرة، والأصل أن الاستغفار عمل اللسان، والتوبة التي تشتبه وتقترن كثيرًا بالاستغفار أنها عمل القلب، وقد يُراد بأحدهما ما يُراد بالآخر، بمعنى: اعلم –يا رعاك الله– أن الاستغفار على درجتين:

الأول: الاستغفار الكامل، وهو أن يسأل العبد ربه أن يغفر له، هذا عمل اللسان، ويصحبَ ذلك نَدَمٌ في قلبه وترك الإصرار على المعصية، متى ما كان استغفارك على هذا النحو فاعلم أن هذا هو التوبة، ومن استغفر هذا الاستغفار فإنَّ مغفرة ذنبه شيء مقطوع به،

لأن الله وعد بذلك، بمعنى: كل موضع رأيت فيه ترتب المغفرة أو الوعد بالمغفرة على الاستغفار فاعلم أنه هذه الدرجة، الدرجة الكاملة التي يتوارد عليها عمل اللسان وهو السؤال، مع ندم وتركٍ للإصرار على المعصية، فما التوبة إلا هذا.

إذن من استغفر هذا الاستغفار فإن هذا مما يُقْطَعُ معه بمغفرة الذنب.

الدرجة الثانية: أن يكون الاستغفار سؤالًا باللسان دون أن يصحبه هذا الندم والكفُّ عن المداومة والإصرار على المعصية، يتركها في الحالة الأولى، أما في الحالة الثانية هو صادق، يسأل الله أن يغفر الله له، لكنه ما قوي على أن يغلب هواه فيترك هذه المعصية، هذا الاستغفار دعاء، والدعاء نافع في الجملة، وهذه الدرجة مما يُرجى معها مغفرة الذنب، لاحظ معي أن الدرجة السابقة قلنا: إنها مما يُقطع معه بمغفرة الذنب، أما هذه فقلنا: إنه يُرجى معها مغفرة الذنب، لم؟ لأن هذا سؤال مجرد، أنت تسأل، أنت تطلب من الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أن يغفر لك هذا الذنب، والله عز وجل قد يجيب هذا الدعاء.

إذن هذا دعاء يُرجى الاستجابة له.

إذن هاتان الدرجتان إحداهما أصعب من الأخرى، الدرجة الأولى سهلة من جهة عمل اللسان، لكنَّ القيام بها حقيقة صعب، بالدعوى يمكن لكل إنسان أن يدَّعي، لكن بالحقيقة الأمر صعب، أن تستغفر وأنت قد عزمت وجزمت بأن تترك ما حرم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، هذه درجة تحتاج إلى قدْرٍ كبير من المجاهدة.

وأكثر الناس استغفارهم من الدرجة الثانية، هذا إن كان قلبهم حاضرًا، وإلا فإن من الناس من يستغفر وهو غافل القلب، من الناس من يستغفر وقلبه لاهٍ، يعني: هو يفكر في الدنيا وفي ملاذه وفي مشاغله ولسانه يقول: أستغفر الله، أستغفر الله، أستغفر الله.

وعلى كل حال، كونه يشغل لسانه بهذا أحسن مما أن يشغله بغيره، أو أن يكون ساكتًا، ولعل الله عز وجل أن يَمُنَّ على قلبه باليقظة.

لكن –على كل حال- ينبغي أن تُوضع الأمور مواضعها، وأن تُنزَل منازلها، وأن يعلم الإنسان معنى وحقيقة كل درجة من هذه الدرجات.

وبالتالي الاستغفار شأنه عظيم، والعباد حاجتهم إليه حاجةٌ عظيمة جدًا، فإذا كان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يستغفر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ويتوب إليه -كما مر معنا في هذا الحديث الأول- في اليوم أكثر من سبعين مرة، وفي الحديث الآخر يقول: مائة مرة، وهو الذي قد غُفِر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فماذا نقول نحن معشر الخطائين المذنبين؟ نسأل الله عز وجل أن يغفر لنا ذنوبنا.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد ذَكَرَ عن آدم أبي البشر أنه استغفر ربه وتاب إليه، فاجتباه ربه وتاب عليه وهداه، وعن إبليس أبي الجن أنه أصر متعلقًا بالقدر فلعنه وأقصاه، فمن أذنب فتاب وندم فقد أشبه أباه، ومن أشبه أباه فما ظلم.



انظر إلى هذين الموقفين: موقف آدم عليه السلام أبينا صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وموقف عدونا إبليس، أما آدم عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ فإنه قد كان منه ما أخبر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عنه أنه استغفر ربه وأناب، وبالتالي اجتباه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وتاب عليه، أما إبليس فإنه -كما أخبر الله عنه- أبى واستكبر، كان منه العناد والإصرار فلعنه الله وطرده من رحمته. نعوذ بالله من هذه الحال!

إذًا: أمامك سبيلان، ودونك السلوك في أحدهما، بإمكانك أن تسلك سبيل أبيك آدم عليه السلام، وبإمكانك أن تسلك سبيل إبليس، لكن تنبه إلى العاقبة في كل حال.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فمن أذنب فتاب وندم فقد أشبه أباه، ومن أشبه أباه فما ظلم)، كلمة حسنة في هذا الموضع، هذه الجملة مَثَلٌ قديم، جاء في منثور كلام العرب وفي أشعارهم، فيُنسب إلى رؤبة أنه قال:

بأبه اقتدى عدي في الكَرَم ... ومن يشابه أبَه فما ظلم

ما معنى من شابه أباه فما ظلم؟ يقولون وهذا أكثر شُرَّاح هذا المثل ينصُّون على هذا المعنى، وبعضهم يذكر معنىً آخر، لكن الأشهر والأكثر على أن من شابه أباه لم يظلم من حيث كونه وضع الشبه في موضعه، لـمَّا شابه أباه إما في هيئته، وإما في فعله؛ فإنه ما ظلم، لأنه وضع الشَّبه في موضعه، فليس أحد أولى بأبيه منه، ولا يخفاك أن الظلم وضع الشيء في غير موضعه.

إذًا: من شابه أباه فما ظلم، فالله الله أن نكون مشابهين لأبينا آدم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، فإن من شابه أباه فما ظلم.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

قال تعالى: ﴿ وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا * لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾[الأحزاب:٧٢-٧٣]، ولهذا قرن سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بين التوحيد والاستغفار في غير آية، كما قال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴾[محمد:١٩]، وقال تعالى: ﴿ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ ﴾[فصلت:٦]، وقال تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ * أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ * وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ﴾[هود:١-٣].



التوحيد والاستغفار، قوام الدين بالتوحيد والاستغفار، بالتوحيد والاستغفار شفاء كل داء، وبلوغ كل سعادة، وحاجة الإنسان إليهما عظيمة، من أراد أن يكون ناجيًا موفقًا سعيدًا فليلازم هذين الأمرين: توحيد الله والاستغفار. ليجد التوحيد في قلبه وفي لسانه، فإن نور هذا التوحيد يكشف ظلمات السيئات والذنوب.

اعلم -يا رعاك الله- أن التوحيد الذي هو توحيد، ليس التوحيد الذي باللسان، إنما التوحيد الذي يقترن فيه اللسان مع عقيدة القلب مع عمل الجوارح، هذا التوحيد تكفيره للذنوب أعظم تكفير التوبة للذنوب، وحديث البطاقة شاهد عظيم لذلك.

رجل من هذه الأمة أمة محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يُصاح به على رؤوس الأشهاد يوم القيامة، ويُنشر له تسعةٌ وتسعون سجلًا، كل سجل منها مَدُّ البصر، كلها مشحونة بالسيئات والذنوب والمعاصي، فيوقن الرجل بالهلاك، لكن الله عز وجل ليس بظلام للعبيد، فتُخرج له بطاقة، رقعة صغيرة مكتوب فيها: لا إله إلا الله، ويقول الله: احضر وزنك، توضع السجلات في كفة وتوضع البطاقة في كفة. النتيجة: تثقل البطاقة وتطيش السجلات، ولا يثقل مع اسم الله شيء، نور التوحيد أحرق ظلمات الذنوب والمعاصي.

إذًا: جدد التوحيد في قلبك ولسانك، وأبشر بالسعادة التي تأتيك من كل جانب، وضُمَّ إلى هذا الاستغفار الذي هو الاستغفار، وحينئذٍ تكون قد قمت بالحق ووصلت إلى السعادة.

أسأل الله أن يجعلني وإياكم من أهل التوحيد والاستغفار.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وفي الحديث الذي رواه ابن أبي عاصم وغيره: يقول الشيطان: أهلكت الناس بالذنوب وأهلكوني بلا إله إلا الله والاستغفار، فلما رأيت ذلك بثثت فيهم الأهواء، فهم يذنبون ولا يتوبون لأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا.



يبدو -والله أعلم- أن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إنما دوَّن هذه الرسالة أو كثيرًا منها من ذاكرته، وما أسعفه الوقت بالمراجعة، وإلا فهذا الحديث ضعيف جدًا، بل موضوع، فيه عثمان بن مطر وهذا رُمي بوضع الحديث، وكذلك رجل آخر اسمه عبد الغفور الصَّباح الواسطي، وهذا أيضًا رمي بالوضع.

فالحديث في غاية الضعف، لكن -على كل حال- المعنى الذي ورد فيه لا شك أنه معنىً صحيح، الأهواء والبدع غالبًا أصحابها لا يتوبون، لأنهم يظنون أنهم يحسنون صنعًا، ولذا كان السلف يقولون: المعصية يُتاب منها، والبدعة لا يُتاب منها. وهذا الحكم -على كل حال- أغلبي، ليس حكمًا مطردًا، لكنه في الغالب، الذي يعصي يعلم أنه يعصي، هناك نفس لوَّامة تلومه فلعله أن يرعوي، أما الذي يُقارف البدع والمحدثات فإنه في الغالب يظن في نفسه أنه على شيء، يظن نفسه أنه مهتدٍ ولذلك لا يبادر بالتوبة، فهذا يدلك على خطورة البدع وأنها في الجملة أعظم من المعاصي.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد ذكر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن ذي النون أنه نادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين، قال تعالى: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾[الأنبياء:٨٨]، قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «دعوة أخي ذي النون ما دعا بها مكروب إلا فرَّج الله بها كربه».



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وجِماع ذلك أنه لابد له في الأمر من الأصلين، ولابد له في القَدَر من أصلين.



إنَّ المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد تكلم فيما سبق ما سمعت عن أنَّ العبد ضرورته إلى التوحيد والاستغفار عظيمة، فلابدَّ له من توحيد لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولابدَّ له من استغفار، كما أمر الله عز وجل بذلك فقال سبحانه: ﴿ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ ﴾[فصلت:٦]، فيستقيم العبد لله عز وجل بأن يعبده وحده لا شريك له، ويستغفره سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والله هو أهل التقوى وأهل المغفرة، كما ختم جل وعلا سورة المدثر: ﴿ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ ﴾[المدثر:٥٦]، أهل التقوى: أي أنَّه أهلٌ أن يُتقى، فلا يُتقى غيره، وهو أهل المغفرة، فهو الذي يغفر ولا يغفر سواه، ﴿ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ ﴾[آل عمران:١٣٥].

فَعِلْمُ العبد بذلك ويقينه به يجعله يجرد همته ويجمعها على تحقيق هذين الأمرين: توحيد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ واستغفاره.

ثم عطف على هذا بأن بيَّن أن جماع ذلك أنه لابد له في الأمر من أصلين، وأنه لابد له في القَدَر من أصلين، يزيد الأمر تفصيلاً وبياناً فيقول: إن الذي يجب على العبد تجاه الأمر أمران، وتجاه القَدَر أمران:

أما الأمر فإنَّ الواجب على العبد تجاهه:

أولاً: امتثاله علماً وعملاً.

والثاني: الاستغفار.

وأما القَدَر فإن الواجب تجاهه أمران:

أولاً: يجب عليه الاستعانة والتوكل.

وثانياً: عليه أن يصبر.

هذا هو ما أراد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تقريره في هذا الموضع، وهو من أهم ما يكون، ومما لا ينبغي على العبد أن يفرِّط في معرفته والعناية به.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ففي الأمر عليه الاجتهاد في الامتثال علماً وعملاً، فلا يزال يجتهد في العلم بما أمر الله به والعمل بذلك، ثم عليه أن يستغفر ويتوب من تفريطه في المأمور وتعديه للحدود.



هذا الأمر الأول الذي يجب عليه تجاه الأمر، تجاه ما أمر الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ به، لله سبحانه على عباده أوامر أمرهم بها، هذا باب مطلوب، ما الذي يجب على العبد تجاه أمر الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ؟

يقول لك المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: يجب عليه -أولاً- أن يمتثل ما أمر الله به علماً وعملاً، بمعنى: يجب عليه أن يمتثل ابتداءً بتعلم ما أمر الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ به، كيف يأتمر ما يجهل، هذا لا يتأتى ولا يمكن، بل لابد حتى يأتمر العبد بما أمر الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ فعليه أولاً أن يعلم هذا الذي أُمِر به.

والتحقيق في هذا المقام: أنَّ العلم هاهنا يُراد به ثلاثة أمور، ذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما يمتُّ إلى هذا الموضوع بخصوصه على وجه الإيجاز وهو العلم بالمأمور، والحق أنَّ المطلوب من العبد العلم بثلاثة أمور:

أولاً: العلم بالمعبود.

والثاني: العلم بالعبادة.

والثالث: العلم بجزائها.

هذه أمور ثلاثة لابد للعبد من العلم بها.

أولاً: العلم بالمعبود، لابد أن يعرف ربه بأسمائه وصفاته ونعوت جلاله وجماله، كيُف يعبد المجهول الذي يجهله عابده؟ هذا لا يمكن. كيف يتأله له بالمحبة والتعظيم والإجلال والخوف والرجاء، ويجتهد في طاعته بجوارحه ولسانه وقلبه وهو لا يعلم هذا الذي يعبد؟

إذن أساس كل شيء: العلمُ بالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، لابد أن يعرف العبد ربه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وكل علم ينفع فإنه فرع عن هذا العلم، وإذا كان العلم واجباً فهذا أوجب العلوم على الإطلاق، وهو غاية مقصودة لذاتها، العلم بالله عز وجل غاية مقصودة لذاتها، وأنفع ما للعبد أن يعرف ربه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وأن يتعبد له بمقتضى هذا العلم.

الأمر الثاني: أنْ يعلم هذه العبادة، حقيقتها، كيفيتها، حكمها، حتى يؤديها وِفْق ما يحب الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وإلا فكيف يتأتى القيام بعبادة يجهل الإنسان حقيقتها وكيفيتها؟ لا يمكن ذلك البتة، الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فكون الإنسان يجهل كيف يعبد ربه هذا قاطع له عن أن يقوم بهذه العبادة.

والناس في هذا كثير منهم مقصرون، مقصرون في تعلم ما أمر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ به حتى يؤدى هذا المأمور به على الوجه الذي يحبه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، أما عبادة يصحبها الجهل فلا شك أنها غير نافعة، ولذا يقول علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ كما أخرج هذا الدارمي في سننه: «كل عبادة بلا علم فلا خير فيها»، وعلى هذا النسق كان قول عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُٱللَّهُ فيما خرج الدارمي -أيضاً- أنه قال: «من تعبَّد لله بلا علم كان ما يفسِد أكثر مما يصلِح».

ولذا عبادات الجهال كثير منها غير صحيح أو غير نافع، وإنما أُتوا من تفريطهم وتقصيرهم، متى ما كانت أسباب العلم متوفرة فلا عذر للعبد ولا مندوحة أن يعبد الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بجهل، لأن العبد مطلوب منه أن يعبد الله كما يحب هو سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا كما يحب العبد، وبالتالي فإن عليه أن يعلم ما الذي يحب الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حتى يأتي به العبد كما أحب.

الأمر الثالث الذي ينبغي العلم به: العلم بجزاء العبادة، العلم بالنعيم المطلوب، وهذا من أنفع الأشياء لابن آدم أن يعلم أن العلم والثواب الذي رتَّبه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ على أداء هذه العبادة عموماً وخصوصاً، عبادة الله عز وجل في الجملة، وخصوص هذه العبادات وأفرادها ينبغي -أيضاً- عليه أن يتعلم جزاءها وثوابها.

تدري ما الذي يستفيده هذا الذي يعلم النعيم والثواب على العبادة؟

إنه -أولاً- سوف يحب هذا النعيم ويشتاق إليه، فيكون ذلك زاداً له ودافعاً إلى النشاط والاجتهاد والمثابرة على فعل ما أحب الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ثم إنه زاد -أيضاً- على الصبر والثبات، ما أمر الله عز وجل به يُحتاج معه إلى صبر، بل إن الصبر على طاعة الله عز وجل أرفع أنواع الصبر، وهذا يهوِّنه ويسهِّله علم العبد بالجزاء، ما ينتظره من رضا الله عز وجل ونعيمه وفضله يُسهِّل للعبد كثيراً من هذه الصعاب، ويكون خير عون له على الصبر على الثبات على أداء ما يحب الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

ومن أحب هذا الثواب واشتاق إليه فلا شك أنه سيدعوه ذلك إلى أن يعلم الطريق الذي يوصل إلى هذا، فكان العلم بالثواب سبباً للعلم بالعبادة، إذا اشتاقت نفسه وتعلقت بهذا النعيم المقيم، وكان هذا الإنسان من أهل اليقين بما أخبر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ به فلا شك أنه لن يقر له قرار حتى يعلم كيف يصل إلى هذا النعيم، ما السبيل؟ وبالتالي فيجتهد في تعلم عبادة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ على الوجه المشروع.

إذن هذه أنواع ثلاثة من العلوم، لا يكون العبد ممتثلاً للأمر إلا إذا حققها، والناس في ذلك متفاوتون تفاوتاً عظيماً، ﴿ فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ﴾[الرعد:١٧]، كُلٌّ بحسب ما يفتح الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عليه، العلم بالمعبود، والعلم بالعبادة، والعلم بجزاء العبادة.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ففي الأمر عليه الاجتهاد في الامتثال علماً وعملاً)، لابد -أيضاً- من أن يجتهد في القيام بذلك، وإلا فإنَّ العلم بالعبادة من حيث هو لا نفع فيه ما لم يتبع ذلك القيام بهذه العبادة، وإلا فإن هذا العلم سيكون حجة على صاحبه ووبالاً عليه.

إذاً: لابد من أن يمتثل العبد هذه العبادة، ويفعل ما أمر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

وإمام الدعوة الشيخ محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر كما في ((الدرر السنية)) في الجزء الثاني: أن كل ما أمر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ العبد به يجب عليه فيه سبع مراتب:

المرتبة الأولى: العلم، وهذا ما سبق البحث فيه.

المرتبة الثانية: محبته، لابد أن تحب هذه العبادة، لابد أن تنظر إليها بعين الإعجاب والتقدير، وهذه النقطة قد تكلمنا عنها فيما مضى، وقلنا: إن ضد ذلك خطر عظيم، من أبغض شيئاً مما جاء به النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فإنه يكون بذلك كافراً باتفاق المسلمين.

إذاً: لابد من أن تحب هذه العبادة.

المرتبة الثالثة: العزم على الفعل، لابد متى ما بَلَغَكَ الأمر، متى ما دُعِيت إلى طاعة الله عز وجل أن تُذكى في نفسك هذه الهمة، لابد من عزم على طاعة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أولَ ما يأتيك الأمر، متى ما طرق سمعك أن الله يحب منك كذا ويأمرك بكذا ثمة واجب هاهنا وهو: العزم على الفعل، أن تكون همتك التي تعقد القلب عليها أن تقوم بما أمرك الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ به.

المرتبة الرابعة: العمل، تقوم وتنشط وتفعل الشيء الذي أمرك الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ به.

الأمر الخامس: كون ذلك واقعاً على الوجه المشروع، ليس المقصود أن تعبد الله كيفما اتفق، ليس المقصود أن تعبد الله كما تهوى وتحب، المقصود أن تعبد الله كما يحب هو سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وبالتالي فإنك تتأنى فتحسن العمل، تفعل ما أمرك الله عز وجل من هذه الأوامر والعبادات على الوجه الذي بيَّن وسَنَّ رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

الأمر السادس: الحذر مما يحبط هذا العمل، وهذا قَلَّ أن يخطر ببال العاملين.

العمل الصالح عند أهل الإيمان واليقين بمثابة الربح الذي ينبغي على العاقل أن يحافظ عليه، من ربح ربحاً فإنه يكون شديد الضن به، حريصاً على عدم ذهابه، شأن الثواب كذلك بل أعظم، هذا هو ربحك، هذا هو سبب نجاتك، إذاً: عليك أن تحافظ عليه.

سبحان الله العظيم! وهل بعد أن يفعل الإنسان العمل يمكن أن يأتي عليه ما ينقصه أو يبطله ويحبطه؟

الجواب: نعم، ثمة ما يبطل أو ينقص هذا العمل الذي عملته، وذلك بأن يأتي العبد بعده بمحبط من محبطاته، المحبطات -يا رعاكم الله- صنفان:

الصنف الأول: المحبط إحباطاً عاماً.

والصنف الثاني: المحبط إحباطاً جزئياً.

أما الذي يحبط عموماً فيحبط جميع الأعمال، فإن ذلك ليس إلا الكفر بالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى، ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ﴾[الفرقان:٢٣] هؤلاء هم الكفار، ﴿فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾[الفرقان:٢٣].

أما الذي يحبط جزئياً فهو المعاصي التي دون الكفر، فهذه قد تحبط ما يقابلها من الأعمال الصالحة، ولذا على العبد أن يتنبه إلى هذا الأمر، والله عز وجل أمرنا بذلك فقال: ﴿وَلا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[محمد:٣٣]، قال السلف رحمهم الله: أي بالمعاصي. كما أن الحسنات لها أثر في تكفير السيئات فينبغي أن تعلم أن للسيئات أثراً في إحباط الحسنات، فالتأثير واقع من كُلٍّ في الآخَر.

إذاً: هذا من الأمر المهم الذي ينبغي العناية به، إذا قمت بالطاعة حذارِ أن تأتي بعدها بمعصية تنقص ثواب هذه الطاعة أو تبطل هذا الثواب.

الأمر السابع والأخير: الثبات عليها، وهذا من الأمر المهم الذي ينبغي العناية به، فإن أحب العبادة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى ما داوم عليه صاحبه، الله عز وجل يحب أن يتصف العبد وأن تتصف العبادة بهذه الصفة وهي: الثبات والدوام، متى ما عملت طاعة فاثبت وداوم فإن هذا أحب إلى الله عز وجل وأعظم في ثوابك وأجرك، الثبات على طاعة الله عز وجل لا سيما في زمن الفتن والمشغلات والملهيات، هذه المسألة من أهم ما على العاملين العابدين أن يتفطنوا إليها، وأن يتفطنوا إلى قواطعها، إلى ما يحول بين العبد وبينها.

أسأل الله عز وجل أن يجعلني وإياكم من العاملين الثابتين على ما يحبه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فلا يزال يجتهد في العلم بما أمر الله به والعمل بذلك، ثم عليه أن يستغفر ويتوب من تفريطه في المأمور وتعديه للحدود، ولهذا كان من المشروع أن تُختتم جميع الأعمال بالاستغفار، فكان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا انصرف من صلاته استغفر ثلاثاً، وقد قال تعالى: ﴿ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ﴾[آل عمران:١٧]، فقاموا الليل ثم ختموه بالاستغفار. وآخر سورة نزلت قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ * وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾[النصر:١-٣].

وفي الحديث الصحيح أنه كان صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللَّهُمَّ ربنا وبحمدك اللَّهُمَّ اغفر لي»، يتأول القرآن.



الأمر الثاني الذي يجب على العبد أن يعتني به: الاستغفار والتوبة إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

يا إخوتاه، الأمر محسوم، والله عز وجل قد حكم بذلك: إما المغفرة أو الهلاك، ﴿ لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[الأعراف:١٤٩]، إذا ما رحم الله عز وجل وغفر فإن الخسارة حاصلة ولابد.

إذن حاجة العبد إلى الاستغفار والتوبة إلى الله عز وجل أعظم من كل حاجة، سؤالك الله عز وجل مغفرته هذا أهم سؤال ينبغي أن تحافظ عليه وتداوم عليه، وإلا فإذا لم يغفر جل وعلا فإن الهلاك والخسارة حاصلة.

وتأمل فيما أورد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ، إذا كان العبد مُطالَباً بالاستغفار بعد أداء الطاعات، فكيف في غير ذلك؟ فكيف إذا كان يقع في جرائم وذنوب وسيئات؟ لا شك أنه أولى بالاستغفار.

يقول لك المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ولهذا كان من المشروع أن تُختتم جميع الأعمال بالاستغفار)، وضرب لك أمثلة، من ذلك: الصلاة، فقد ثبت في صحيح مسلم أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان إذا انصرف من صلاته استغفر ثلاثاً وقال: «اللّهم أنت السلام، ومنك السلام، تباركت يا ذا الجلال والإكرام»، الصلاة أعظم عبادات البدن ومع ذلك لا ينفتل الإنسان منها إلا ولسانه يلهج باستغفار الله عز وجل.

وقل مثل ذلك -أيضاً- في الوضوء الذي هو شرط الصلاة، فإنَّ النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد حث وأرشد على أن يقول الإنسان عقيب وضوئه كما أخرج هذا النسائي والحاكم وغيرهما، أن يقول الإنسان: «سبحانك اللّهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك»، وفي الذكر الآخر: «اللّهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين».

كذلك الأمر في آخر قيام الليل، إذا عَمَرَ الإنسان ليله بالذكر والدعاء والقيام فإنه يستغفر الله عز وجل، قال سبحانه في وصف أهل الإيمان: ﴿ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ﴾[آل عمران:١٧].

ولذلك تأمل في ختام سورة المزمل التي هي سورة قيام الليل، قال: ﴿ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[المزمل:٢٠]، كذلك يستغفر الإنسان ربه إذا قام الليل.

قل مثل ذلك -أيضاً- إذا حج الإنسان: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ ﴾[البقرة:١٩٩]، في أحوال كثيرة في العبادات من تأملها وجد هذا المعنى جلياً.

بل إن الإنسان ينبغي عليه أن يكثر من استغفار الله عز وجل في آخر حياته إذا شعر بدنو أجله، فالمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ يبين هذا حينما قال: (وآخر سورة نزلت) يشير إلى ما قال ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا كما في صحيح مسلم، أخبر أن آخر سورة نزلت هي هذه السورة العظيمة التي هي سورة: إذا جاء نصر الله والفتح، آخر سورة نزلت في تمامها هي هذه السورة كما قال ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا.

قال: (وفي الحديث الصحيح أنه كان صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللّٰهم ربنا وبحمدك، اللّٰهم اغفر لي» يتأول القرآن) يتأول بمعنى: يمتثل قول الله عز وجل: ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ ﴾[النصر:١].

إذن على العبد أن يعتني كثيراً بهذا الأمر العظيم: استغفار الله عز وجل.

قد يقول قائل: ولماذا نستغفر؟ ولا سيما إذا كان هذا بعد طاعة تعبدتُ لله عز وجل بها؟ ما الحاجة إلى ذلك؟ الجواب: إن الحاجة لذلك –والله– عظيمة، أولاً: إذا عَبَدَ الإنسان ربه بعبادة ينبغي عليه أن يعلم أن الله عز وجل يستحق عليك يا أيها العابد في هذه العبادة من الخشوع وحضور القلب والخضوع والمراقبة ما هو أهلٌ له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ومن الذي يقول إنه قد قام بذلك؟ قد أدَّى هذه العبادة على الوجه الذي يستحقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وما هو أهلٌ له جل وعلا؟

إذن أليست هذه العبادة أهلاً أن تستغفر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بعد أدائها؟ والله لو أن الله عز وجل آخذنا وعاقبنا على عباداتنا وتقصيرنا فيها لكنا والله مستحقين لذلك، كونُ الإنسان يؤدي العبادة بحضور قلب، ليس الشأن أن تعبد الشأن أن تراقب من تعبد حين تعبد، ولذا لا يُكتب لك –يا عبد الله– من صلاتك –والصلاة أعظم العبادات– إلا ما عَقِلْت، ولذا أخبر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن الإنسان أو إن العبد ليخرج من صلاته وما كُتِب له إلا نصفها، إلا ثلثها، إلا ربعها، حتى قال: إلا عشرها.

إذاً: هذا أمر عظيم، من تأمله وعرف نفسه وأدرك حقيقة عبادته أدرك أنه أحوج ما يكون إلى أن يستغفر الله عز وجل عقيب طاعته وعبادته.

فكيف إذا تنبه إلى أمر آخر وهو أنه لو أدى هذه العبادة على الوجه المطلوب بتمامها فإنما يستحقه ربه عليه أضعاف ذلك وأضعاف أضعافه، ما يستحقه الله عز وجل على عبده من العبادة والطاعة والله إنه أعظم من هذا بكثير، ما يستحقه سبحانه لكونه السيد، الرب، ولكون العبد هو العبد، ولكونه العبد ولكونه المربوب الذي هو بمقتضى عبودية ربه واجب عليه أن يستغرق حياته في طاعة الله عز وجل، فالله خلق هذه القلوب لتحبه، وخلق هذه

الألسن لتذكره، وخلق هذه الجوارح لتجتهد في طاعته، فكيف إذا نظر إلى كونه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مستحقاً للعبادة في ذاته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لما له من نعوت الجلال والجمال سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؟ إذاً: هو أهل أن يُعبد، وأن يُحب، وأن يُخاف، وأن يُرجى، فكيف إذا نظر العبد إلى نِعَم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؟ أليست مستوجبة لأن يعبد العبد ربه؟ بل هذه العبادة التي تعبد الله عز وجل أو تتعبد لله عز وجل بها إنما هي نعمة من الله مَنَّ الله بها عليك.

والله لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا

﴿ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾[الأعراف:٤٣].

إذاً: ما يستحقه الله عز وجل على عبده أضعاف أضعاف ذلك، بل والله لو أن الإنسان خرّ ساجداً لله عز وجل منذ أن يولد إلى أن يموت ما أدى حق الله عليه، فكيف إذا ضم إلى هذا تقصيره في شكر نِعَم الله عز وجل عليه؟ نِعَمُ الله يجب على العبد فيها شكرٌ، «يصبح على كل سلامى من الناس صدقة»، انظر هذا مثال واحد فقط، «يصبح على كل سلامى من الناس صدقة» يعني: حتى تؤدي شكر هذه النعمة وهي نعمة المفاصل، ثلاثمائة وستون مفصلاً في الإنسان، يومياً أنت بحاجة إلى أن تتصدق ثلاثمائة وستين صدقة فقط لتؤدي شكر نعمة المفاصل، كونك تحرك أصابعك ويدك ورقبتك وجسمك، فكيف إذا ضممت إليها نِعَماً لا تُعد ولا تحصى؟

تأمل! نعمة النَفَس، هذا الهواء الذي يدخل، تستنشقه، يدخل إلى رئتك برحمة الله ولطفه وتوفيقه ثم يخرج برحمة الله عز وجل ولطفه وتوفيقه، يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن الإنسان يتنفس في اليوم والليلة أربعة وعشرين ألف نفس.

إذاً: هو بحاجة أن يشكر الله عز وجل بعبادته أربعة وعشرين ألف مرة فقط ليؤدي شكر النَّفَس فقط، ما تكلمنا عن نعمة البصر ولا نعمة السمع ولا نعمة الكلام ولا نعمة الأمن ولا نعمة الأكل ولا نعمة الشرب ولا نِعَم لا تعد ولا تحصى.

إذن من شهد هذا ولحظه أدرك أنه أحوج ما يكون إلى استغفار الله عز وجل، فكيف إذا انضم إلى ما سبق ذنوب ومعاصٍ؟ فكيف إذا انضاف إلى هذا ذنوب ومعاصٍ وموبقات تصحب العبد في ليله ونهاره، تجترحها جوارحه، ببصره وسمعه وجوارحه وقلبه، أبعد كل هذا يستكثر أحدٌ أنه أحوج ما يكون إلى مغفرة الله عز وجل ورحمته؟

إذاً: لابد من ملاحظة هذا الأمر وهو: استغفار الله عز وجل، والتوبة إليه من التفريط ومن التعدي ومن التقصير.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وأما في القَدَر فعليه أن يستعين بالله في فعل ما أُمِر به وأن يتوكل عليه، وأن يدعوه ويرغب إليه ويستعيذ به، فيكون مفتقراً إليه في طلب الخير وترك الشر، وعليه أن يصبر على المقدور، ويعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وإذا آذاه الناس علم أن ذلك مقدَّر عليه.



انتقل المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى ما يجب على العبد تجاه القَدَر فذكر أمرين:

الأول: ذكر التوكل على الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ والاستعانة به والافتقار إليه جل وعلا، وهذا التوكل وهذه الاستعانة وهذا الافتقار إلى الله عز وجل به يحقق الإنسان هذا الإيمان بالقدر، لأن العبد يعلم أنَّ الأمور كلها بيد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأنه لا يتحرك متحرك ولا يسكن ساكن ولا يكون شيء البتة إلا إذا قدَّر الله عز وجل وشاء، لا يمكن، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

إذاً: يلجأ الإنسان إلى ربه ويستعين به ويعتصم به حتى ييسر له الخير ويدفع عنه الشر، يستعين بالله ويتوكل عليه، ﴿ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ﴾[الطلاق:٣].

إذن الافتقار إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في طلب الخير وترك الشر، كل شيء إن لم يكن بالله لا يكون، وكل شيء إن لم يكن لله لا ينفع، إذاً: اللجوء إلى الله والافتقار إلى الله، وبذلك يحقق الإنسان إيمانه وتوحيده في جانب الربوبية وفي جانب الألوهية.

أما في جانب الألوهية فإنه يتوكل ويستعين ويفتقر ويسأل ويطلب، وكل هذه عبادات، فيكون محققاً لتوحيد الألوهية.

أمَّا في جانب الربوبية فكونه يستعين بالله ويتوكل عليه ويسأله لأنه يعلم أن الأمر بيده، وأنَّه مدبر كل شيء سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولا يأتي بالحسنات إلا هو، ولا يدفع السيئات إلا هو، فيكون بذلك محققاً لتوحيد الربوبية.

أمَّا الأمر الثاني فهو أن يصبر على المقدور، وأن يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه.

الصبر على المقدور المكروه، ما قدَّر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ علمنا فيما مضى أنه ينقسم إلى قسمين: هناك مقدور يُدافَع، وهناك مقدور لا يُدافَع.

المقدور الذي يُدافَع يجب أن يدفعه الإنسان بمقدور لله عز وجل آخر، كما قال عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: «نفر من قَدَر الله إلى قَدَر الله»، فقدر الجوع يُدفع بقدر الشبع، وقَدَر تسلط العدو يُدفع بقدر الجهاد في سبيل الله عز وجل، وقَدَر الذنوب يُدفع بقدر التوبة إلى الله عز وجل، وهلم جرا.

أما ما لا مدفع فيه، ولا سبيل للعبد إلى دفعه عن نفسه فإن الواجب عليه فيه الصبر والتسليم، والله عز وجل أخبر بقوله: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ ﴾[التغابن:١١] فسَّر هذا علقمة رَحِمَهُٱللَّهُ بقوله: (هو الرجل تصيبه المصيبة فيعلم أنها من الله فيرضى ويسلم). هذا هو الذي يهدي الله عز وجل قلبه.

فأهل الإيمان والتوحيد والطاعة إذا أصابتهم المصيبة صبروا واحتسبوا، ورجعوا إلى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالرضا والتسليم، فهذا مما يجب على العبد تجاه القدر.

ثم أورد مثالاً أو فرعاً من هذا المقدور المكروه، قال: (وإذا آذاه الناس علم أن ذلك مقدَّر)، أذى الناس من جملة المقدور المكروه الذي ينبغي أن يقابله الإنسان بالصبر والتسليم، وأذى الناس مثل الحر والبرد لا حيلة في دفعه، فكون الإنسان يتسخط الحر والبرد هذا دليل على ضعف حزمه، كذلك الشأن في أذى الناس، لا ينفك الإنسان عن أذىً من الناس، لا سيما من قام بما أوجب الله عليه من النصح للخلق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه سيؤذى ولابد، وورقة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «ما جاء أحد بمثل ما جئت به إلا عُودي»، وفي رواية: «أُوذي»، فنهج أنبياء الله ورسله عليهم الصلاة والسلام: الصبر على أذى الناس، ولذا قال النبي عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ: «رحم الله أخي موسى، فقد أوذي بأكثر من هذا فصبر»، فالسائر على نهج الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عليه أنه

إذا أصابته أذية من الناس وناله ما ناله منهم فعليه أن ينظر إلى هذا بنظر القَدَر، يعلم أن هذه مصيبة يُصبر عليها، وإذا ارتقى بعدها إلى درجة العفو والصفح فهذا دليل على كمال الإيمان، والنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يقول: «وما زاد الله عبداً بعفو إلا عزاً».

ولاحظ -يا رعاك الله- أن مشاهدة والنظر ورؤية هذا الأذى بعين القَدَر يدعو العبد إلى أن يستغفر الله ويتوب إليه، متى ما ناله أذىً من الناس وبلغه ما بلغه منهم من المكروه فإنه يعود عليه ذلك بفائدة وهي: أن يلهج قلبه ولسانه باستغفار الله والتوبة إليه، لم؟ لأنه يعلم أنه إنما عوقب على ذنب له. أليست هذه مصيبة؟ كل مصيبة تصيب الإنسان فإنما هي عقوبة على شيء قدَّمه، يقول الله عز وجل: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾[الشورى:٣٠]، الله عز وجل عفوه أعظم، إنما نُصاب ببعض وبشيء مما قدمنا.

فمن أهم ومن أحسن ومن أنفع ما يكون للعبد: النظر إلى هذه المصيبة بالذات -لأنه لا يكاد ينفك منها أحد- بنظر القدر، فإن ذلك يعود عليه خير عظيم.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ومن هذا الباب احتجاج آدم وموسى لما قال: «يا آدم، أنت أبو البشر، خلقك الله بيدك، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله بكلامه، فبكم وجدت مكتوباً علي قبل أن أخلق: وعصى آدم ربه فغوى؟ قال: بكذا وكذا سنة».



جاء في رواية في ((البخاري)) وفي ((مسلم)) تحديد هذه المدة بأنها أربعون سنة، وبعض الروايات ليس فيها.. قال فيها: قبل أن أخلق، لكن في بعضها تقدير ذلك بأربعين سنة، قبل أن يُخلق آدم قدَّر الله عز وجل ذلك عليه، وفي رواية: كتب ذلك عليه بأربعين سنة، قبل ذلك بأربعين سنة. وهذا تقدير وكتابة تفصيلية خلاف الكتابة السابقة الشاملة.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

قال: «فحج آدم موسى».



هذا حديث عظيم مخرَّج في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وأخطأ فيه من الناس ثلاثة أصناف:

صنف كذَّب به، كبعض المعتزلة، كأبي علي الجبائي وغيره، كذبوا بهذا الحديث لظنهم أن إثباته يقتضي تكذيب رسل الله عز وجل، بمعنى: فَهِم هؤلاء من هذا الحديث أن آدم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ إنما احتج بالقَدَر على دفع لائمة الذنب، احتج على كونه أذنب بكونه قُدِّر عليه ذلك، وطرد هذا يقتضي طيّ بساط الشريعة، لأن كل مذنب له -بناء على هذا- أن يحتج بقدر الله عز وجل، إذاً: لأيّ شيء عاقب الله عز وجل قوم فرعون وعاد وقوم صالح ثمود وقوم شعيب وقوم إبراهيم وقوم لوط؟ ولماذا توعَّد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من عصاه بعقاب وعذاب أليم؟ لماذا كثر في الكتاب والسنة هذا الوعيد الأكيد على ترك ما أمر الله أو فعل ما حرم الله؟ فإن كل ذلك واقع بقدر الله، فإذا كان القَدَر حجة على الإنسان فينبغي أن يكون معذوراً لا مؤاخذاً.

إذاً قال هؤلاء: هذا الحديث لا يصح، وطرده يقتضي نقض الشريعة من أولها إلى آخرها.

والصنف الثاني الذين أخطؤوا في هذا الحديث: هم من تأوله بتأويلات فاسدة مستكرهة، وشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما ذكر هذه الأصناف الثلاثة في المجلد الثامن من ((مجموع الفتاوى)) ذكر نماذج لهذه التأويلات التي لا يحتملها لفظ الحديث.

والصنف الثالث: هؤلاء هم الذين جعلوه –جعلوا الحديث- جعلوا على دفع الملامة بالذنب بالقَدَر، يعني: القَدَر حجة في الذنوب، متى ما وقع الإنسان في الذنب فإن له أن يحتج بالقدر، فيكون له هذا عذراً.

وبعضهم طرد هذا كالإباحية، وبعضهم خص هذا بمن وصل إلى درجة مشاهدة توحيد الربوبية أو ما قلنا: إنه الفناء عن السوى، لا يشهد إلا الله عز وجل خالقاً مقدراً مدبراً. وهؤلاء هم الجبرية، الطائفة الأولى هم القدرية، والطائفة الأخيرة هم الجبرية، والطائفة الثانية هم قوم من أهل السنة والجماعة ولكنهم ما اهتدوا إلى وجه الصواب في هذا الحديث.

والحق أنَّ ملامة موسى عليه السلام لأبيه آدم إنما كانت في شأن المصيبة والمحنة لا في شأن الذنب، ملامة موسى لأبيه آدم عليهما الصلاة والسلام إنما كانت في شأن المصيبة والمحنة وهي الإخراج من الجنة، قال: «خيبتنا وأخرجتنا وذريتك من الجنة».

إذاً: محل الحديث وموضعه إنما هو في اللوم على المصيبة لا على الذنب، وإلا فموسى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أعلم بالله من أن يلوم من تاب إلى الله عز وجل من ذنبه واجتباه ربه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، أقل من موسى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ يدرك ذلك، وأنه لا يجوز أن يُلام ويُعاتب إنسان بعد أن تاب الله عز وجل عليه، أو تاب هو إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وكذلك آدم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ هو أعلم بالله من أن يحتج بالقَدَر على الذنب والمعصية، كلاهما أجلّ وأرفع قدراً من هذا الظن الذي ظُنَّ في هذا الحديث، إنما الحق أن موسى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لامه على المصيبة، فردَّ آدم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ عليه بأن هذه مصيبة قدَّرها الله عز وجل عليَّ، فلا محل للومي، فكانت الحجة مع آدم، «فحجَّ آدم موسى، فحجَّ آدم موسى»، جاءت رواية هكذا كررها مرتين عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ.

إذن اللوم في هذا الحديث كان على المصيبة لا على الذنب، هذا هو الحق في هذا الحديث.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وذلك أن موسى لم يكن عتبه لآدم لأجل الذنب، فإن آدم كان قد تاب منه، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له، ولكن لأجل المصيبة التي لحقته من ذلك، وهم مأمورون أن ينظروا إلى القَدَر في المصائب وأن يستغفروا من المعائب.



هذه قاعدة عظيمة ينبغي على المسلم أن يتنبه إليها وهي: **القَدَر يُنظر إليه ويحتج به في المصائب لا في المعائب.**



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وهم مأمورون أن ينظروا إلى القَدَر في المصائب، وأن يستغفروا من المعائب، كما قال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ ﴾[غافر:٥٥].



جمع الله عز وجل بين هذين الأمرين: الصبر والاستغفار.

الصبر في مقابل المصيبة، والاستغفار في مقابل الذنب.

وعليه؛ فالسعيد هو من يستغفر عند المعائب ومن يصبر عند المصائب، والشقي هو الذي يجزع عند المصائب ويحتج بالقدر عند المعائب.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فمن راعى الأمر والقدر كما ذُكِر كان عابداً لله، مطيعاً له، مستعيناً به، متوكلاً عليه، من الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.



اللّهم اجعلنا منهم يا أكرم الأكرمين.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ :

وقد جمع الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بين هذين الأصلين في غير موضع، كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[الفاتحة:٥].



يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وقد جمع الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بين هذين الأصلين في غير موضع)، الأصلان هما ما دار عليهما كلام المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المقطع السابق من هذه الرسالة وهو: الإيمان بالقَدَر وعبادةُ الله سبحانه لا شريك له، العبادة أو الأمر والقدر، هذان هما الأصلان، وسبق أن ذكر المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه يجب على العبد في كل واحدٍ منهما أصلان، في الأمر لابد من الامتثال علماً وعملاً والاستغفار، وأمَّا في القَدَر فالاستعانة والتوكل على الله عز وجل، والصبر على المقدور.

واستدل المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[الفاتحة:٥]، هذه آية عظيمة جليلة، هي بعض سورة الفاتحة التي هي أعظم سورة في القرآن، وقد قيل: إنَّ خلاصة ما في الكتب المرسلة هو ما جاء في هذه الآية: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[الفاتحة:٥]، قال ذلك المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في غير موضعٍ من كتبه.

فهاتان كلمتان يجمعان خلاصة معاني الكتب التي أنزلها الله عز وجل على رسله، ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[الفاتحة:٥].

فالأول من شطري هذه الآية يحقق معنى الإيمان بألوهية الله عز وجل، والشطر الثاني: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾يحقق معنى الإيمان بربوبية الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، ومن حقق ذلك فإنه يكون قد حقق الإيمان بألوهية الله وربوبيته.

ومر معنا أنَّ القَدَر من فروع الربوبية، ولذلك تلحظ في أدلة الشريعة أن ما يرجع إلى العبادة فإنه يُذكر فيه اسم الله، فالمصلي والمؤذن والذاكر يقول: الله أكبر، كذلك كلمة التوحيد التي تدل بدلالة المطابقة على توحيد الألوهية (لا إله إلا الله).

أما في باب السؤال والطلب وما يرجع إلى معاني الربوبية فإنك تجد أنه تستعمل كلمة (الرب)، ﴿ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾[الممتحنة:٤]، ﴿ رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾[البقرة:٢٨٦]، ﴿وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ ﴾[المؤمنون:١١٨]، إلى غير ذلك.

فهذان أمران جمع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بينهما في مواضع عديدة في كتاب الله عز وجل وهما: العبادة والتوكل، أن يُعبد الله وحده لا شريك له، وأن يُتوكل عليه ويُستعان به وحده لا شريك له.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقوله تعالى: ﴿ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ﴾[هود:١٢٣].



﴿ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ﴾[هود:١٢٣] لاحظ أن الله عز وجل قد جمع بين هذين في الأمر بهما.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقوله تعالى: ﴿ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾[الرعد:٣٠]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾[الطلاق:٢-٣].



وهذا -أيضاً- في مواضع أخرى في كتاب الله، تأمل مثلاً في قوله تعالى: ﴿ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾[المزمل:٨]، التبتل: هو التفرغ والانقطاع لعبادة الله سبحانه.

﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾[المزمل:٩]، وكذلك الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد ذكر لنا قول الحنفاء الذين كانوا مع إبراهيم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أنهم قالوا: ﴿رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾[الممتحنة:٤]، فالإنابة إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ تتضمن عبادته وحده لا شريك له. وقل مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ رَبِّي لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾[الرعد:٣٠]، والتوبة إلى الله عز وجل عبادة يتوجه بها العبد إليه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

تأمل مثلاً في قوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ﴾[الفرقان:٥٨]، والتسبيح عبادة.

إذاً: يقرن الله عز وجل في كتابه في مواضع عديدة بين عبادته والتوكل عليه؛ لأن مدار السعادة على هذين: أن يكون الإنسان عابداً لله وحده، وأن يكون متوكلاً مستعيناً به وحده.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فالعبادة له والاستعانة بـه، وكان النـبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقـول عنـد الأضـحية: {اللَّهُمَّ منـك ولك}.



كان يقول عند الأضحية فيما روي عنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {اللّهم منك ولك}، وهذا الحديث خرجه ((أحمد)) و((أبو داود)) و((الدارمي)) وغيرهم، وفي إسناده مقال، لكنه محتمل للتحسين.

والمقصود: أن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ استدل بهذا الحديث على الجمع بين هذين المقامين: مقام العبادة، ومقام التوكل، وقد ذكر في موضع أو موضعين من كتبه رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن قوله: {اللّهم منك} هذا في معنى التوكل، {ولك} هذا في معنى العبادة.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فما لم يكن بالله لا يكون، فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله، وما لم يكن لله لا يبقى ولا يدوم.



ما أحسن هذه القاعدة التي ينبغي على كل مسلم ومسلمة أن يلاحظاها.

ما لم يكن بالله لا يكون، كل شيء لم يكن بإعانة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ومشيئته وتقديره فإنه لا يمكن أن يكون، فما شاء الله كان، بل الإنسان نفسه وجوده بالله، وكماله أن يكون لله، كل إنسان وجوده بالله، وكماله أن يكون لله، فما لم يكن بالله لا يكون، فإنه لا حول ولا قوة إلا به، ولأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن جل ربنا وعز.

كذلك: ما لم يكن لله لا ينفع ولا يدوم، ما لم يُقصد به وجه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فإنه لا ينفع عند التحقيق، إذا نُظِر إلى النفع حقاً الذي يغلب الخير فيه الشر أو يتمحض فيه الخير فهذا لا يكون إلا فيما أُريد به وجه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، أما ما لم يُرَد به وجه الله عز وجل فإنه لا ينفع صاحبه، وإذا قُدِّر أنه ناله منه نوع ملذة فإن ذلك لا يدوم، حظه من ذلك وقت يسير في هذه الدنيا، وإن قُدِّر أنه ناله حظ طويل من ذلك في الدنيا فإن ذلك لا يدوم في الآخرة، ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾[الفرقان:٢٣].

الذي ينفع صاحبه والذي يدوم نفعه له إنما هو الشيء الذي يُراد به وجه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ما لم يكن له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فإنه لا ينفع ولا يدوم.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ولابد في عبادته من أصلين:

أحدهما: إخلاص الدين له.

والثاني: موافقة أمره الذي بعث به رسله.



هذان الأصلان العظيمان فرَّع المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ الكلام فيهما على الكلام عن عبادة الله عز وجل، يقول لك: لابد من عبادة ولابد من توكل واستعانة.

العبادة -وهو الأمر الأول- لا تكون نافعة للعبد إلا إذا توفر فيها هذان الأمران، وإن شئت قلت: ما توفر فيه هذان الأصلان، وإن شئت قلت: ما توفر فيه هذان الشرطان أو هذان الركنان، فالعلماء يعبِّرون بكلٍّ، والخطب -على كل حال- يسير، سَمِّ هذين: أمرين، أصلين، شرطين، ركنين، المقصود: أنه لا تكون العبادة عبادة إلا إذا اجتمع فيها هذان الأمران ألا وهما:

الإخلاص لله.

ومتابعة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ولذا أدق تعريف للعبادة والعمل الصالح: (هو الخالي من الرياء المقيَّد بالسنة).

إذا أردت تعريفاً دقيقاً للعبادة، للعمل الصالح، للحسنة، لما يقربك إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فاعلم أنه: الخالي من الرياء المقيَّد بالسنة. هذان الأمران بهما تحقيق الشهادتين: شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمداً رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله أن يُراد وجه الله، أن تُخلص الأعمال له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، أن تُنقى عن ملاحظة غيره جل وعلا، هذا هو الإخلاص، هذا هو تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله.

الإخلاص: قَصْدُ المعبود سبحانه وحده بالتعبد وتنقيته عن ملاحظة المخلوقين.

هذا هو الذي لا يقبل الله عز وجل عملاً ما لم يكن مُتجملًا متجللاً به، مهما عمل الإنسان، مهما كدح ومهما اجتهد ومهما نصب وجهه وجوارحه في طاعة الله عز وجل إذا لم يكن مُريداً وجه الله وحده لا شريك له بهذا العمل فإنه لا ينفعه.

ولذا قال: (لمن لا يخلص: لا يتعب)، لأنك إن كنت تطلب ثواب الله ومرضاته بهذا العمل فاعلم أنه لا ثواب لك في ذلك، لم؟ لأن الله عز وجل قد أخبر عن نفسه في الحديث القدسي: {أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه}، من غِنى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أنه لا يقبل عملاً أشرك العبد فيه في القصد بينه وبين غيره. هذا العمل المشوب المخلوط، الذي يُراد به ربنا سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مع غيره من مدحة وثناءٍ، أو نيل شيء من حطام الدنيا، الله عز وجل من غناه لا يقبله.

إذاً: أنت لم تؤمَر بأن تعبد الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بأيّ عبادة، كلا والله! أنت ما أُمرت إلا بأن تعبد الله عبادة تخلِص لله فيها الدين، ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾[البينة:٥]، وهذا من أعظم وأشق الأمور، لا سيما في العبادات التي تلاحَظ من قِبَل المخلوقين، يحتاج فيها الصادق في عبادة ربه إلى قَدْرٍ كبير من المجاهدة حتى يصل إلى الإخلاص، فيستوي عنده مادحه وذامُّه، عَمِلَ عملاً مدحه عليه أناس وذمه عليه آخرون، المخلص من استوى عنده الأمران، لم يفرِّق بين هذا وهذا، الكل سيان؛ لأنه أصلاً لم يَقْصُد وجه أحد، أراد الله وحده لا شريك له في هذا العمل.

أما الأمر الثاني فهو أن يكون عملك وِفْقَ شرع الله عز وجل وما سَنَّ رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، الله عز وجل أمرك أن تعبده بما يحب لا بما تحب، الله عز وجل يحب أن يُعبد وِفْقَ ما شرع، وهذا هو الامتحان، وهذا هو الابتلاء لبني آدم في هذه الدنيا أنهم يتعبَّدون لله عز وجل في ضوء ما بيَّن على ألسنة رسله عليهم الصلاة والسلام.

ولذا إذا قلنا: (قل لمن لا يخلص: لا يتعب)، فإننا نقول -أيضاً-: قل لمن لا يتابع: لا يتعب، لم؟ لأنك إن كنت تطلب الثواب والأجر ومرضاة الله عز وجل بعمل لم تخلص فيه المتابعة لرسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فإنك لن تنتفع من ذلك بشيء، قال الإمام يحيى بن يحيى

الليثي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ليس في خلاف السنة رجاء ثواب). وأحسن من هذا قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد}، ما معنى رد؟ مردود لا يقبله الله عز وجل.

هذا الذي يتعبد لله عز وجل بالبدع والمحدثات، بما تمليه عليه أهواء نفسه، ليعلم أن هذا غير مقبول عند الله عز وجل، أوليس النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد قال: {والشر ليس إليك}، الشر ليس إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ طاعة، الشر ومنه هذه البدع والمحدثات بنص حديث رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أليس هو القائل: {وشر الأمور محدثاتها}، ليس شراً بل شر الأمور، أفعل تفضيل، شر الأمور. فالشر ليس محلاً للتعبد، والله لا يقبل ذلك.

هذا هو الابتلاء والامتحان لابن آدم في هذه الدنيا أن يسير في ضوء ما بيَّن الله وما سَنَّ رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

بعض الناس اليوم يقول: المهم النية، العبرة بما في القلب، أنا لا أريد إلا الخير. نعم، ما في القلب مهم، ولكنه وحده لا يكفي، تأمل معي حديثاً واحداً في ((صحيح البخاري)): أن أبا بردة بن نيار رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ ذبح يوم الأضحى قبل صلاة العيد، ماذا قال له النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ {شاتك شاة لحم}، الرجل رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أراد التقرب إلى الله بعبادة الأضحية، هل كانت في حقه أضحية؟ هل صحت منه هذه العبادة؟ ماذا قال له النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ {شاتك شاة لحم} يعني: ليست هذه هي العبادة، هذا غير مقبول، ليست عبادة.

سبحان الله! أو نشك في إخلاص هذا الصحابي؟ هل علَّق النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كون شاته شاة لحم لأنه لم يكن مخلصاً؟ الجواب: لا، إنما كان ذلك لأنه ما وافق سنة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فما اعتُبر في حقه طاعة.

إذاً: الإخلاص وحده لا يكفي، إذا أردت عملاً مقبولاً تُثاب عليه، يقرِّبك إلى الله زلفى فلابد من ملاحظة هذين الأمرين: الإخلاص لله والمتابعة لرسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ولهذا كان عمر بن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ يقول في دعائه: {اللَّهُمَّ اجعل عملي كله صالحاً، واجعله لوجهك خالصاً، ولا تجعل لأحد فيه شيئاً}.



ما أحسن هذا الدعاء وما أجمله! وما أحسن وقعه في القلب! وإن كان الإسناد فيه إلى عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ فيه ما فيه، فإنه جاء في ((الزهد)) للإمام أحمد، رواه بإسناده عن الحسن البصري عن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، وهذا منقطع، فإن الحسن لم يسمع من عمر.

وأبو الشيخ الأصبهاني رواه -أيضاً- لكن بإسناد ضعيف أيضاً، فيه بلاغ وفيه انقطاع.

فهو دعاء عظيم، ودعاء حسن، لكن ثبوته عن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ فيه وقفة.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال الفضيل بن عياض رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله تعالى: ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾[هود:٧] قال: أخلصه وأصوبه. قيل: يا أبا علي، ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصاً ولم يكن صواباً ولم يُقبل، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يُقبل حتى يكون خالصاً صواباً، فالخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السنة.



أيضاً ما أجمل هذا الأثر الذي قاله الإمام الجليل الفضيل بن عياض المتوفى سنة سبع وثمانين ومائة للهجرة، وهذا الأثر أخرجه أبو نعيم عنه في كتابه ((الحلية))، وتلقاه عنه أهل العلم بالقبول.

هذا كلام حسن، احتفى به أهل العلم والسنة لأنه يلخص في وجازة لفظه معنىً كبيراً فخماً ألا وهو: أنَّ ابتلاء المسلم في هذه الحياة إنما هو دائرٌ على هذين الأمرين: أن يجاهد في هذه الحياة في أن تكون أعماله خالصة لله موافقة لسنة رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، قال جل وعلا: ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ ﴾[هود:٧]، هذا هو الابتلاء، من حكمة الله عز وجل في خلق الناس في هذه الحياة: هذا الأمر، ابتلاؤنا في تحقيق هذين: الإخلاص والمتابعة، ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾[هود:٧]، فأحسن العمل إنما هو ما كان فيه صاحبه مُخلصاً لله عز وجل مطيعاً لرسول الله عَلَيۡهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ، وهذا المعنى قد دل عليه غير آية في كتاب الله عز وجل، قال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ ﴾[النساء:١٢٥]، ﴿أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾ هذا هو الإخلاص، ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ ﴾هذا هو متابعة رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

وقل مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا ﴾[الكهف:١١٠] هذا هو المتابعة، ﴿ وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾[الكهف:١١٠] هذا هو الإخلاص.

والناس -يا رعاكم الله- في هذين الأصلين أو الركنين أربعة أصناف:

الصنف الأول: أهل التوفيق والسعادة، أهل الإخلاص والمتابعة، الذين لا يخطون خطوة في طريق العبودية لله عز وجل إلا وقد صححوا نياتهم وأصلحوا أعمالهم، فكانت أعمالهم لله وِفْق سنة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهؤلاء هم الرابحون الفائزون عند الله.

الصنف الثاني: هم أهل الإخلاص لكن على غير متابعة السنة، ويكثر هذا في جهال العُبَّاد من أهل البدع، أناس عندهم قَدْرٌ من الإخلاص وإرادة وجه الله عز وجل، لكنهم أهل جهل وتفريط في التعلم، ولذلك فإنهم يتقربون إلى الله عز وجل ببدع ومحدثات، فقد علمنا سابقاً أنَّ هؤلاء قد انخرم فيهم شرط المتابعة، والشرط: ما يلزم من عدمه العدم.

الصنف الثالث: هم أهل المتابعة لكن مع غير إخلاص العمل لوجه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وهذا حال المرائين من أهل السنة، أناس يتقربون إلى الله عز وجل بطاعته في ضوء ما أمر، ولا يحيدون عن طريق السنة، لكنَّهم -مع الأسف الشديد- دخلت إلى نياتهم الدواخل، وخالطت إراداتهم المقاصد التي أرادوا بها غير وجه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، والعمل المشوب غير مقبول، {أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه}.

قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {إن الله لا يقبل من العمل}، هذا يا إخواني كلام حق، ليس بالهزل. {إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصاً} ثم انظر إلى زيادة التأكيد: {وابتُغي به وجهه}، تأكيد بعد تأكيد لتحقيق هذا المقام العظيم. لا يقبل الله عملاً إلا إذا كان العبد فيه مخلصاً لله يبتغي بذلك وجهه.

الصنف الرابع: هم أهل التعاسة والخسارة، فقدوا الخير من طرفيه، نعوذ بالله من الخذلان! هؤلاء الذين أعمالهم بدعية يُراؤون فيها، كحال كثيرٍ من علماء أهل البدع الذين ما

أرادوا بهذه الأمور التي يتقربون أو يزعمون التقرب فيها إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ما أرادوا بذلك وجه الله، إنما أرادوا المراءاة، أو أرادوا نيل شيء من الدنيا، فهؤلاء لا شك أنهم في شر المراتب، هؤلاء شر المراتب.

إذاً: أهل الإخلاص والمتابعة، أهل الإخلاص دون المتابعة، أهل المتابعة دون الإخلاص، ثم فاقدوا الإخلاص والمتابعة، والله المستعان!

على كل حال، أثر الفضيل أبي علي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أثرٌ جليل، وفي معناه وفيما يدور حوله آثار أخرى عن السلف رحمهم الله، ومن ذلك: ذلك الأثر المشهور الذي قاله الحسن البصري وقاله سعيد بن جبير وقاله الثوري وقاله الأوزاعي، بل رويَ عن ابن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وهو: (لا يقبل الله قولاً إلا بعمل، ولا يقبل قولاً وعملاً إلا بنية، ولا يقبل قولاً وعملاً ونية إلا بمتابعة السنة)، هذا منهج واضح مضى عليه السلف الصالح رحمهم الله.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ولهذا ذم الله المشركين في القرآن على اتباع ما شرع لهم شركاؤهم من الدين الذين لم يأذن به الله من عبادة غيره، وفعل ما لم يشرعه من الدين، قال الله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ ﴾[الشورى:٢١].



هؤلاء جمعوا ما ناقض الإخلاص والمتابعة، مشركون لم يخلصوا عباداتهم لله، وفوق هذا يتعبدون لله عز وجل بغير ما شرع.

إذاً: من شابههم كان له حظ من الذم الذي توجه إليهم.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

كما ذمهم على أنهم حرموا ما لم يحرمه الله.



هذا بيِّن في كتاب الله عز وجل، كما قال سبحانه: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾[الأنعام:١٤٠].

إذاً: هذا -أيضاً- من ضلال هؤلاء المشركين أنهم يحللون ويحرمون وفق أهوائهم.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والدين الحق أنه لا حرام إلا ما حرمه الله، ولا دين إلا ما شرعه الله.

ثم إن الناس في عبادته واستعانته على أربعة أقسام.



عاد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى الكلام عن الأصلين، ما سبق استطراد في توضيح ما هي العبادة وما هو الشرط في قبولها، ثم عاد إلى هذين الأصلين وهما: عبادة الله والاستعانة به.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ثم إن الناس في عبادته واستعانته على أربعة أقسام.

فالمؤمنون المتقون هم له وبه، يعبدونه ويستعينونه.



هؤلاء هم أهل المرتبة الأولى، أهل التوفيق، هؤلاء لله وبالله، لله إخلاصاً في عباداتهم، وبالله استعانة على أمورهم، هؤلاء هم الموفَّقون المحققون لقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[الفاتحة:٥].

اللّهم اجعلنا منهم يا أكرم الأكرمين.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وطائفة تعبده من غير استعانة ولا صبر، فتجد عند أحدهم تحرياً للطاعة والورع ولـزوم السنة، لكن ليس لهم توكل واستعانة وصبر، بل فيهم عجز وجزع.



هؤلاء الصنف الثاني، ويكثر هؤلاء في القَدَرية الذين يعتقدون أن أعمال العباد لا يتعلق بها مشيئة الله عز وجل وخلقه، فلأجل هذا يَضْعُفُ عندهم استعانة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

كذلك الحال في المرائين من العُبَّاد، قَلَّ أن تجد مرائياً وهو مستعين بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وقل مثل ذلك في حال كثير من الفساق الذين إن تعبَّدوا لله عز وجل تعبدوا له بما شرع، لكن استعانتهم بالله عز وجل استعانة ضعيفة، وإذا استعانوا بالله فقد لا يستعينون به إلا في أمور الدنيا.

وانتبه يا رعاك الله! ثمة علل وأخطاء تتعلق بمقام الاستعانة والتوكل سبق الكلام فيها، من ذلك: أن بعض الناس يظن أن الاستعانة هي في الإعراض عن فعل الأسباب، ولا شك أن هذا خطأ، قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {استعن بالله ولا تعجز}، فجمع بين الاستعانة وفعل الأسباب، لا يعجزن الإنسان في فعل ما يستطيع من الأسباب.

أيضاً من الأخطاء: أن هناك أناس يستعينون بالله ويفعلون الأسباب لكن قلوبهم تلتفت إلى الأسباب، ولا شك أن هذا قدح في استعانتهم وتوكلهم.

الأمر الثالث -وهو الذي أريد التنبيه عليه-: أنا من الناس من يظن أن مقام الاستعانة محله أمور الدنيا، ولذا تجد في كثير من حال الناس يستعين بالله عز وجل في شأن الرزق، في اكتساب المال، في التجارة، في السفر.. إلى آخر، لكن لا يَرِد على قلبه الاستعانة بالله عز وجل في شأن عبادة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فلذا لا يستحضر هذا المعنى إذا قام يتوضأ، أو صف قدمه للصلاة، أو توجه للحج، أو أراد الصيام، أو ما شاكل ذلك، ينبغي أن يُعلم أن

الاستعانة بالله عز وجل في مقام عبادته أعظم من الاستعانة بالله عز وجل في شؤون الدنيا، وإن كان المطلوب من العبد أن يستعين بالله عز وجل فيهما، لكن عنايته بهذا الأمر ينبغي أن تكون أولى وهو الاستعانة بالله عز وجل في شأن العبادة، وهذا ما ينبغي أن يلاحظه طالب العلم الداعية إلى الله عز وجل، أن يستعين بالله في طلب العلم، وأن يستعين بالله في النصح والتوجيه والدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبذلك يُوفَّق، بهذا يكون توفيقه.

إذن الاستعانة بالله عز وجل عند هذا الصنف مفقودة أو ضعيفة.

واعلم -يا رعاك الله- أن الاستعانة بالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا تتأتى من أربعة أصناف، وإن تأتى شيء من ذلك فإنه يكون على نقصٍ وضعف، أما كمال الاستعانة بالله عز وجل فإنها لا تتأتى من هؤلاء.

الصنف الأول: من لا يعتقد كمال الله عز وجل، فلا يثبت لله ما يستحقه من الأسماء الحسنى والصفات العظمى، هؤلاء استعانتهم بالله عز وجل استعانة ضعيفة، ولذا لا يجرؤ جهمي معطل على أن يقول: إن استعانته بالله استعانة كاملة، كيف وهو ينفي عن الله عز وجل رحمته، وينفي عن الله عز وجل حكمته، وينفي عن الله عز وجل محبته، في سلسلة من هذه الصفات العظيمة.

إذن من كان على هذه الشاكلة فاستعانته ضعيفة أو مفقودة.

الصنف الثاني الذي لا تتأتى الاستعانة منه: من لم يحقق توحيد الربوبية، بمعنى: الذي لم يعتقد شمول وكمال ربوبية الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فإن ذلك استعانته بالله عز وجل استعانة ضعيفة أو مدخولة.

ولذا أولئك المشركون في الربوبية الذين يعتقدون أن غير الله يدبر هذا الكون مع الله؛ استعانتهم بالله لا شك أنها استعانة ضعيفة إن استعانوا بالله، إن استعانوا بالله فاستعانتهم به ضعيفة، لأن هؤلاء قلوبهم موزعة بين أكثر من مقصود ومن مستعان به، بعكس أهل التوحيد الذين اجتمعت همتهم على مقصود ومتوكَّل عليه واحد هو الله وحده لا شريك له.

الصنف الثالث: هم الذين ما أحسنوا الظن بالله، أولئك الظانون بالله ظنَّ السوء لا شك أن استعانتهم بالله استعانة ضعيفة، الاستعانة والتوكل لا شك أنها فرعٌ عن حسن الظن بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، من اعتقد أنَّ الله عز وجل يرحمه، رؤوف به، لطيفٌ به، تقديره له خير من اختياره لنفسه، أنه لا يأتي من قِبَله إلا الخير، يعتقد حقاً بقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾[المائدة:٥٠]، لا شك أنَّ من كان على غير هذ الشاكلة، يعني: لم يكن مُحسناً الظن بربه لا شك أن استعانته بالله استعانة ضعيفة، وهذا فرع عن الأمر المتقدم وهو اعتقاد كمال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، من اعتقد في الله عز وجل أن له الكمال المطلق لا شك أنه سيحسن الظن به، ولذا يكثر في المشركين القبوريين سوء ظنهم بالله عز وجل، وتجد أنهم يحسنون الظن بغيره أكثر مما يحسنون الظن به.

أذكر أني ذكرت لكم حادثة طريفة فيها عبرة، وهي ما حكاه صاحب ((تفسير المنار)) رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال: إني سمعت امرأة ذات يوم تلهج بالدعاء لغير الله فتقول: يا متبولي يا متبولي. نزلت بها نازلة وضائقة فانبعث قلبها ولسانها بدعاء غير الله عز وجل، تدعو المتبولي. يقول: فلما هدأ روعها قلت لها: لماذا تدعين المتبولي ولا تدعين الله عز وجل؟ فقالت –والعبارة هكذا نصاً–: "المتبولي ما يستناش". يعني: المتبولي لا ينتظر، يجيب مباشرة سريعاً. انظر سوء ظنها بالله عز وجل، الله عز وجل عندها لا يجيب وإن أجاب يتأخر مطلوبها، أما غيره فإنه سريع الإجابة، هذا ظنُ هذه ومن على شاكلتها في الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهذا ظنهم -أيضاً- في غيره.

الصنف الرابع: من لم يحقق الافتقار إلى ربه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، من كان يلتفت إلى نفسه ويرى نفسه وحوله وقوته وعلمه وعبادته، وكان في مقابل هذا فقره واضطراره ومسكنته وذله لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فيها ضعف؛ فإن هذا استعانته بالله استعانة ضعيفة.

أما الذي يعتقد أنه فقير فقراً عظيماً إلى الله عز وجل، بحيث إنه لا يمكن أن يجلب لنفسه نفعاً البتة ولا يدفع عن نفسه ضراً البتة إلا بربه، من كانت حاله تقرب من المثال الذي ذكرناه سابقاً وقد ضربه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ كحال صبي صغير في أرض مسبعة أو مهلكة

ومعه أبوه، تجد أنه متشبث بيد أبيه، يرى أنه لا إنقاذ له إلا بأن يسير مع أبيه وينقاد إلى أبيه، شأن العبد مع ربه أعظم من ذلك وأعظم، وهذا فقط للتقريب، هذا الذي يفتقر إلى الله حقاً هو الذي يحسن الاستعانة بالله.

ولذلك المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كانت منه تلك الأبيات العظيمة:

أنا الفقير إلى رب البريات ... أنا المُسيكين في مجموع حالاتي

أنا الظلوم لنفسي وهي ظالمتي ... والخير إن يأتنا من عنده يأتي

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

والفرق لي وصف ذات لازم أبداً ... كما الغنى أبداً وصف له ذاتي

الفقر للعبد وصف ذاتي لا انفكاك له عنه، شيء ملازم له من بدء خلقته وإلى انتهاء حياته، هو فقير بالذات إلى ربه، كما أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هو الغني بالذات، الله غني عن كل ما سواه، وكُلٌّ مفتقر إليه تبارك وتعالى.

إذن حُسْن الاستعانة بالله وكمال التوكل على الله لا تتأتى من أهل هذه الأصناف الأربعة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وطائفة تعبده من غير استعانة ولا صبر، فتجد عند أحدهم تحرياً للطاعة والورع ولزوم السنة، لكن ليس لهم توكل واستعانة وصبر، بل فيهم عجز وجزع)، عجز يعجزون لضعف توكلهم، النشيط في العمل والاجتهاد وبذل الأسباب هو من صدق التوكل على الله عز وجل، أما الذي يعتقد أنه يسير وحده دون إعانة من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فإنه عند أدنى عقبة يَكَلّ ويعجز ويقف، فهؤلاء يجمعون بين العجز والجزع، الجزع عند المقدور المؤلم، لا يصبرون، فهم يدورون بين عجز وجزع.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وطائفة فيهم استعانة وتوكل وصبر، من غير استقامة على الأمر ولا متابعة للسنة، وقد يُمكَّن أحدهم ويكون له نوع من الحال باطناً وظاهراً، ويُعطى من المكاشفات والتأثيرات ما لم يعطه الصنف الأول، ولكن لا عاقبة له، فإنه ليس من المتقين، والعاقبة للتقوى، فالأولون لهم دين ضعيف ولكنه مستمر باق إن لم يفسده صاحبه بالجزع والعجز، وهؤلاء لأحدهم حال وقوة ولكن لا يبقى له إلا ما وافق فيه الأمر واتبع فيه السنة.



هذه الطائفة الثالثة، وتكثر هذه الصفة في عُبَّاد المبتدعة، هؤلاء ربما يكون عندهم شيء من التوكل والاستعانة والصبر ولكن ما عندهم متابعة للسنة.

يقول: (فقد يُمكَّن أحدهم ويكون له نوع من الحال باطناً وظاهراً، ويُعطى من المكاشَفات والتأثيرات ما لم يعطه الصنف الأول)، يريد بأن هؤلاء قد تظهر على أيديهم شيء من الكرامات، سواء ما رجع إلى جانب المكاشفات أو رجع إلى جانب التأثيرات، كما إلى هذين ترجع أمور الكرامة، لكن هؤلاء عنايتهم بمتابعة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عناية ضعيفة.

وينبغي أن يُعلم أن من لم يستقم على سنة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فإنما يظهر على يديه إنما هو استدراج، ليس كرامة عند التحقيق.

إذا رأيت رجلاً يطير ... أو فوق ماء البحر قد يسير

ولم يكن متبعاً للشرع ... فإنه مستدرَج وبدعي

أعظم الكرامة: لزوم الاستقامة على سنة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هذه هي الكرامة العظمى، وهذه التي إن ظهر على يد صاحب هذه الحال شيء فإنها حقاً تُعَدُّ كرامة، أما ما سواه فإنها تُعَدُّ استدراجاً.

إذن المتابعة شرط في الكرامة، المتابعة للسنة لا شك أنها شرط في الكرامة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وشر الأقسام من لا يعبده ولا يستعينه، فهؤلاء لا يشهد أن عمله لله ولا أنه بالله.



هذا الصنف الأخير، إن كان فاقداً بالكلية لهذين: للاستعانة وللعبادة فلا شك أن هؤلاء من الكفرة الملاحدة الذين لا يؤمنون بالله بالكلية، وأما إن كان عندهم طرف من ذلك لكنه شيء ضعيف، استقامتهم على العبادة ضعيفة واستعانتهم بالله عز وجل ضعيفة فهذا يمكن أن يكون في كثير من الفساق وكثير من المبتدعة وكثير من المرائين، هؤلاء عبادتهم ضعيفة واستعانتهم ضعيفة، نعوذ بالله من هذه الحال!

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ :

فالمعتزلة ونحوهم من القَدَرية الذين أنكروا القَدَر هم في تعظيم الأمر والنهي والوعد والوعيد خير من هؤلاء الجبرية القَدَرية الذين يعرضون عن الشرع والأمر والنهي، والصوفية هم في القَدَر ومشاهدة توحيد الربوبية خير من المعتزلة، ولكن فيهم من فيه نوع بدع مع إعراض عن بعض الأمر والنهي والوعد والوعيد، حتى يجعلوا الغاية هي مشاهدة توحيد الربوبية والفناء في ذلك، فيصيرون -أيضاً- معتزلين لجماعة المسلمين وسنتهم، فهم معتزلة من هذا الوجه، وقد يكون ما وقعوا فيه من البدعة شراً من بدعة أولئك المعتزلة، وكلتا الطائفتين نشأت من البصرة.



يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان المقارنة بين طائفتي القدرية والجبرية، والمؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ له عناية بهذا الموضوع وهو المقارنات بين الفِرَق المبتدعة، بحيث تُنزَل كل فرقة منزلتها من غير غلو ولا إجحاف.

وهذا الكلام عقَّب به المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد الكلام عن أقسام الناس في الجمع بين العبادة والاستعانة، وهؤلاء المبتدعة من الطائفتين عندهم تقصير في هذا المقام، وهو مقام عبادة الله عز وجل والاستعانة به.

في الجملة الذين هم رأس القدرية يقول المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (هم خير من الجبرية في باب الأمر والنهي)، هم أصلح من الجبرية في قيامهم بالأوامر الشرعية علماً وعملاً، حتى إن المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد ذكر أن كلامهم في أصول الفقه أجود من كلام من نحا نحو الجبرية والإرجاء من المتكلمين، فالقوم عندهم من العناية بالشريعة والأمر والنهي ما كانوا به خيراً من فرقة الجبرية، لكنهم في مقابل ذلك وقعوا في ضلالات عظيمة، من ذلك: أنَّهم أخرجوا أفعال العباد عن أن تكون مقدورة لله عز وجل، وأن تكون داخلة في مشيئة الله

سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وأن تكون داخلة في خلق الله عز وجل، ووقعوا -أيضاً- في التشبيه، تشبيه أفعال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بأفعال خلقه، كما أنهم غلوا في التحسين والتقبيح العقلي، حتى إنهم أوجبوا وحرموا وأثَّموا بناءً على هذا التحسين والتقبيح العقلي.

فالقوم قد أصابوا شيئاً من الحق، وخالفوا شيئاً أو أشياء من الحق، ولأجل ذلك وقعوا فيما وقعوا فيه من الضلال، وكذلك الأمر بالنسبة للجبرية، الجبرية خير من هؤلاء من جهة إثباتهم للقدر، حيث إنهم اعتقدوا عموم علم الله وكتابته ومشيئته وخلقه، لكنهم إذا ما قورنوا بالقدرية في جانب الشريعة والعناية بالأمر والنهي فلا شك أنهم دونهم بمراحل، القدرية خيرٌ من هؤلاء في ذلك، إضافة إلى ضلالات كثيرة وقعوا فيها، فإنهم ما نزهوا الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن الظلم، كما أنهم ألغوا ما يتعلق بالتحسين والتقبيح العقلي فأضحكوا العقلاء على عقولهم، ناهيك عن إنكارهم للتعليل والحِكَم والأسباب، ناهيك عما وقع فيه غلاتهم من تعطيل الأمر والنهي وإنكار الوعيد -وعيد الله عز وجل للعصاة جملة- في سلسلة من الضلالات التي وقعوا فيها.

وفي الجملة: القدرية أثبتوا شيئاً من الحمد بلا مُلْك، والجبرية أثبتوا شيئاً من المُلْك بلا حمد، أما أهل السنة والجماعة فإنهم آمنوا بمُلك الله عز وجل وحمده، ألسنتهم وقلوبهم تلهج بقولهم: إن الحمد والملك لك يا رب، الحمد والملك كله لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ. فجمعوا بين إثبات كمال حمد الله عز وجل، وإثبات كمال مُلْك الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

وكلا الطائفتين تشتركان في شيء وهو: الوقوع في التناقض، إضافة إلى أنهما تشتركان في الأخذ بطرف من الأدلة وإنكار طرف آخر، في كونهم ما اهتدوا إلى الجمع بين أطراف النصوص والإيمان بها جميعاً، إنما أخذوا طرفاً وأعرضوا عن طرف، ووفق الله عز وجل أهل السنة والجماعة وهداهم إلى ما اختلف فيه هؤلاء من الحق بإذنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فآمنوا

بالكتاب كله، وجمعوا بين أطراف النصوص وأنزلوها منازلها، وألَّفوا بينها، فكان معتقدهم حقاً خالصاً بين طرفي ضلال.

وعلى كل حال، تنبه -يا رعاك الله- إلى أن كل طائفة من هاتين الطائفتين استدلت بأدلة، وجانب مما استدلوا به حق وصواب، لكنَّ استدلالهم لا يتوجه ضد أهل السنة والجماعة، إنما يتوجه إلى الفريق المخالف أو المقابل لهم، بمعنى: يمكن أن نجعل قاعدة وهي: أنَّ كل دليل صحيح يستدل به القدرية فإنه يصلح رداً على مقالة الجبرية، وكل دليل صحيح يستدل به الجبرية فإنه يصلح رداً على مقالة القدرية، والحق كله مع أهل السنة والجماعة، فاللهم لك الحمد!

وعلى كل حال، إذا نظرنا إلى الفريقين من جانب من هذه الجوانب تبين لك من هو خير من الطائفة الأخرى، علمنا أن القدرية خير من الجبرية في باب الأمر والنهي، والجبرية خير من القدرية في جانب إثبات القدر والإيمان بعموم توحيد الربوبية لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

أما في الجملة فلا شك أن مقالة القدرية وما عليه القدرية أحسن مما عليه الجبرية، يعني: عند المقارنة في الجملة فإن مقالة القدرية خير من مقالة الجبرية، وإن كان الكل شراً، وإن كان الكل ضلالاً وابتداعاً.

وتلاحظ -يا رعاك الله- أن مقالة نفاة القَدَر في باب القَدَر يصاحبها مقالة الوعيدية في باب الإيمان، بمعنى: هناك تصادق وتلازم بين مقالتي نفي القَدَر والقول بالوعيد، ولذلك تبنى هذا وهذا المعتزلة.

تنبه -يا رعاك الله- إلى التفريق بين المقالة والفرقة، المقالة هي مقالة الجبر، مقالة نفي القَدَر، مقالة الإرجاء، مقالة التعطيل.. إلى آخره، هذا مذهب، هذه مقالة، يتبنى هذه المقالة فرقة لها قواعدها وأصولها ومؤلفاتها وأئمتها، وفي ابتداء نشوء البدع كانت المقالة يتبناها

أهلها، فكانت فرقة، هي القدرية، وفرقة هي الجبرية، وفرقة هي المرجئة، لكن بعد أن تشعبت البدع وتبلورت الأفكار وعظم الشر أصبح هناك فرق تتبنى مقالات في أبواب مختلفة، تجد -مثلاً- أن الجهمية فرقة تبنت في باب الإيمان مقالة الإرجاء، تبنت في باب القَدَر مقالة الجبر، تبنت في باب الأسماء والصفات مقالة التعطيل، وهلم جرا.

المعتزلة هؤلاء لما أتوا إلى باب الإيمان تبنوا مقالة الوعيدية، لما أتوا إلى باب القَدَر تبنوا مقالة نفي القَدَر، وهو ما نسميه بالقدرية. كذلك جاؤوا إلى باب الأسماء والصفات فكانوا معطلة.

إذن ينبغي أن تفرِّق بين هذين الأمرين: بين المقالة والمذهب، المذهب يحتوي على عدة مقالات بحسب الأبواب.

طبعاً حينما نتكلم عن فرقة أو مذهب فإننا نتكلم عليه في الجملة، وإلا فإن الخلافات تعصف بكل فرقة حادت عن السنة، خذ مثلاً: المعتزلة، أتظن أنهم على مذهب واحد ومقالة أو قول واحد في جميع الأبواب؟ الجواب: بالتأكيد لا، بينهم من الخلاف الشيء الكثير إلا أن هناك رابطاً وخيطاً يجمعهم جميعاً، يعني: القول بالأصول الخمسة في الجملة، وإلا ففي داخل كل مذهب تجد خلافات، وتجد شذوذاً، وتجد تناقضاً.

إذاً: هذا مما ينبغي أن يُلاحَظ.

إذاً أعود فأقول: إن مقالتي نفي القدر والقول بالوعيد مقالتان متلازمتان، ولذا تبنى هذين المعتزلة ومن ركب في ركابهم.

يقابل هذا أن مقالة الجبر ومقالة الإرجاء مقالتان متصادقتان أو متلازمتان، ولذا نجد الجهمية وفروعهم وأذنابهم جمعوا بين الجبر والإرجاء، وكل مذهب أو كل مقالة من هاتين المقالتين أثَّرت في الأخرى، مقالة نفي القدر مع مقالة الوعيد بينهما تأثير، كذلك بالنسبة

لمقالة الجبر مع مقالة الإرجاء، كان هناك تأثير، يعني: تبني مذهب الجبر أثَّر في تبني مذهب الإرجاء، وهلم جرا في مباحث دقيقة تتعلق بعلم المقالات والفِرَق، وهذه إطلالة والبحث في ذلك لا شك أنه يحتاج إلى قدر كبير من التفصيل.

وعلى كل حال، العناية بكلام أئمة السنة الذين اعتنوا بمقالات الفِرَق وتقييمها ونقدها يورثك الفهم لمثل هذه المسائل الدقيقة، وعلى رأس هؤلاء لا شك أنه يأتي هذا الإمام الجليل الجَبَل شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ رحمة واسعة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وكلتا الطائفتين نشأت من البصرة)، بل أقول: إن أكثر المقالات المبتدعة نشأت في البصرة، وربما يكون بينها تناقض، القدرية مع الجبرية تبنى هؤلاء وهؤلاء مقالتان متقابلتان، مع أن الكل نشأ في البصرة.

كذلك ترعرعت كثير من أفكار التعطيل ومذاهب أهل التعطيل -أيضاً- في البصرة، فابن كُلَّاب -مثلاً- كان في البصرة، وهلم جرا في سلسلة طويلة، ولذلك اشتهرت البصرة بهذه البدع الاعتقادية، في مقابل أن الكوفة اشتهرت بالرأي في باب الفقه.

ومن الأمور التي نبه عليها شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضع تكلم فيه عن المقارنة بين القدرية والجبرية، نبَّه إلى أن مقالة القدرية تبناها المعتزلة، ومقالة الجبرية تبناها الجهمية، هاتان الفرقتان أبرز من تبنى هذه المقالة وهذه المقالة.

قال: وعامة البدع العقدية -كلامه أسوقه بمعناه- إنما نشأت وتفرعت عن هذين المذهبين، أو عن هاتين الفرقتين: الجهمية والمعتزلة، في جميع الأبواب: في باب الإيمان، في باب الأسماء والصفات، في باب القَدَر، تجد أن عامة البدع نشأت عن هاتين الفرقتين: الجهمية والمعتزلة.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وإنما دين الله ما بعث به رسله وأنزل به كتبه، وهو الصراط المستقيم، وهو طريق أصحاب رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: خير القرون، وأفضل الأمة، وأكرم الخلق على الله بعد النبيين، قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾[التوبة:١٠٠]، فرضي عن السابقين الأولين رضاءً مطلقاً، ورضي عن التابعين لهم بإحسان، وقد قال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في الأحاديث الصحيحة: «خير القرون القرن الذي بُعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».



لما ختم المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلامه عن المقالات المخالفة عاد فذكَّر بالقول الحق والمذهب الصواب الذي كان عليه نبينا الكريم محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وهذا الذي يجب أن يلتزمه ويعتصم به كل مسلم يريد نجاة نفسه.

دعوا كل قول دون قول   فما آمن في دينه كمخاطر

من لزم الكتاب والسنة فليبشر بأنه في منأى ونجاة وعصمة من الوقوع في هذه الأهواء والضلالات، الأهواء والضلالات شيء كثير، والأمة عبر تاريخها الطويل قد دخلها كثيرٌ من هذه المقالات الباطلة، ونشأ فيها كثير من البدع والأهواء، فاختلطت الأمور وتكدرت كثيراً، لذا إذا أردت أن تشرب من معين صاف، وأن تصل إلى الحق الخالص فعليك أن ترجعَ إلى المنبع الأصلي.

لو جئت إلى سيل أو نهر يجري في وسطه أو في آخره وجده متكدراً كثيراً، فإن كنت تريد الماء الصافي العذب الزلال بحثت عن المنبع فشربت منه، المنبع: الكتاب وسنة رسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، خذ منهما فإن في ذلك إرواءً لغليلك وشفاءً لعلتك.

والذي كان عليه أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ هو الترجمة الحرفية والتطبيق العملي لنهج النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

ولذا تجد أنَّ النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لما وعظ أصحابه، وبيَّن لهم أنه سيقع في هذه الأمة اختلاف كثير، قال عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ كما في حديث العرباض رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: «فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً»، لا والله! ليس اختلافاً فقط، بل كثيراً، «فسيرى اختلافاً كثيراً»، قال هذا الذي لا ينطق عن الهوى صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

إذن النفوس الآن متشوقة إلى معرفة كيف يَسْلَمُ الإنسان من هذا الاختلاف الكثير، بيَّن الناصح الشفيق الرحيم عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ ذلك فقال: «فعليكم بسنتي»، لم يكتفِ النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بذلك، مع أن سنته شافية كافية، ولكن عقَّب على هذا بقوله: «وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»، لم؟ لأن التطبيق العملي والترجمة لسنته عَلَيْهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ في نواحٍ كثيرة إنما تتبين بسنة أصحابه رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ ورأسهم الخلفاء الراشدون.

إذن لا غنى لهذه الأمة إن أرادت السلامة والنجاة والوصول إلى الحق والبعد عن الأهواء، لا غنى لها عن لزوم ما كان عليه أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ثم التابعون ثم أتباعهم الذين كانت لهم التزكية والوصف بالخيرية من لدن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ الذي قال: «خير الناس، أو خيركم، أو خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»، رأس أولئك: أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ورضي الله عنهم.

إذاً: الطريق السديد والصراط المستقيم: ما كان عليه أولئك الأخيار رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ، الذين جمعوا الخير من أطرافه، الذين حازوا سَبَقات العُلى، الذين ما تركوا شيئاً من الخير إلا وقد سبقوا إليه في علم أو في عمل.

ولذا أحسن ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ((تفسيره)) حينما تكلم عند قوله تعالى عن قول المشركين: ﴿ لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ ﴾[الأحقاف:١١]، قال: وقال أهل السنة والجماعة في كلِّ ما لم يثبُت عن أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لو كان خيراً لسبقونا إليه، فإنهم ما تركوا شيئاً من الخير إلا وقد سبقوا إليه رضي الله عنهم وأرضاهم.

إذاً: السلامة والنجاة والوصول إلى الفلاح إنما يكون بلزوم نهج أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولذا أثنى الله عز وجل على من اتبعهم بإحسان فقال: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ ﴾[التوبة:١٠٠] انظر إلى الفضل العظيم، ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾[التوبة:١٠٠]، والأدلة في ذلك كثيرة، إن تأملتها وجدت أنها جميعاً متظافرة على أن لزوم نهج الصحابة ومن بعدهم من السلف الصالح حتمٌ لا خيار فيه، من أراد النجاة فإنه مُلْزَمٌ أن يلتزم نهج السلف ورأسهم أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال الله عز وجل: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾[النساء:١١٥].

من -يا رعاكم الله- أولى الناس بوصف المؤمنين بعد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؟ ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[النساء:١١٥]، من أولى الناس في هذه الأمة بوصف المؤمنين؟ أحقهم بهذه السمة سمة الإيمان؟ لا شك أنهم أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ورضي الله تعالى عنهم.

وقل مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَاتَّبِعْ ﴾[لقمان:١٥] اتبع: فعل أمر، والأمر يقتضي الوجوب.

﴿ وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ﴾[لقمان:١٥]، من أحق الناس بوصف الإنابة بعد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؟ أليسوا أولئك الغُر الميامين؟ بلى والله! وقد صدق المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ حينما وصفهم في كتابه القيِّم: ((العقيدة الواسطية)): (ومن نظر في سيرة القوم – يعني: الصحابة– بعلم وبصيرة وما مَنَّ الله به عليهم من الفضائل علم يقيناً أنهم خير الخلق بعد الأنبياء، لا كان ولا يكون مثلهم). لا كان في السابق ولا يكون في المستقبل مثلهم.

وقل مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾[التوبة:١١٩]، من أولى الناس بوصف الصدق بعد الأنبياء؟ أليسوا أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ ولذا قال جماعة من السلف في تفسير الآية: مع أبي بكر وعمر وأصحابهما.

(كونوا) فعل أمر، المسألة محتومة لا خيار لك فيها، يجب عليك أن تكون على ما كان عليه أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هنا تصل إلى الهداية، ألم يقل الله عز وجل: ﴿ فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُمْ ﴾[البقرة:١٣٧]، انتبه! الخطاب موجَّه أول ما يتوجه إلى الصحابة، هم الذين نزل الوحي وهم متوافرون، قال: ﴿ فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوا ﴾[البقرة:١٣٧]، الهداية الحقة إنما تكون لمن آمن واعتقد ما آمن به واعتقده أبو بكر وعمر وأبو عبيدة وبقية إخوانهم من الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ جميعاً.

قل مثل هذا في أحاديث كثيرة عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشتملت على أمرين: على الثناء على الصحابة، وعلى الحث على لزوم منهاجهم.

من ذلك ما أورد المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله: (وقد قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الأحاديث الصحيحة: «خير القرون القرن الذي بُعِثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»).

«خير القرون» بهذا اللفظ أو قريباً من هذا اللفظ «خير القرون قرني»، هذا خرجه البزار في ((مسنده))، والحديث في ((الصحيحين))، وألفاظه تدور على ثلاثة: (خير الناس قرني، خير أمتي قرني، خيركم قرني)، والمعنى -على كل حال- واحد.

فهذه خيرية وصف بها النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -وهو الصادق المصدوق- أولئك الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم وأرضاهم، وقد سمعت ما ذكرته لك قبل قليل في قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي».

وقد علمت -يا رعاك الله- إخبارَ النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأن هذه الأمة ستفترق، «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة». سبحان الله العظيم! أمة محمد عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ فاقت اليهود والنصارى في الافتراق والاختلاف، وهذا من أعجب الأشياء.

ولم أر كالإسلام أدعى لوحدة ... ولا مثل أهليه هوىً وتفرقا

إنما هي حكمة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فِرَق، تشعبات، أهواء، بِدَع، مقالات، لكن الحق فيها واحد لا يتعدد، ما هي هذه الفرقة؟ قال: «كلها في النار إلا واحدة»، ما وصفها؟ قال: «الجماعة»، أولى الناس بوصف الجماعة الذين اجتمعوا على الحق: الصحابة.

وفي الرواية الأخرى المشهورة: «من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي».

إذن العصمة من النجاة بلزوم سبيل الصحابة.

في ((صحيح مسلم)) قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حديثاً عجيباً، يقول عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «النجوم أمنة للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمنة لأصحابي، فإذا ذهبتُ أتى أصحابي ما يوعدون»، الأمان مرتبط في حق الصحابة بوجود النبي

صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بين أظهرهم، فلما التحق عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بالرفيق الأعلى وقع بين الصحابة ما وقع من الاختلاف والاقتتال، وكان أمر الله قدراً مقدوراً، لله الحكمة البالغة.

ثم قال: «وأصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما توعد»، الأمان من الأهواء والتشعبات والاختلافات العاصفة: وجود أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الأمة. لما انخرم ذاك القرن المنير المضيء وقع بين هذه الأمة ما وقع من الاختلافات والتفرقات والمحن، ولا يزداد الأمر إلا شدة.

إذاً: الأمان من الأهواء والاختلافات والضلال إنما هو بلزوم ما عليه أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الذين وإن رحلت أجسامهم فإنَّ علومهم لا تزال موجودة -ولله الحمد- في هذه الأمة، النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول كما ثبت عن جماعة من الصحابة في ((الصحيحين)) بألفاظ مختلفة، منها قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين، لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله»، قال ماذا؟ «لا تزال طائفة»، كلمة (طائفة) هذه كلمة من قبيل الجمع وإلا من قبيل المفرد؟ مفرد، طائفة، مفهوم المخالفة: أن هناك طوائف ليست على هذه الصفة، إنما هي طائفة واحدة من مجموع هذه الأمة الكبيرة، هذه على الحق، ولاحظ أن (أل) هنا عهدية وللاستغراق أيضاً، الحق الذي كان عليه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ويمكن أن تكون -أيضاً- للاستغراق، الحق المحض الكامل كان عليه هذه الطائفة التي لا يضرها من خالفها ولا من خذلها حتى يأتي أمر الله عز وجل.

إذن هذا أمر قدَّره الله عز وجل، وهو واقعٌ ملموس لمس اليد أن الخلاف واقع في الأمة لا يمكن تجاهل ذلك، الخلاف في هذه الأمة واقع، بل الاختلاف الكثير كما أخبر النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهذا من أعلام نبوته.

لكن هناك طائفة هي -فقط- التي على الحق. يا ترى، أهي الطائفة التي أعرضت عما كان عليه أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، أم الطائفة التي وافقت ذلك؟ لا شك أنَّها الطائفة التي وافقت ذلك، وهؤلاء الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ ورَّثوا علومهم ومنهاجهم إلى التابعين، والتابعون ورَّثوا هذه العلوم وهذا النهج إلى أتباع التابعين، وهلم جرا في سلسلة متصلة ولله الحمد!

بعض الناس ربما يقول: الصحابة ذهبوا، ما ثَمَّ مؤلَّفات كتبوها بأيديهم مثلاً، نقول: اطمئن، ما كان عليه أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ موجود، والعلم به ممكن، لأن الحق في هذه الأمة سلسلة متصلة، يورِّث السابق هذا العلم اللاحق، فهذا العلم وهذا النهج وهذه السبيل الوصول إليها ممكن ولله الحمد! من صَدَقَ في الطلب، وسأل الله العون، واجتهد في التعلم والرجوع إلى مظان هذا العلم وهذه السبيل؛ فإنه يمكنه الوصول -ولا شك- إلى ما كان عليه أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وبالتالي فإنه سيكون على الحق المحض، الاقتداء بالصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ أمر واجب حتمي، واجب حتمي في فَهْمِ النصوص الشرعية، نفهم أدلة الكتاب والسنة بما فهم أصحاب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وبقية السلف من بعدهم تلك النصوص بهذا الفهم.

علينا -أيضاً- أن نقتدي بالصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ ومن بعدهم من السلف في السكوت عما سكتوا عنه، لا نخوض في شيء من لم يخوضوا فيه، ولذلك عمر بن عبد العزيز الإمام الجليل التابعي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ ورحمه: فارض لنفسك بما رضي القوم به لأنفسهم -يعني: الصحابة- فإنهم عن علم سكتوا، وببصر نافذ كفُّوا.

إذن نسكت عما سكتوا عنه، كثير من هذه التشقيقات والتشعبات في كتب علم الكلام وغيرها تجد أنك لو قارنتها بهذا الأصل لوجدت أنها مضادة تمام المضادة، فيها أبحاث كثيرة ما كان يخوض فيها أصحاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ورضي الله عنهم.

كذلك علينا أن نقتدي وجوباً بالصحابة في المنهج العام في التلقي والاستدلال، كيف كانوا يتعاملون مع الأدلة في تلقيها والأخذ بها والاعتماد عليها والاستدلال بها؟ أكانوا على ما كان عليه هؤلاء المتأخرون من تقديم العقل على النقل مثلاً؟ أو في جعل الأدلة اللفظية يقولون: هذه أدلة لفظية ظنية؟ أو أن أخبار الآحاد لا تُقبل في باب الاعتقاد، إلى غير ذلك، أكان الصحابة على هذا النهج؟ بالتأكيد لم يكونوا كذلك.

إذاً: إذا أردنا النجاة فعلينا أن نلزم ذلك. الصحابة أقرب إلى الحق، أقرب إلى إصابة الصواب، لأنهم رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ أولاً أعلم الناس بلغة العرب، ولتعلم -يا رعاك الله، وهذا ما نص عليه الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وغيره من أهل العلم- أنَّ الجهل بلغة العرب من أسباب الابتداع، ولذا أعلم الناس باللغة الذين كانت لهم سجية وسليقة هم الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، ففهمهم -إذاً- لأدلة الكتاب والسنة فَهْمٌ ثاقب؛ لأنهم أعلم الناس بلغة هذه النصوص.

ثم أمر ثانٍ أنهم رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ أعلم الناس بالكتاب والسنة، وهذا لا شك فيه ولا مرية، هؤلاء الذين كانوا حاضرين وقت تَنزُّلِ هذه الآيات ووقت إخبار النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالأحاديث، فهم يعرفون مواضع تنزيلها، يحسنون تنزيلها ويتقنون فهمها، همتهم متوفرة على فَهْمِ النصوص، لا يكدُّون أذهانهم ولا يتعبونها في مباحث طويلة تصيب الإنسان بالكلل إذا وصل إلى مرحلة فهم النص، لا يبحثون في رجال ولا علل ولا علوم مصطلح، ولا أصول فقه، ولا نحو، ولا صرف، ولا بلاغة، ولا اختلاف علماء، ولا شيء من هذا القبيل، علمهم كله على ما هم عليه من رفيع العلم وقوة الفهم والذكاء والعقل، كل ذلك

متوفر على فهم النص، معرفة مراد الله ومراد رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فأيُّ مقارنة بعد ذلك بين علمهم وعلم من بعدهم؟

ثم الأمر الثالث مما يدلك على أنهم متميزون على غيرهم، وأنهم هم الأحق بالاتباع والاتساء: أنهم كانوا أتقى الناس قلوباً، وأصلحهم وأبرَّهم، ولا يشكُ في ذلك إلا مكابِر، ومما لا يخفاك أن التقوى والصلاح لها أثر عظيم في الوصول إلى الصواب وإلى الحق، كلما كان الإنسان أتقى كان هذا أقرب إلى أن يُوفَّق.

إذن لزوم نهج أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حتم لا خيار فيه. هذه هي الخلاصة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وإنما دين الله ما بعث به رسله وأنزل به كتبه، وهو الصراط المستقيم، وهو طريق أصحاب رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خير القرون، وأفضل الأمة، وأكرم الخلق على الله بعد النبيين، قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾[التوبة:١٠٠]، فرضي عن السابقين الأولين رضاءً مطلقاً، ورضي عن التابعين لهم بإحسان، وقد قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الأحاديث الصحيحة: «خير القرون القرن الذي بُعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».

وكان عبد الله بن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ يقول: «من كان منكم مستناً فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا تؤمَن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أبرُّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلُّها تكلفاً».



انظر إلى هذه الصفات التي تجمع الخير بحذافيره، كانوا أبرّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً. كيف لا يكونون على الحق المحض والأحظ بالتوفيق للصواب وهم متصفون بهذه الصفات؟



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«قوم اختارهم الله لصحبة نبيه صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وإقامة دينه، فاعرفوا لهم حقهم، وتمسكوا بهديهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم».



هذا الأثر عظيم المعنى جليل اللفظ، وجزالة لفظه وقوة معناه تشهد بأن له أصلاً عن ابن مسعود رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ وإن كان ظاهر الإسناد فيه ضعف، فإن هذا الأثر أخرجه الهروي في ((ذم الكلام)) وابن عبد البر في ((جامع بيان العلم وفضله)) من طريق قتادة عن ابن مسعود، وهذا إسناد منقطع، قتادة ما وُلِد إلا بعد وفاة ابن مسعود بثمانية وعشرين عاماً.

ومعنى هذا الأثر روي عن ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا كما أخرج هذا أبو نعيم في ((الحلية))، لكن الإسناد -أيضاً- فيه ضعف، في إسناد هذا الأثر رجل اسمه عمر بن نبهان، وهو ضعيف.

وروي هذا المعنى أيضاً، وهذا أحسن تلك الأسانيد حالاً- عن الحسن البصري التابعي الجليل رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

كما أن الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ((إعلام الموقعين)) عزا نحو هذا القول إلى الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فهذه الجملة معروفة ومشهورة، ويتداولها أهل العلم، وتُعزى إلى الأئمة السابقين، أما من حيث المعنى فإنه حق لا شك فيه، المعنى صحيح ولا يمكن أن يُشَّكَ في ذلك.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقال حذيفة بن اليمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «يا معشر القراء، استقيموا وخذوا طريق من كان قبلكم، فوالله لئن اتبعتموهم لقد سبقتم سبقاً بعيداً، ولئن أخذتم يميناً وشمالاً لقد ضللتم ضلالاً بعيداً».



هذا أثر عن حذيفة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أخرجه ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ((الجامع)) بهذا اللفظ، وهو في ((صحيح البخاري)) بنحوه.

وفيه وصية من هذا الصحابي الجليل للقراء.

مصطلح (القُرَّاء) -كما تكلمنا في دروس قديمة سابقة- عند السلف أقرب إلى مصطلح المتدينين أو طلاب العلم في هذا العصر، فهو يوصي هؤلاء المقبلين على الخير والتعلم من الشباب والناشئة بأن يستقيموا، وأن يأخذوا طريق من كان قبلهم وهم السلف الصالح رحمهم الله.

يقول: «فوالله لئن اتبعتموهم لقد سَبَقتم سبقاً بعيداً»، هذا هو الأقرب في ضبط كلمة (سبقتم)، وضُبطت هذه الكلمة بالضم: (سُبِقتم) يعني: أنتم مسبوقون وعليكم باللحاق والمتابعة، لكن يبدو -والله أعلم- أن كلمة (سَبقتم) بالفتح أقرب.

«ولئن أخذتم يميناً وشمالاً لقد ضللتم ضلالاً بعيداً»، وصدق ونصح رضي الله تعالى عنه وأرضاه.

وما أحسن -أيضاً- ما قاله الأوزاعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيما خرجه البيهقي بإسناد صحيح عنه أنه قال رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: عليك بآثار السلف وإن رفضك الناس، وإياك وآراء الرجال وإن زخرفوها بالأقوال، فإن الأمر ينجلي وأنت منه على صراط مستقيم. أو كما قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

والآثار -على كل حال- عن الأئمة المتقدمين في الوصية والحث على لزوم نهج الأسلاف شيء الإحاطة به فيها من الصعوبة ما فيها.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد قال عبد الله بن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: خط لنا رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خطاً وخط خطوطاً عن يمينه وشماله، ثم قال: «هذا سبيل الله، وهذه سُبل، على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه، ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ﴾[الأنعام:١٥٣]».



هذا حديث النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذي خرجه الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ بإسناد حسن، وفيه بيان واقع حري بالتأمل وهو وجود تَشَعُبَات وسُبُل واختلافات وافتراقات وانحرافات كثيرة.

هذا خط واحد هو المستقيم الموصل إلى المقصود، الموصل إلى رضا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، هو الذي كان عليه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسار عليه أصحابه، ولكن الأمر المشكِل أن عن يمين هذا الصراط المستقيم وشماله شُعَبٌ ومناهج وأحزاب ومقالات، وكل سبيل من هذه السُّبُل عليه شيطان من شياطين الإنس، وداعية من دعاة الضلال، يدعو الناس ويزخرف ويُحسِّن ويقول: هلموا إلي، ويتخذ الأساليب الدعوية الكثيرة في الدعوة إلى ما هو عليه، ومن كان ناصحاً لنفسه فإن عليه أن يَقْصُدَ هذا الصراط المستقيم الذي مضى.عليه السلف الصالح رحمهم الله، ومن كان صادقاً في الوصول إلى ذلك واجتهد في تعلم العلم في مظانه ومن مظانه فليبشر بالخير، الله عز وجل سييسره للخير، ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾[الليل:٥-٧]، الله عز وجل كريم شكور، إذا اجتهد الإنسان في الوصول إلى الحق وبذل جهده فالله عز وجل يشكر له سعيه، ويبلِّغه ما أراد، وهذا من فضله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وبما أن الحديث عن الاقتداء والاتباع والاهتداء بنهج الأسلاف رحمهم الله ورضي عنهم فأودُّ هاهنا أن أنبه إلى بعض التنبيهات في هذا الموضوع المهم حتى يكون ذلك مُنضبطاً بطريقة أهل العلم ومسلك أهل السنة.

أولاً: ينبغي على طالب العلم أن يعلم أنَّ آثار السلف يُصدِّق بعضها بعضاً، ويؤيد بعضها بعضاً، ولذا عليه أن يسعى جَهْدَهُ في أن يأخذ بها جميعاً، وأن يؤلِّف بينها، لا أن يضرب بعضها ببعض. فهذا من الأمر المهم، فإن بعض الناس لا يتنبه إلى هذا الأمر، فربما اطلع على أثر وفهمه بمعزلٍ عن ما عليه بقية الآثار عن السلف، ثم بعد ذلك خرج بمقالة أو اعتقاد ويقول: هذا الذي كان عليه السلف. ما هكذا تُعامَل الآثار، ما هكذا يُؤخذ بالآثار، إنما ينبغي أن يُنظر إليها -كما يقولون باللسان المعاصر- كوحدة موضوعية، أن يؤخذ بها جميعاً، وأن يُنظر إليها جميعاً.

وهذا يجرُّنا إلى الأمر الثاني الذي ينبغي على طلبة العلم أن يتنبهوا له وهو: أن مما يحسن بل يتأكد على طلبة العلم أن يُراجعوا كلام الأئمة الذين أحاطوا بكلام السلف بإطلاقاته وتقييداته، الأئمة الذين جاءوا من بعدهم وكان لهم إشراف وسعة اطلاع على آثار المتقدمين، ففهموها على وجهها وأنزلوها منازلها بلا إفراط ولا تفريط، هؤلاء ينبغي عليك أن تلاحظ كلامه ومقالاتهم، ومن أولئك: شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ والإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وكثير من العلماء من الأئمة المتقدمين الذين قبل هؤلاء في طبقة متقدمة أو بعدهم.

أهل السنة -يا إخوتاه- مذهبهم ليس مُنْبَتّاً، ليس ناشزاً، فجأة ظهر لنا منهج السلف وعلمنا منهج أهل السنة والجماعة وكانت الأمة في ضلال عنه، الأمر ليس كذلك، قلنا: إن

نهج السلف حلقات متصلة متسلسلة، لا تزال باقية، ولذا ينبغي على المتأخر أن يأخذ ذلك ممن سبقه، وهلم جرا. منهج أهل السنة والجماعة واحد -ولله الحمد- لا يختلف.

هؤلاء الذين ربما توهموا أن هناك فجوة في قرون هذه الأمة ما كان يُعرف فيها منهج السلف وأهل السنة لا شك أنهم مخطئون خطأً عظيماً، وربما خرجوا بشذوذات وآراء مخالفة لما على ذلك أهل السنة والجماعة حقاً.

الأمر الثالث الذي أود أن أنبه إليه: ينبغي عليك -يا طالب العلم- أن تتنبه إلى التفريق بين منصوصات السلف والتخريجات على أقوالهم، فإن بعض أتباع الأئمة قد ينسبون أقوالاً ومذاهب إلى أئمة وعلماء ومقدَّمين ولا سيما ممن كان لهم مذاهب مشهورة من أئمة الهدى السابقين، ربما نُسِبَتْ إليهم أقوال ليست منصوصة عنهم، إنما هي مخرَّجة على أقوال لهم، يخرِّجون من قول في مسألة قولاً في مسألة أخرى، هذا يسمى التخريج عند الفقهاء وعند الأصوليين، ولأجل ذلك قد تجد بعض المقالات المخالفة للمعروف من نهج هذا العالم أو من نهج السلف في العموم، فربما لو دققت لوجدت أن هذه المقالة، أو أن هذا القول والمذهب هو -في الحقيقة- ليس نص الإمام، إنما هو تخريجٌ على قوله.

فلا ينبغي أن يُقدَّم هذا التخريج على منصوصه المعروف عنه، والذي ينبغي أن يُحمل كلامه عليه، السلف مذاهبهم معروفة ومنضبطة، وليست شيئاً مجهولاً.

إذاً: ينبغي أن تتنبه إلى مثل هذا الأمر.

وهذا -أيضاً- يجرُّنا إلى أمر رابع وهو: أنَّ ما استُشكل من آثار السلف ينبغي أن يُدقق في أسانيده، فكم نُسِب إلى الأئمة ما لا يصح عنهم، بمعنى: ربما تجد من أهل البدع والأهواء من يستدل على ما هو عليه من مخالفات بقوله: هذا هو قول الإمام الفلاني من الأئمة

المتبوعين المشهورين، وأنت لو دققت في إسناد ذلك لربما وجدت أنه لا يصح عنه على موازين أهل العلم النقدية.

إذن ينبغي التدقيق فيما يُستشكل من كلام السلف رحمهم الله رحمة واسعة.

أيضاً أمر خامس وأخير: لابد من فَهْمِ كلام الأئمة والمتقدمين وعلماء السلف، أن يُفْهَم كلامهم على ضوء ما أرادوا بأن تُعرف مصطلحاتهم ومرامي كلامهم، فلا يُحمل كلام المتقدمين على اصطلاحات المتأخرين، وهذا من مثارات الأغلاط التي تقع عند بعض الناس أنه يأخذ كلاماً لأحد المتقدمين، ورد في هذا الكلام مصطلح معروف عند المتأخرين على معنى ولكنه عند السلف على معنى آخر، فينزِّل ذاك على هذا المصطلح المتأخر. ولا شك أن هذا مسلك خاطئ مجانب للعلم ومجانب -أيضاً- للإنصاف.

فهذه خمسة ضوابط ينبغي أن يراعيها طالب العلم في التعامل مع آثار السلف وكلام الأئمة المتقدمين.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وقد أمرنا سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ أن نقول في صلاتنا: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ﴾[الفاتحة:٦-٧]، قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ: «اليهود مغضوب عليهم، والنصارى ضالون».



أقرب الناس إلى غضب الله عز وجل لا شك أنهم اليهود، ولذا النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ نص نصاً قاطعاً في هذا الحديث فقال: «اليهود مغضوب عليهم»، كما أن أحظ الناس بالضلال هم النصارى، ولذا قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ: «والنصارى ضالون».



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وذلك أن اليهود عرفوا الحق ولم يتبعوه، والنصارى عبدوا الله بغير علم.



ومن شابههم في ذلك فله نصيب من هذه المشابهة وما يتبعها من الذم، فالحق في أن تعرف الحق وتتبعه، فأما من عرف الحق وما اتبعه فإنه مشابه لليهود، واليهود مغضوب عليهم. ومن لم يعرف الحق فتعبَّد كما يهوى وما يحلو له فإنه لا شك أنه سيكون ضالاً مشابهاً للنصارى، فله حظ من الضلال. الحق هو أن تعلم الحق وتلتزمه وتتبعه.



قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ولهذا كان يُقال: تعوذوا بالله من فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل.



العالم الفاجر يعلم الحق ولكن لا يتبعه، ليس عنده نقص في العلم، علمه جيِّد، معلوماته متوفرة، لكنه -والعياذ بالله- غلب عليه هواه فخالف ما يعلم، فهذا هو العالم المفتون الفاجر.

والعابد الجاهل هذا الذي الخلل عنده ليس من جهة كونه يعبد ويجتهد، إنما الخلل عنده من جهة أنه يعبد الله على غير علم، ما تعلم وما طلب العلم وما سلك سبيله، ولأجل ذلك يتخبط في الجهل والضلال.



قال رَحِمَهُ اللَّهُ:

ولهذا كان يُقال: تعوذوا بالله من فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون.

وقال تعالى: ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقَى﴾[طه:١٢٣].

قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة» وقرأ هذه الآية.

وكذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿ألم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاة وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالآخرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُوْلَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[البقرة:١-٥]، فأخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن هؤلاء مهتدون مفلحون، وذلك خلاف المغضوب عليهم والضالين.

فنسأل الله العظيم أن يهدينا وسائر إخواننا صراطه المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه عبده ورسوله محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين.



اللّهم صل على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

بهذا الدعاء العظيم يختم المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ هذه الرسالة القيِّمة، وبذلك تنتهي مدارستنا -بعون الله وحمده وتوفيقه- لهذا الكتاب الجليل العظيم الذي هو: الرسالة التدمرية.

وإن كان من وصية في ختام هذه الجلسة فإنها الوصية -يا إخواني- بتقوى الله عز وجل والاجتهاد في طلب العلم ولا سيما علم الاعتقاد، فهذا من علامات الخير والسداد أن تكون لك همة في تعلم الاعتقاد الصحيح.

ثم أوصيك -يا رعاك الله- وقد يسر الله عز وجل لك شيئاً من الاطلاع والفهم لهذه الرسالة القيمة أن تعتني بها، هذا الكتاب يستحق أن يكون كتاباً صديقاً لك، يا طالب العلم، احرص على أن تكون لك علاقة وثيقة ببعض الكتب المهمة المؤصلة، اجعل هذه الكتب أصدقاء لك، تكثر المطالعة والمراجعة والقراءة في هذه الكتب حتى تبني علمك بناءً صحيحاً راسخاً بتوفيق الله عز وجل.

هذا الكتاب يستحق أن يكون كتاباً صديقاً إن صحت هذه العبارة. فالكتاب كتاب فخم وجليل، وفوائده كثيرة منثورة، قواعده وضوابطه جليلة وكثيرة، وأنت قد اطلعت على هذا بنفسك، وعلمت أن هذا الكتاب لا تكفي فيه قراءة عابرة لمرة واحدة، إنما يستحق مراجعة ويستحق مطالعة، ويستحق أن توثق صلتك به، كلما وجدت فوائد في كتب أخرى تشبه هذه التي مررت عليها تضيفها في محلها، فيصبح هذا الكتاب مرجعاً لك في المسائل التي بحثها، تعلق بحثه فيها بباب الأسماء والصفات، أو بباب الألوهية، أو بباب القدر، وفي مسائل بين ذلك كثيرة.

فهذا الكتاب يستحق أن تركز عليه، وأن تطالعه، وأنا قلت لك غير مرة: هذا الكتاب ملخص لعلم ولكثير من مؤلفات شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، أودع لك زبدة وخلاصة لكثير مما فصله في المطولات، فإذا كان ذلك كذلك فالكتاب حري بأن توثِّق صلتك به، لا أن تكون آخر علاقتك به هذا المجلس، إنما ينبغي عليك أن تعيد النظر والتأمل والقراءة في هذا الكتاب، فإن ذلك سيثري علمك بتوفيق الله عز وجل وإعانته.

أسأل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن يلهمنا رشدنا، وأن يعيذنا من شرور أنفسنا، وأن يبلغنا مرضاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأن يجعل علمنا حجة لنا لا حجة علينا، وأن يغفر لنا ولوالدينا ولإخواننا المسلمين.

كما نسأله تبارك وتعالى أن يلطف بإخواننا المسلمين في كل مكان،إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان.

